دراسات مغاربية
DIRASET
Etudes Maghrébines

Mohamed MERIMI

JUIFS DE DJERBA ET STRATÉGIES IDENTITAIRES



Tunis 2012

Mohamed MERIMI

Juifs de Djerba
Et stratégies identitaires

Publication
Tunis 2011

A mon pays
et à tous ses martyrs.

A la mémoire de mon père feu
Bouich MERIMI,
né le 1/ 02/ 1913 et décédé le 19/ 02/1979.
C'est sans doute sa carrière d'infirmier qui a le plus marqué sa personnalité et a donné un sens à sa vie.
Il a appris à donner et à partager pour servir les Autres, indépendamment de leur origine, de leur confession et de la couleur de leur peau.

Remerciements

Ce travail qui s'inscrit dans un itinéraire de recherche doit beaucoup aux encouragements et aux conseils de mes maîtres, collègues et amis. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude

Il m'est aussi agéable d'adresser mes remerciements les plus sincères et toute ma reconnaissance aux membres du Laboratoire DIRASET, études maghrébines dirigé par M. le Professeur Abdelhamid HENIA.

SYSTÈME DE TRANSLITÉRATION DE L'ALPHABET ARABE ADOPTÉ

ء	'	ض dh
ب	b	ط t'
ت	t	ظ z'
ث	th	ع '
ج	j	غ gh
ح	h'	ف f
خ	kh	ق q
د	d	ك k
ذ	dh	ل l
ر	r	م m
ز	z	ن n
س	s	ه h
ش	sh	و

Préface

Le présent ouvrage constitue le prolongement d'une thèse que Mohamed Mérimi a soutenue en 1994. Elle a porté sur le rapport de la pensée ibadhite, de l'organisation sociopolitique et de l'administration de l'île de Djerba avec le beylik de Tunis. Le titre que l'auteur nous propose aujourd'hui, fait valoir une approche historique sous l'angle d'un côté de la diversité culturelle et de l'autre de sa valorisation en vue d'une meilleure connaissance de la minorité juive.

Qu'est-ce que l'histoire de Djerba, sinon l'histoire des rencontres et des échanges entre les cultures et les civilisations ? En effet, pluralisme religieux et diversité culturelle font de l'île un laboratoire exemplaire pour le chercheur.

La présence sur le territoire de l'île de Djerba d'une minorité juive supposée très ancienne (587 avant J. C.), apparaît à première vue comme une idée acquise et un lieu commun dans la production du savoir historique sur les juifs de Tunisie.

Mohamed Mérimi a voulu tenter de contrôler cette hypothèse et par l'analyse de la question des min..ités, il a cherché à déterminer si la coexistence et la cohabitation des juifs, des ibadhites et des malékites dans l'île révèlent la nécessité d'étudier les stratégies identitaires en rapport avec la complexité du lien social.

Bien entendu, une aussi vaste entreprise est, malgré toutes les précautions prises par l'auteur, jalonnée de dangers, tant il est difficile à la fois de maîtriser une matière riche et complexe sans oublier des aspects importants et de proposer des interprétations neuves et parfois hardies sans susciter des polémiques.

Je voudrais dire que si le dessein général de Mohamed Mérimi me paraît fécond, je ne partage pas toujours ses démonstrations. Je dois avouer ma surprise et mon étonnement à la lecture de certains passages du livre.

Ma stupéfaction provient de ce qui a été discuté par l'auteur qui va à l'encontre de tous les acquis qui me semblaient pourtant solide, et sur lesquelles plusieurs chercheurs, en l'occurrence L. Valensi et A. L. Udovitch, ont conduit des travaux sur la minorité juive au Maghreb et en Tunisie.

J'apprends, en effet, en lisant les chapitres consacrés aux deux hara-s, la Kébira et la Sghira, mais aussi les développements sur la Ghriba que la présence juive à Djerba aurait été récente. Elle ne serait en définitive qu'un aboutissement quasi naturel de la pensée ibadhite et de l'organisation des 'Azzâba-s et que ce serait une erreur de considérer cette présence antérieure aux XI e –XII e siècles.

Nous voici donc placés devant l'hypothèse de revoir nos interprétations acquises. En toute logique, sur la longue durée, chère à Fernand Braudel, on devrait voir combien les changements politiques en l'occurrence l'affaiblissement du pouvoir des 'Azzâba-s et l'avènement du caïdat au milieu du XVIII e siècle ont pu influencer les rapports entre les minorités de l'île. Par ailleurs, la question des minorités nous renvoie en permanence au rapport de l'altérité.

L'ouvrage de Mohamed Mérimi, dans toute son ambition de vérité, n'échappe pas au contexte qui le produit et où il s'élabore.

En effet, si la question juive, celle de Djerba, a tant de difficultés à être abordée depuis l'attentat de la Ghriba en 2002, c'est peut-être en raison d'un besoin toujours étonnamment présent de légitimer l'ancienneté du fait juif dans l'île. Faut-il parler alors, pour paraphraser Michael Pollak d'une identité blessée ?

Un effort patient et obstiné, conformément aux moyens et à une méthode éprouvée avec respect des archives, confrontation des sources écrites et orales, ont permis à Mohamed Mérimi d'éviter de reprendre le discours idéologique des organisations militantes et de focaliser sur la réalité des faits historiques.

Je dois avouer, enfin, que la question de l'identité juive, sa définition, sa gestion et son maintien dans l'île de Djerba après la révolution tunisienne dépasse de loin le cercle étroit des spécialistes, puisqu'elle envahit tout l'espace public.

C'est en participant à ce débat, que Mohamed Mérimi, textes à l'appui, a réussi à échapper au double écueil des études sur les minorités, tantôt de la condamnation, tantôt de la légitimation.

L'intérêt premier de cet ouvrage se situe dans le fait de replacer la communauté juive de Djerba dans son environnement socioculturel: depuis Dighet ou Hara Sghira en passant par Tawrît et Hara Kébira, c'est toute l'histoire juive contemporaine qui est ainsi retracée pour donner à mieux comprendre les problématiques de l'identité, de l'altérité et des stratégies que l'auteur ancre dans des processus historiques pour en offrir une lecture fine et vivante.

Ainsi, donc une immersion dans la communauté juive de Djerba et une distance critique produisent un portrait anthropologique plus nuancé de la minorité en question, que le tableau souvent dressé par les représentations populaires tunisiennes.

Jamel Ben Taher
Professeur d'enseignement supérieur
Université de la Manouba
Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités de la Manouba

Introduction générale

En 1994, nous avons achevé un travail de recherche sur l'île de Djerba.Il focalise sur l'histoire des communautés ibadhites. Au point de départ de ce travail se place une interrogation sur la résistance de la population de l'île par le moyen de sa pensée religieuse face à un pouvoir ottoman qui s'installe au XVI[e] siècle. Celui-ci, malgré un type de gouvernement marqué par une organisation mieux appropriée et plus efficace que celle des Hafsides n'a pas su profiter suffisamment -comme il l'a fait ailleurs- de sa longévité de plusieurs siècles dans le pays pour éradiquer, voire pour affaiblir la pensée ibadhite. Il s'avère que les Ibadhites l'ont instrumentalisée dans le type d'organisation, d'exercice du pouvoir et de réussite économique des insulaires. Ainsi, la pensée ibadhite a constitué le canevas de la formation communautaire qui a défié les Ottomans[1].

Cependant, le travail en question ne rend pas compte de la place que les Juifs de Djerba occupent dans l'histoire de l'île. Il ne permet pas de mettre en évidence l'évolution de la communauté juive dans son milieu musulman à dominance ibadhite. Les Juifs y constituent autant une minorité qu'ils sont fortement agissants. Certains historiens la considèrent parmi les plus anciennes sinon la plus ancienne des communautés juives d'Afrique du Nord[2].

Ainsi, compte tenu de ce qui précède, nous ne sommes ni les premiers ni les seuls à prendre conscience de l'importance de la question des communautés juives, surtout celles rares, faut-il le dire, qui existent encore aujourd'hui en terre d'Islam, en l'occurrence la communauté juive de Djerba qui nous intéresse ici.

C'est, probablement, L. Valensi et A. Udovitch qui ont le mieux réussi, à notre sens, à poser avec pertinence la question de la construction communautaire de Hara Kébira et Hara Sghira –les deux villages juifs- de Djerba, en rapport avec leur milieu musulman environnant.[3] Ils ont essayé, en effet, de comprendre le paradoxe d'une communauté si intensément, si complètement juive qui a réussi à conserver son

(1) Voir, Merimi Mohamed, 2005.
(2) Allali J.-P., 2003, p 5.
(3) Voir, Valensi L. Udovitch A. L., 1991.

identité collective et en même temps à s'intégrer profondément dans son environnement nord-africain. Cette compréhension peut, selon eux, aider à mieux saisir l'interaction entre Juifs et Musulmans au passé et au présent.[1]

Cependant, dans d'autres travaux[2] qui ont pris directement ou indirectement Djerba comme objet d'étude, les chercheurs ne focalisent pas sur les rapports des Juifs avec leur milieu socio-politique environnant en partant de sources écrites ou archéologiques. Pourtant, ils ont mis en exergue les traits caractéristiques et des *dhimmi-s* et de leurs communautés. Ils ont aussi essayé de démontrer l'ancienneté de leur installation dans l'île, l'harmonie, l'intelligeance voire la « symbiose », dans laquelle ils ont vécu avec leur environnement musulman.

L'historien ne peut ignorer, qu'à une autre échelle, l'île de Djerba qui a abrité les Juifs a été sous l'emprise de pouvoirs centraux depuis la période antique jusqu'à la fin de la période coloniale. Dans un milieu à protagonistes multiples, Musulmans ibadhites et Juifs ont constitué deux partenaires qui font, à plusieurs époques, un binôme très actif aux stratégies et aux dynamiques diverses.

Cependant, une remarque préalable s'impose. Il faut entendre que dans les changements fondamentaux que l'île a connus, la propagation de l'Islam a été le tournant le plus marquant[3]. C'est sans doute sous l'effet de leur rapport à l'Islam dominant et officiel, l'Islam sunnite, malékite en l'occurrence, que les habitants de l'île adoptent tôt un Islam ibadhite dit aussi « kharijite » à partir d'un vent qui souffle de l'Est au II^{e} siècle de l'hégire (= VIII^{e} siècle). Très tôt, à partir des années 40 du V^{e} siècle de l'hégire (XI^{e} siècle), l'Islam ibadhite a acquis suffisamment de maturité pour se donner un projet de société. Il se dote d'institutions locales et d'une organisation politico-administrative, connue sous le nom du régime des 'azzâba-s[4].

Parallèlement, et intimement lié à ce contexte d'interaction avec le milieu musulman local, lui-même minoritaire et divisé, en rapport problématique avec un monde englobant à l'Islam malékite hostile, l'avènement d'une culture juive djerbienne se développe dans les lieux de culte et d'enseignement, dans les espaces privés et publics. Cette

(1) Voir, Valensi L. Udovitch A. L., 1991.
(2) Je pense aux travaux de Salah-Eddine Tlatli (1967), Mohamed Larbi Snoussi (1996), A. Chouraqui (1998) et d'autres que je cite dans la bibliographie.
(3) Tijânî, 1981, 124.
(4) Djaabiri F., 1975, p 186.

première communauté juive s'installe à Dighet, mais la question est de savoir à quelle date ?

Est-ce que ces Juifs ont une présence dans l'île chronologiquement antérieure aux Ibadhites ou sont-ils des immigrants dans l'île ayant fui les persécuteurs qui les poursuivent sur le continent ? Est ce que les Ibadhites ont besoin des Juifs auxquels ils ont fait appel pour répondre à une stratégie visant à les intégrer et à les associer à leur projet de société ?

Plus important encore est de savoir quelles sont à ce premier moment les interactions entre la communauté juive et son milieu musulman ibadhite environnant. Quelle stratégie identitaire a-t-on construit d'un côté comme de l'autre pour une cohabitation fondée sur un compromis qui fait accepter des deux côtés l'infériorité des Juifs ? Certains chercheurs ont vu dans l'alliance entre les deux minorités une « symbiose judéo-ibadhite »[1].

Cependant, à partir de l'époque hafside, les immigrants d'origine essentiellement continentale, identifiables par une ethnicité tribale, une affiliation à la pensée malékite et une résidence dans le quartier de Tawrît, qualifiés dans le système local de « ghurabâ-s » (= étrangers), constituent une formation politique autour d'une institution. Celle-ci porte désormais le nom de « jâma' al-ghurabâ » du nom des immigrants de la société ibadhite locale. A partir de la conquête ottomane, au XVI^{e} siècle, ils sont rejoints par de nouveaux immigrants d'obédience hanéfite et d'origine turque[2].

A ce foyer d'étrangers « ghurabâ-s », s'est lié organiquement un second quartier juif, la Hara Kébira, dont les habitants produisent une culture spécifique, à partir de leurs espaces privés et publics consacrés. Cette culture joue le rôle de marqueur de frontière aussi bien en matière religieuse qu'ethnique, d'abord vis-à-vis des Juifs de Dîghet, ensuite des voisins les plus proches, les malékites. C'est dans ce contexte que Dîghet devient la « Hara Sghira » (petite *hara*).

La stratégie identitaire des Juifs de Hara Kébira se développe en bordure du milieu ibadhite dominant, en interaction avec les malékites et l'espace de *Sûq al-Khamîs* (qui deviendra ultérieurement Houmt Souk). Elle se développe aussi en rapport avec les Dîghtî-s, premiers juifs à être installés dans l'île.

(1) Pessah Shinar, 1982, pp 81- 114.
(2) Maqdîš M., 1988, t 1, p 142.

A partir du milieu du XVIII[e] siècle environ, avec la fin de l'institution du Shaykhat ibadhite, et la mise sous tutelle de l'île, se produisent dans les communautés juives de l'île, deux phénomènes inversement proportionnels : d'un côté, les interactions traditionnellement dominantes entre les Juifs de Hara Sghira et leurs voisins Ibadhites se transforment, puisque ces mêmes voisins ibadhites se sont eux-mêmes transformés. Une stratégie nouvelle et une culture nouvelle sont alors à produire pour répondre au nouveau rapport de force à l'échelle locale. Un local dans lequel leurs partenaires traditionnels sont, désormais, marginalisés.

Quant aux Juifs de Hara Kébira, en revanche, d'une situation marginale passent à une situation centrale avec leurs partenaires organiques, les Malékites. Or, fait paradoxal, les Malékites, alliés du makhzen, ayant acquis le pouvoir local par le moyen du Caïdat menent une politique outrancière vis-à-vis des Juifs. Ces derniers sont pris souvent pour des boucs émissaires pendant les crises du régime en place comme par exemple en 1792 et 1864.

Comment, dans ces conditions, les Juifs de Hara Kébira, voyant leur milieu traditionnel s'élargir construisent-ils leur nouvelle stratégie identitaire ? Comment se taillent-ils leur place dans le nouvel équilibre sociopolitique local ? Quelle frontière ou contre-frontière marquent-ils avec leurs coreligionnaires juifs insulaires ?

Dans ce travail, nous essayons d'appréhender l'évolution de cette communauté juive, à la fois dans son dédoublement en deux communautés distinctes et dans ses rapports avec une communauté musulmane, d'abord ibadhite et qui se dédouble elle-même, en ibadhites et malékites antagonistes.

Dans une première partie nous tentons de cerner les rapports judéo-ibadhites. Jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, les Juifs insulaires vivent sous le pouvoir ibadhite du Shaykhat, détenu par des familles de notables. Les institutions existantes, représentant le pouvoir central dans l'île, sont encore en marge du Shaykhat. Les Ibadhites associent, cependant, très tôt les Juifs Dightî-s à leur projet de société. Il nous semble donc impératif de commencer notre recherche par la présentation de la place des associés Dightî-s dans le projet de société ibadhite et la construction identitaire que les Dightî-s se façonnent pour s'intégrer dans le système ibadhite environnant.

Dans une deuxième partie, nous étudions le milieu que constitue le binôme judéo-malékite. Né d'abord dans la dépendance du Shaykhat

ibadhite, celui-ci n'a cessé de se développer. Avec l'avènement du Caïdat[1], il devient totalement dominant. Les Juifs de Hara Kébira choisissent, dès le départ, leur camp en s'associant aux Malékites. Le sûq, espace économique est, en fait, déterminant dans l'attraction des Malékites d'abord puis des Juifs de Hara Kébira ensuite. Celle-ci constitue une reproduction de Hara Sghira avec, en revanche, une construction identitaire différente et à frontière distincte. Nous étudions le lien organique et systémique des Juifs de la grande *hara* avec leurs voisins malékites immédiats.

Dans une troisième partie, enfin, nous abordons la question de la manière dont évoluent les Juifs après la disparition du Shaykhat et des hautes institutions ibadhites locales des 'Azzâba-s. Cette évolution a eu lieu avec l'avènement d'un nouveau système politico administratif né de la création de l'institution du Caïd, détenue par les éléments sunnites hostiles et parfois belliqueux. Pour leur pérennité, à Djerba, les Juifs des deux hara-s conjuguent leurs efforts. Ensemble, ils font fonctionner leur « art de faire ». Comment « l'île juive » devient-elle par un processus de va et vient un centre de rayonnement d'une civilisation « diasporique » et un centre de pèlerinage par la Ghriba.

Ces trois parties successives permettent, d'abord, de saisir la réalité historique juive dans sa juxtaposition, avec ses « frontières », ses différences identitaires. Elles permettent ensuite de dégager la dynamique de la communauté juive une fois que les Juifs insulaires se trouvent, dans leur ensemble, bousculés par l'événement caïdal (par référance à l'institution du Caïdat) que crée le pouvoir central aux dépens d'un pouvoir local ibadhite traditionnel.

(1) L'avènement du Caïdat constitue un évènement de rupture avec le passé de l'île. Avant cette date, Djerba a le statut de Shaykhat du nom des shaykh-s détenteurs du pouvoir local ibadhite / les 'Azzabâ-s. l'évènement du Caïdat est produit par le pouvoir de Tunis. Il a le sens d'une pénétration extérieure d'abord politique mais pas seulement. La conséquence est que l'évènement s'accompagne d'un changement dans le projet social dominant dans l'île. Voir, Mohamed Mérimi, 2005, p 73 et sv.

De la symbiose judéo-ibadhite

La société djerbienne constitue pendant les périodes médiévale et moderne un espace local à statut de Shaykhat. Ailleurs, on parle, à Monastir par exemple, de Watan[1], etc. A ce titre, l'île se trouve concernée dans les études historiennes par une double échelle. A une première échelle, elle se définit politiquement par rapport à ces systèmes englobants que représentent et symbolisent les Etats desquels dépend l'île (successivement Etat hafside, pasha-s de Tripoli, deys et beys de Tunis). Socialement, la population de l'île, essentiellement ibadhite, se trouve minoritaire et englobée dans un système à population majoritairement sunnite.

À une autre échelle, la société jerbienne est concernée par une place politique que labellise l'organisation des 'Azzâba-s[2]. Celle-ci symbolise le pouvoir local et est représentée par une des puissantes familles ibadhites, voire la plus puissante. Elle détient le shaykhat de l'île. L'organisation des 'azzâba-s possède aussi la fonction particulière de constituer le facteur de cohésion d'une formation sociale et d'une unité complexe et le facteur de régulation de l'équilibre du système local.

La société insulaire est régie dans son ensemble par une échelle de classification. Celle-ci supporte différentes identités ethnoco-religieuses. Elle tire son arrangement des rapports de forces intérieures et extérieures. A la base, la population ibadhite minoritaire dans le pays, devient majoritaire et dominante localement. Elle se souscrit à un système local, englobant des sous-systèmes communautaires de « ghurabâ » (étrangers de confession musulmane et chrétienne) et de Juifs, *dhimmi*-s (= protégés) – qui nous intéressent ici -. Autrement dit,

(1) Voir, Dalenda Bouzgarrou-Larguèche, 1993.

(2) L'organisation des 'azzâba-s qui représente et symbolise le pouvoir ibadhite local à Djerba se compose de plusieurs institutions. Verticalement, elle comprend des institutions au niveau de chaque mosquée, de chaque quartier (hûma), de chaque district (qism ou iqlîm) et de la tâ'ifâ. Horizontalement, ses institutions s'étendent là où sont dispersées les communautés diasporiques autour de la Méditerranée. Pour plus d'informations, voir, Mohamed MERIMI, 2005, p 23- 72.

l'île est, en définitive, comme toutes les sociétés similaires, à la fois locale c'est à dire englobée à une échelle supérieure, englobante à une échelle inférieure.

A partir du XI[e] siècle, les Ibadhites (déjà présents à Djerba depuis bien avant cette période, à partir du VIII[e] siècle (début III[e] siècle de l'hégire)[1], ont réussi à s'organiser en communautés locales bien organisées, structurées et institutionnalisées[2]. Ils laissent les étrangers « *ghurabâ-s* » s'installer en marge de leur territoire. Ils leur assignent *hûmit* Tawrît, quartier situé à la périphérie, au Nord de l'île. Leur but est de répondre aux besoins d'échanges et de commerce de leur communauté avec le monde extérieur[3]. Dans les mêmes conditions, ils assignent, semble-t-il, aux Juifs la localité de Dîghet, au milieu de leur espace, en plein territoire ibadhite, dans un paysage de menzels à habitat dispersé.

Les Juifs Dîghtî-s vivent à Djerba selon le droit ibadhite et une tradition judéo-ibadhite régis par des rapports sociaux. Cette démarche est calquée sur les rapports existant dans des sociétés ibadhites similaires. Ils résident aussi dans une « *hara* », du nom de Dîghet, comme leurs homologues de beaucoup d'autres lieux de la région. Dîghet ne tarde pas à se transformer en un haut lieu de sacralité juif[4].

Dans leur rapport de cohabitation et de coexistence avec les Ibadhites, les Dîghtî-s ont à se construire une identité d'abord pour leur propre besoin et de surcroît pour se définir par rapport à leurs voisins proches essentiellement ibadhites.

Ceux-ci[5], maîtres de l'organisation de l'espace sociétal insulaire, sont à même de définir et de fixer aux Dîghtî-s leur rôle dans la division socio- ethnique du travail qui constitue en définitive leur raison d'être dans l'île. Pour justifier et reproduire leur place dans le système ibadhite, les Dîghtî-s construisent un discours qui cherche à reconnaître les revendications d'une communauté minoritaire et à statut de *dhimmi*.

Nous allons étudier dans ce qui suit le rapport des Juifs avec leur milieu à dominante ibadhite. Nous examinons aussi les questions relatives à Dighet comme espace consacré aux Juifs, et à la construction identitaire

(1) Djaabiri F., 1975, p 20 et p 38.
(2) Djaabiri, F., 1975, p 187.
(3) B. N. T., manuscrit n° 4854, t1, p 47.
(4) On verra dans ce qui suit qu'il existe des fatawâ-s de 'uléma-s ibadhites consacrées aux Juifs.
(5) Pour al-Ibadiyya voir, Lewicki T., 1975.

des Dîghtî-s et leur place dans l'économie insulaire. Cependant, nous jugeons nécessaire et intéressant de passer en revue, au préalable, l'état de notre documentation relative à la question des Juifs insulaires en général puis d'étudier la démographie des Juifs, objet de notre présente étude, dans leur ensemble dans l'île.

1. 4 Questions préliminaires

1. 2 Problèmes de sources et éléments d'une histoire juive

L'étude du dossier de l'histoire des Juifs de Djerba met l'historien face à un vrai problème de sources historiques[1]. Celles-ci, de part leur rareté, ne rendent pas, en effet, la tâche du chercheur aisée. Nous ignorons, il est vrai, totalement les langues judéo arabes parlées[2] et l'hébreu classique et moderne. Et ce qui nous interdit d'explorer d'autres sources qui ne peuvent être certainement que précieuses. Une limite pour notre recherche que nous regrettons.

Du côté des Juifs, il n'existe aucune chronique, locale ou autre, qui retrace leur histoire et qui rappelle les épîtres ou les chroniques des ibadhites[3]. Selon certains historiens, les Juifs en général n'ont pas écrit d'histoire. Ils ont pour livre sacré dit-on, un livre d'histoire[4]. A Djerba, lorsqu'ils ont vécu des événements importants, ils ne les ont pas enregistrés comme histoire. Ils les ont fait contenir dans des récits légendaires et mythiques. Il reste au chercheur de les décrypter, de les lire et de les interpréter.

En effet, les seuls moyens que nous livrent les Juifs insulaires pour rendre l'écriture de leur histoire possible sont les archives orales qui ne sont maleureusement pas inventoriées. Certains récits oraux juifs sont transcrits par des chercheurs. Il reste à les glaner dans différentes œuvres. Parmi les premiers à avoir fait cet effort dans les années

(1) Nous essayons dans la présente recherche de nous situer dans la problématique du rapport histoire et durées posée par F. Braudel dans ses écrits sur l'histoire. Il y essaie de souligner la différence entre l'histoire traditionnelle, dite événementielle et la longue durée pour saisir les continuités et les ruptures qui reproduisent les espaces sociétaux. Voir à ce propos, Braudel F., 1969, p 41 et sv.

(2) Le judéo arabe n'est pas, en effet, une langue, mais simplement un parler ou une transcription de l'arabe en caractères hébraïques. Je remercie S. Bargaoui pour m'avoir donné ces précisions.

(3) Nous avons, en effet, en particulier des épîtres du XVII e siècle et une chronique de la fin du XVIII e et du début du XIX e siècle de locaux insulaires. Voir, Sulaymân Al-Hîlâtî, 1998 et Mohamed Abou Ras, 1960 en particulier.

(4) Valensi L., 1999, p 54.

trente du siècle passé F. Allouche[1]. Il est suivi, ensuite, par d'autres chercheurs ethnologues, sociologues, etc.

Cependant, dans le domaine de l'archéologie, malgré des fouilles engagées à partir de la période coloniale, en 1882 sur, entre autres, Burj-al-Kantara et Meninx, chef-lieu de l'île pendant la période antique, aucune trace archéologique ou épigraphique concernant le dossier n'a été révélée jusqu'à présent[2].

Par ailleurs, les documents écrits de la Geniza du Caire donnent quelques informations sur les Juifs de l'Afrique du Nord. Ils retracent aussi des rencontres bien que très rares avec des juifs insulaires de Djerba à partir du XII[e] siècle[3].

En outre, chercheurs ethnologues, sociologues et historiens se sont intéressés, dans leurs travaux, au patrimoine matériel et immatériel des communautés juives jugées en voie de disparition. Ils ont travaillé sur plusieurs supports comme les synagogues, l'habitat, etc. Ils se livrent aussi à l'étude de la vie religieuse, du pèlerinage de la Ghriba en particulier, des objets rituels, etc.[4]

Du côté des chroniqueurs ibadhites locaux de la période dite moderne et contemporaine, certains d'entre eux s'intéressent au fait juif insulaire, d'autres, en revanche, l'occulte totalement. Sulaymân al-Hîlâtî, par exemple, chroniqueur ibadhite jerbien du XVII[e] siècle ne dit pas un mot sur les voisins juifs immédiats des Ibadhites[5]. Pourtant la cohabitation judéo-ibadhite est déjà attestée clairement par différents documents historiques.

Il faut attendre la fin du XVIII[e] siècle, pour voir Mohamed Abou Ras, un autre chroniqueur jerbien, mentionner les deux hara-s, Hara Kébira et Hara Sghira[6]. A la fin du XX[e] siècle, Salem Ben Yakoub, dans son livre sur l'histoire de l'île de Djerba, reprend l'histoire de l'installation des Juifs insulaires pour distinguer trois périodes d'immigration. La première remonte à la période romaine, la seconde à l'expulsion des Juifs et des Musulmans de la péninsule ibérique, la troisième, enfin, est

(1) F. Allouche, 1989, cité in IBLA, n° 165, 1990- 1991.
(2) Michèle Blanchard, 1978, p221.
(3) Voir, Goiten S. D., 1971-1978.
(4) Donio E., 1949. J Pinkerfeld, 1957. A Zaoui, 1950.
(5) Voir, Sulaymân al-Hîlâtî, 1998.
(6) Mohamed Abou Ras, 1960, p 84.

constituée d'une vague d'immigrants qui continuent à affluer à Djerba au cours de la période turque[1].

Les sources ibadhites qui relatent les événements vécus par les Juifs de Djerba ont été produites dans des contextes historiques très différents. Par conséquent, il est du devoir de l'historien de chercher l'explication de l'évolution du discours-légende ibadhite. Il s'avère qu'à chaque discours de conjoncture se cache une réalité juive non sans rapport avec l'état du pouvoir politique des Ibadhites (*'Azzâba*-s) et le degré de pénétration du makhzen dans l'île.

Sulaymân Al-Hîlâtî, homme du pouvoir ibadhite occulte délibérément dans ses épîtres toutes les catégories sociales jugées sans danger pour l'organisation des *'Azzâba*-s, y compris les Juifs. Leur statut de *dhimmi* les met sous la protection et la domination des *'Azzâba*-s.

Le chroniqueur Mohamed Abou Ras[2] qui reprend la vision du makhzen, signale la présence des Juifs des deux *hara-s* à la fin du XVIII[e] siècle. Il est un fervent allié du souverain de l'époque Hammouda Pasha. Il ne cesse de soutenir et de défendre sa politique. Son discours qui met en exergue la présence des Juifs à Djerba s'inscrit dans le cadre de la politique de contenance d'un espace à population plurielle qui ne fait pas encore tout à fait du territoire englobant, celui du makhzen. La conséquence est que notre chroniqueur, jerbien et d'une famille originellement ibadhite, est excommunié de sa communauté. Il est méconnu, aujourd'hui, y compris de sa propre famille[3].

Au XX[e] siècle, les Ibadhites ont perdu tout pouvoir politique et administratif à Djerba. Toute leur identité originelle ou presque a été altérée. Salem Ben Yakoub, shaykh des *'Azzâba*-s en son temps – ou pris comme tel – ne fait dans son discours sur les Juifs que reprendre la version revendiquée par les Juifs eux-mêmes à travers leurs archives orales. A l'époque, l'épuisement des institutions locales, l'affaiblissement de l'exercice du pouvoir de tradition sont des facteurs qui ont laissé les shaykh-s de religion ibadhite reprendre le discours juif.

Du côté des Ibadhites, se trouvent de rares récits légendaires ayant pour objet les Juifs de Dîghet. Il n'est pas sans intérêt de les connaitre, de les comprendre et de les interpréter. A ce propos, on raconte, encore

(1) Ben Yakoub Salem, 1989, p 51.
(2) Sur Abou Ras et son œuvre mu'nis al-ahibba, voir, Abdesslam A., 1973, p 285-287.
(3) Abou Ras, 1960, voir l'annotation de M'Hamed Marzouki, p 25. Ben Marzouk Sadok, 1986, p 50.

aujourd'hui par exemple, que lorsque les premiers Juifs arrivent sur l'île (il laisse comprendre bien entendu qu'il s'agit de l'ère ibadhite à Djerba), ils élisent domicile à un endroit du littoral insulaire. Etant responsables de leur sécurité, et conscients du danger que les Juifs courent du fait de leur proximité avec le continent voisin proche, les Ibadhites les incitent à se déplacer loin du littoral, vers l'intérieur. Ils leur assignent la localité de Dîghet. Celle-ci devient, à partir de cet instant, leur lieu de résidence et leur espace de vie[1].

En se tenant au récit-discours uniquement, on peut comprendre que ceux-ci se prennent, dès le départ, pour les protecteurs des Dîghtî-s à statut de *dhimmî* devançant la responsabilité du pouvoir central auquel l'île est dépendante. Ils les contiennent à l'intérieur de leur territoire. Le discours ne peut se comprendre aussi que dans le contexte où les Ibadhites ont été les maîtres exclusifs du territoire, sans concurrent. Autrement dit, la prédominance politique revient à l'organisation des *'Azzâba*-s. Ceux-ci montrent, cependant, leur capacité à déplacer les groupes humains et maîtriser les mouvements de population à l'intérieur de leur territoire comme ils l'ont fait pendant différentes périodes de leur puissance politique[2]. De surcroit, les Ibadhites assignent aux Dîghtî-s, un espace (celui de Dighet) dans le cadre de la maitrise du sol et des hommes de l'île.

En outre, dans leurs rapports avec leurs *dhimmi-s*, les Ibadhites se soumettent à la tradition de leur pensée religieuse avec ses lois, ses normes, ses us et coutumes, etc. Ainsi, dans leurs fatwâ-s, on trouve des règles à matière juridique, fiscale, sociale, politique, etc. Elles définissent leurs rapports avec les *dhimmi-s*. Cette législation constitue la base à partir de laquelle, les 'ulamâ-s jugent la justesse ou la non justesse de la politique des Shaykhs de l'île[3]. L'importance de ces textes est de permettre aussi à l'historien d'interroger le fait juif en terre d'islam ibadhite.

(1) En 1994, j'ai eu l'occasion d'entendre et de relever cette histoire de la bouche de vieux ibadhites pendant mes enquêtes de terrain à Djerba.

(2) Sulaymân Al- Hîlâtî parle de « al-qîmâ », terme qui désigne l'échange de population entre des localités différentes à l'intérieur de l'île en période de troubles. Le but est d'apaiser les esprits et calmer les tensions. Cette pratique a été adoptée au Moyen age au moins deux fois en 642 H (= 1244-45) et 682 H (= 1283-1284). Voir Al- Hîlâtî, 1998, p 45 et 49.

(3) C'est, en effet, ainsi qu'on procède aussi à Oman, un autre pays ibadhite à l'époque moderne. Voir, Noureddine Salmi, 1995, 2 t.

Enfin, parmi les sources de l'histoire juive de Djerba, figurent aussi les relations de voyages. Celles-ci voient le jour à partir du XIX[e] siècle. On y trouve celle du voyageur allemand Christian Ferdinand Ewald en date de 1835[1]. Lui succède le récit du voyageur roumain J J Benjamin, etc.[2]. Ces récits de voyages nous donnent à marquer une frontière entre un espace judéo-ibadhite dans lequel s'inscrivent les Dîghtî-s et un deuxième espace judéo-malékite dans lequel les Juifs de la Hara Kébira se trouvent organiquement liés et qui fera ultérieurement de Houmt Souk le chef lieu de l'île. Le même marquage de frontière est lisible à grand trait aussi dans la chronique de Mohamed Abou Ras, citée précédemment. Ces notes ont des conséquences sur l'histoire et l'identité singulière de chacun des deux binômes en question.

Cependant, à partir de l'avènement du gouvernement réformiste de Khayreddine en 1874, et surtout de celui du protectorat français en Tunisie en 1881, les sources sur l'histoire juive de Djerba deviennent plus variées et abondantes[3]. Certains documents sont conservés aux Archives nationales de Tunisie comme les registres fiscaux, la série historique et les correspondances caïdales. D'autres se trouvent dans les archives privées des familles jerbiennes.

Les registres fiscaux contiennent des informations concernant principalement la *jizyâ* versée aux fermiers *–lazzâm-s-*. D'autres registres, comme le registre numéro 1605 par exemple, recensent des propriétés foncières avec des noms de propriétaires ou des associés juifs, etc. Les correspondances caïdales de la Série historique nous livrent certains documents rédigés par les Khalifa-s à leurs caïds. Ils décrivent des juifs dans leur vie quotidienne, ou, par exemple, des évènements touchant à l'ordre public les concernant dans l'île.

Par ailleurs, certaines familles jerbiennes conservent dans leurs archives privées des documents. Ils livrent des informations relatives à des juifs ayant contracté avec l'un de leurs ancêtres des contrats de différentes sortes comme par exemple des locations de biens, etc.

En somme, la lecture du fait juif insulaire faite par les historiens est réalisée fondamentalement sur la base de sources légendaires, de récits de voyages, de documents d'Archives et de travaux ethnologiques et

(1) Voir, Ewald Ch. F., 1991.

(2) Sebag P., 1959 b.

(3) Sur les fonds des Archives nationales de Tunisie relatifs aux Juifs du pays en général à l'époque précoloniale, voir, Ridha Ben Rejeb, 1999, pp 65- 81.

sociologiques. D'une manière générale, les chercheurs ont plus ou moins occulté la conjugaison de toute sorte de sources y compris celles ibadhites[1].

En conséquence, la majorité des historiens prennent les Juifs de Djerba pour les plus anciens Juifs de l'Afrique du Nord en général et de la Tunisie en particulier. L'historien Ridha Ben Rjeb[2], qui a soutenu sa thèse en 2003, tout comme Habib Jamoussi[3] avant lui et d'autres encore sont allés dans le même sens. Ils ont lu le fait juif insulaire à l'échelle de Djerba tout en distinguant à la surface deux groupes juifs Hara Kébira et Hara Sghira.

Dans le présent travail, nous mobilisons différentes sources disponibles, ibadhites, juives et d'autres. De surcroit, nous changerons d'échelle de lecture comme nous l'imposerons nos sources. Pour ce faire, nous distinguons entre une entité locale judéo-ibadhite où se trouve Dîghet ou Hara Sghira et une autre entité judéo-malékite avec son groupement de Hara Kébira. Celle-ci voit le jour sur la frontière de la première. Elle n'a de cesse d'évoluer en rapport avec le soutien que lui accorde le makhzen. La question est de savoir comment les identités juives, ici et là, se construisent-elles et comment évoluent-elles ?

Cependant, en surcroît des problèmes des sources historiques, ce travail de recherche se trouve confronté aussi à un problème inhérent à la démographie juive insulaire.

2. 2 La démographie juive insulaire

Nous jugeons utile, dans le présent paragraphe, de présenter les données démographiques de la population juive de l'île de Djerba dont nous disposons afin de comprendre son poids numérique et son évolution.

L'histoire de la population de la Tunisie de la période pré moderne et moderne reste en général peu connue. De même, il semble difficile de connaître celle de l'île de Djerba et encore moins celle de sa communauté juive (qui nous intéresse ici). Aucun pouvoir dont dépendent les habitants

(1) Dans les paragraphes qui suivent nous essayons de démontrer que la datation de la présence juive à Djerba, par exemple, ne fait pas l'unanimité. Du coup, on en déduit que l'approche historique objective est absente. Elle est faussée par la double identité des chercheurs qui sont en même temps des acteurs.
(2) Voir, Ben Rjeb R., 2003.
(3) Voir, Jamoussi H., 1998-1999.

de l'île, d'obédience malékite à l'échelle centrale ou d'obédience ibadhite à l'échelle locale, n'a eu un souci particulier pour la population ou la démographie.

Jusqu'au début du XX^{e} siècle, nous ne disposons donc d'aucun recensement, ni d'aucun registre d'état civil pour les naissances, les mariages et les décès. Les documents généalogiques même s'ils existent, ne sont pas accessibles. Ailleurs, certaines communautés juives ont laissé des registres d'état civil qui ont été exploités par les chercheurs pour des études concernant la démographie historique[1].

Avant et pendant la période moderne, les chroniqueurs y compris ceux ibadhites locaux se sont intéressés aux fléaux qui affectent l'évolution de la démographie de Djerba. Ils nous livrent, en effet, les dates de famines ou d'épidémies, des calamités naturelles, etc. Ils parlent en termes littéraires, de retombées dévastatrices des épidémies et d'autres faits démographiques marquants de leur temps. Mais ils ne fournissent pas des données statistiques ou même d'estimations démographiques, quantitatives des insulaires.

La *jizyâ*, impôt de capitation dans le droit musulman c'est-à-dire personnel par définition, frappe les Juifs et les Chrétiens dans les pays islamiques. Il aurait pu nous donner une idée sur le poids numérique des Juifs insulaires. Pourtant, rien de tout cela n'est possible.

Pendant la période du Shaykhat, qui s'étend jusqu'au milieu du XVIII^{e} siècle environ, les Shaykhs de Djerba achetent leur droit d'accession au Shaykhat. Ils acquièrent de ce fait le droit de lever pour leur propre compte et par leurs propres moyens ce qui est dû à l'Etat. La *jizyâ* en fait partie. 'Amur bin Mûsâ bin Jlûd et Ali bin Thâbit par exemple achètent leur charge du Dîwân de Tripoli pour 6000ô piastres[2]. Ce droit de shaykhat ne permet pas, cependant, de dégager le montant de la *jizyâ*.

Aucun document ne permet de savoir, cependant, comment cette somme est répartie entre les sujets insulaires concernés. Nous supposons que comme ahl jirba payent, à l'époque, leur dû (matâlib), les Juifs payent aussi la *jizya* au makhzen. *Jizyâ* et *matâlib* sont perçues, sans doute, directement pour la caisse du Shaykh de l'île. En tout cas, dans l'état actuel de notre documentation rien de tout celà ne permet

(1) Voir, Meyer P. A., 1986.
(2) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 18.

d'estimer l'effectif de la population juive insulaire à partir de la *jizya* durant la période du shaykhat.

En revanche, durant la période caïdale qui lui succède, les registres fiscaux permettent de connaître le montant de la *jizyâ*. En 1743-45, au temps du Caïd Ja'far bin Khidhr et Ali Pacha (1735-1756), elle est d'une valeur de 750 piastres. Mais comment cette somme est-t-elle répartie entre les membres de la communauté juive ? On ne peut, là aussi se prononcer sur cette question. Ce qui est remarquable c'est que le montant de la *jizya* est resté fixe après cette date et jusqu'au début du XIX[e] siècle. Ce qui montre qu'elle ne tient pas compte probablement de la dynamique démographique de la communauté. Comme la *jizya* perçue par les Ottomans en Turquie, celle de Djerba constitue une somme forfétaire qui pèse sur les Juifs régulièrement[1].

Sur la longue durée (époque pré moderne, moderne et coloniale), la dynamique de la population juive insulaire composée (Hara Kébira – Hara Sghira) ne peut être appréhendée qu'en rapport avec celle d'une population musulmane voisine elle-même partagée entre Ibadhites et Malékites essentiellement. Nous allons nous servir des listes fiscales relatives à la population de Djerba ou « *matâlib ahl jirba* » de la période précoloniale. Elles permettent de distinguer plusieurs catégories sociales dont les plus importantes sont les suivantes : Wahbiya, Mastâwa, deux branches de l'islam ibadhite d'un côté et Yahûd jirba, les dhimmi-s de l'autre.

Nous partons de l'idée du Pr. Mohamed Hédi Chérif, dans son étude sur les tribus tunisiennes au début du XVIII[e] siècle, selon laquelle, à juste titre d'ailleurs, qu'à cette époque, l'homme constitue la principale force de travail et de combat. Les inégalités démographiques sont à la base des différences de richesse et de puissance[2]. A partir de l'assiette fiscale, on peut avoir une idée approximative, du poids démographique de chaque catégorie sociale y compris celle des Juifs de Djerba.

Nous supposons que ces listes fiscales sont établies pendant des périodes de calmes démographiques. Nous faisons également abstraction de personnes qui ne sont pas concernées par l'impôt, soit des dispensés soit des indigents.

(1) Encyclopédie de l'Islam, article « jizyâ », nouvelle éd., T.
(2) Mohamed Hédi Chérif, 1976, p 298.

Ceci étant dit, on constate que le produit fiscal est payé dans sa totalité par « ahl jirba », composé des Wahbiya et Mastâwa. Ce sont ces deux catégories qui monopolisent presque la richesse de l'île. Leurs membres ont également le pouvoir dans l'île. C'est, en effet, dans leurs familles que sont recrutés les agents de l'organisation des 'azzâba-s, maîtres du territoire. Les Ibadhites, en plus du pouvoir et de la richesse, détiennent la majorité démographique. Ils sont, donc, les plus nombreux dans l'île.

Les mêmes registres fiscaux ne nous informent pas sur la population malékite et hanéfite d'al-sûq al-kabîr. La raison est que les uns sont exonérés pour être les alliés objectifs du pouvoir ottoman. Les autres font partie de la classe dirigeante politique et militaire du pays. L'absence de ces catégories sociales des listes fiscales reste fort éloquente. Elle traduit le privilège d'être non concernés par le produit fiscal des insulaires. Leur estimation démographique échappe donc à tout chercheur.

Une volonté des beys mouradites puis husseinites se manifeste à travers les encouragements et les exonérations fiscales accordées aux Malékites pour les renforcer et permettre à leur population d'augmenter face à celle des autochtones ibadhites. De l'intérieur, Ibrahîm Jumnî, peu après son installation à Djerba vers la fin de la période mouradite, incite ses partisans à se marier, moyen jugé indispensable pour rattraper le niveau de la démographie ibadhite[1].

En prenant l'exemple de l'année fiscale 1743- 1744, on constate à l'évidence, que la richesse des habitants à l'échelle de Djerba, est entre les mains des ibadhites. Au cours de cette année, la *majbâ* payée par al-Wahbiya est de l'ordre de 28862 piastres. Celle de Mastâwa est de 15062 piastres. En revanche, *jizyat yahûd jirba*, ne s'élève qu'à 750 piastres seulement[2]. Dans l'absolu, elle ne représente alors que moins de 2% de l'assiette fiscale payée par les Ibadhites. Malgré la nuance qu'on retient de l'adéquation entre la richesse et la démographie, on peut dire globalement que les Juifs sont minoritaires par rapport aux Ibadhites. Le statut de minorité implique des droits et des devoirs qui sont en rapport avec la situation de *dhimmi-s*. Il empêche toute participation aux institutions politiques.

Par ailleurs, à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, et surtout au courant du XIX[e] siècle, l'île est visitée par les voyageurs étrangers,

(1) Maqdîš M., 1988, t2, p 439.
(2) A. N., registre n° 42, de 1156-57 (= 1743-44), p 106-107.

Juifs et non juifs. Ceux-ci nous livrent des informations d'estimations démographiques. En 1835, en effet, l'évangéliste allemand Christian Ferdinand Ewald nous informe que Djerba compte 600 familles juives réparties entre Hara Kébira et Hara Sghira[1]. Environ moins de vingt ans après, en 1853, le voyageur J.-J. Benjamin II, juif roumain, avance le chiffre de 500 familles pour la Hara Kébira. Deged (ou Deghet ou Dîghit), en revanche, n'en compte que 50 seulement[2].

L'historien J. Ganiage a été le premier à avoir essayé de reconstituer et d'évaluer la population de la Tunisie à partir des registres fiscaux de la *majbâ*. Celle-ci est un impôt personnel institué en juillet 1856 par le Bey Mohamed (1855- 1859). Son montant de 36 piastres est présenté comme « *i'âna* » provisoire[3]. Cet impôt pèse sur tous les tunisiens mâles et pubères, à l'exception des habitants de Tunis, de Kairouan, Sousse, Sfax et Monastir, grandes villes assujetties à d'autres impositions[4].

J. Ganiage met en rapport le nombre de contribuables et la taille de la famille pour évaluer même approximativement la population juive de Djerba. Pour la famille juive traditionnelle, le droit hébraïque réglemente le statut personnel des Juifs tunisiens en général. Chaque famille tient à se donner une nombreuse progéniture. Le mari, la femme et les enfants issus de leur union ne constituent pas une entité autonome. Ils s'insèrent dans la famille élargie aux ascendants et aux collatéraux du mari. Ceci constitue une ressemblance fondamentale avec la structure de la famille musulmane[5].

Selon J. Ganiage, il existe un contribuable par famille de quatre personnes en moyenne. Il reprend, ainsi, une opinion très répandue à l'époque selon laquelle les contribuables représentent le quart de la population totale. Autrement dit, il a ainsi chiffré par extrapolation la population de l'île dans ses différentes composantes.

De là, J. Ganiage recense 118 imposables dans la Hara Kébira et 74 dans la Hara Sghira vers 1860. Ce pourrait correspondre selon lui à 300 habitants dans un village et 470 à 475 dans l'autre. Autrement dit et grossièrement, les juifs comptent moins de 800 habitants dans les deux

(1) Ewald Ch. F., 1991, p 94.
(2) P. Sebag, 1959, p 493.
(3) Hénia A., 1980, p 73.
(4) Ganiage J., 1966, p 858.
(5) Sebag P., 1967, p 113.

hara-s[1]. Selon le même auteur, Sousse, par exemple, à la même date, compte 1800 juifs.

A partir des estimations avancées par Christian Ferdinand Ewald en 1835 et par J J Benjamin II en 1853 et en tenant compte des évaluations de J Ganiage en 1860, on peut en déduire que malgré sa présence ancienne, la population juive est restée minoritaire à Djerba. Les Juifs ne constituent en 1860 que 3,5% de la population insulaire totale. Elle présente, en outre, une nette tendance à la baisse pendant le XIX[e] siècle. A l'échelle du pays, la communauté juive de l'île occupe la seconde place après celle de la ville de Tunis, capitale du royaume[2].

Deux facteurs ont été à l'origine de l'irrégularité du nombre de la population juive pendant la période précoloniale :

- premièrement, au cours du XIX[e] siècle, les juifs de Djerba, comme le reste de la population insulaire et de la Tunisie, souffrent des épidémies. On mentionne une épidémie que l'île connait en 1828- 1829. Elle est qualifiée de dévastatrice (*al wabâ' al-jârif*)[3]. En 1850, le choléra envahit la côte orientale de la Tunisie. Quelques années plus tard, en 1856, le choléra reparaît dans l'île en provenance de Tripoli. A Tunis, l'épidémie frappe d'abord les Juifs puis les Musulmans[4]. Pendant cette période, et selon les voyageurs auxquels on se réfère, la majorité des Juifs insulaires est aussi vulnérable et à faible immunité par rapport à leurs homologues de Tunis. La pauvreté et parfois l'extrême pauvreté des membres de la communauté insulaire est jugée visible[5].

- deuxièmement, l'émigration est certes structurelle à Djerba. Cependant, lorsque l'île perd son statut de Shaykhat et acquière le statut de Caïdat, beaucoup de Juifs, comme beaucoup d'Ibadhites quittent l'île[6]. Pour les Juifs, l'émigration, à l'époque a constitué une partie

(1) J. Ganiage, 1966, p 875.
(2) Ben Rjeb R., 2003, p 85.
(3) Mohamed Abou Ras, 1960, p 127-129.
(4) Valensi L., 1969, p 1559.
(5) Ewald Ch. F., 1991, p 94.
(6) Au cours de l'année 1160 H (= 1747) par exemple, à la suite des évènements ayant lieu à la mosquée Tajdâyit, pendant la période du caïdat de Ja'far bîn Khidhr, nombreux notables et shaykh-s de religion et de 'îlm ibadhites ont quitté Djerba pour des raisons politiques pour trouver refuge au Jabal Naffûsa, dans la Tripolitaine. Voir Anonyme, majmû'at fatâwâ wâ 'ahdâth târîkhiyyâ waqa'at fî jirba, manuscrit à la bibliothèque privée al-Barûniyyâ, al-Hashân Djerba, s.d.

intégrante d'une stratégie beaucoup plus complexe (sur laquelle nous reviendrons).

Jusqu'à la colonisation, les Juifs de Djerba sont répartis entre deux villages à population numériquement très inégale. Le foyer juif le plus important des deux est le village de Hara Kébira. Il a toujours dépassé le cap des 55% des habitants juifs insulaires. La population de Hara Sghira bien que plus ancienne n'atteint jamais le niveau de population de Hara Kébira.

En revanche, en ce qui concerne Hara Kébira, comme son nom l'indique, elle est dès le départ, numériquement plus importante que Dîghet et elle continue à la devancer encore au XVI^{e} siècle. De surcroît, les Juifs de la grande *hara* sont numériquement égaux ou supérieurs que Hûmit Tawrît peuplée de malékites et de hanéfites. En définitive, pour une population juive dîghtî faible correspond une population ibadhite voisine élevée. En revanche, pour une population juive de Hara Kébira élevée correspond une population malékite et hanéfite faible.

Les données fournies par les recensements sont relativement récentes mais plus précises. Le premier recensement a lieu en Tunisie en 1921. Se succèdent ensuite les recensements de 1926, 1931, 1936, 1946 et 1956. Jusqu'à la fin de cette période, plusieurs dénombrements de la population indigène ont eu lieu. Ils distinguent deux catégories de recensés, les Musulmans d'un côté et les Israélites de l'autre.

Pendant la période coloniale, la zone communale qui comprend *al-sûq*, Hara Kébira et Hara Sghira c'est à dire l'actuel Houmt Souk, est en 1921 par exemple majoritairement juive avec 257 musulmans et 3779 israélites sur une population communale de 4036 habitants. Alors que la population ibadhite majoritaire dans l'île se trouve dispersée en dehors de la zone communale. A cette même date, la population totale de l'île est de l'ordre de 47000 habitants environ[1].

Par rapport à l'estimation de 1860, nous assistons en 1921, à une augmentation importante de la population juive par comparaison à la population musulmane. La communauté juive continue d'augmenter d'une manière plus ou moins régulière jusqu'en 1946, date à laquelle elle atteint son point culminant. Le régime du protectorat a été favorable aux Juifs. Il n'a pas empêché leur arrivée sur l'île. A l'époque, celle-ci a constitué ainsi, un pôle d'attraction pour un certain nombre de familles

(1) Dénombrement de 1921, 1922, p 62-63.

juives originaires principalement de l'Italie. Le pouvoir colonial leur accorde toute la liberté. Certains s'engagent dans l'industrie locale comme les Pariente[1]. D'autres participent à l'administration coloniale, des finances, à la municipalité, etc.

Au cours de la période coloniale, se constitue à Houmt Souk, chef lieu de l'île, un nouveau foyer embryonnaire juif composé de quelques familles. Il évolue pour arriver à son point culminant en 1931 pour baisser après cette date sans jamais disparaître totalement jusqu'à nos jours (voir tableau n° 2). La baisse précoce du nombre des Juifs de Houmt Souk peut être expliquée, par les conséquences de la grande crise économique de 1929 et s'ajoutent aux facteurs déjà vus précédemment.

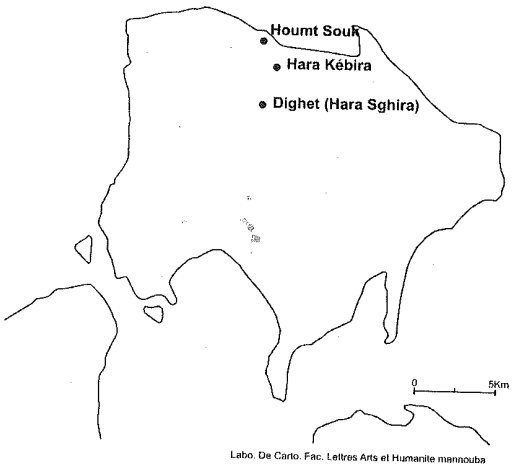
En 1956, la population juive de Djerba, ne compte que 2700 habitants seulement, nombre qu'elle n'atteint plus jamais. Plusieurs facteurs contribuent à l'explication de cette décroissance. Nous assistons, en effet, à un mouvement d'émigration juive suite à l'expérience que les Juifs ont vécu pendant la seconde guerre mondiale. Les forces de l'axe (Allemands et Italiens) présentes à Djerba entre 1942 et 1943, leur ont imposé la livraison de cinquante kilos d'or[2]. A la suite de la fondation de l'Etat d'Israël en 1948, une émigration définitive a ralenti la croissance de la communauté juive insulaire. Le mouvement d'émigration a eu lieu en plus de la direction vers Israël, vers Tunis et surtout vers la France. De surcroît, l'indépendance de la Tunisie n'a pas été toujours perçue d'une manière favorable par les Juifs[3]. Elle a accéléré davantage le même mouvement.

Somme toute, dans l'état actuel de notre documentation, une étude démographique relative aux Juifs de Djerba, avant la période coloniale, ne peut s'appuyer que sur très peu de preuves ou d'indices statistiques tangibles. Cependant, les registres fiscaux et les récits légendaires des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles permettent d'affirmer au moins deux vérités. La première est que la communauté juive insulaire constitue une minorité démographique et ethnique. Elle est reconnaissable dans le statut de *dhimmi* de chacun de ses membres. La deuxième est qu'elle a vécu, sur la longue durée, une dynamique de part son accroissement naturel et un apport extérieur. Cette dynamique s'observe aussi par rapport à l'accroissement du milieu environnant musulman.

(1) A Brulard, 1982, p 50.
(2) Archives nationales de Tunisie, série SG2, C 143, doc 66 du 26 mars 1943.
(3) Il faut lire à ce propos, Memmi Albert, 2006.

Nous proposons d'aborder dans les paragraphes qui suivent le lien social ou la dynamique relationnelle entre la minorité juive de Hara Sghira et son milieu voisin et environnant constitué de Musulmans ibadhites. Certains historiens ont qualifié ce lien de « symbiose judéo-ibadhite » que d'autres régions similaires comme O. Mzab ont connu.

Carte de l'évolution du peuplement juif à Djerba



Période antique, aucune présence juive.
Dighet, premier foyer juif à partir du XI siècle environ.
Hara Kébira, deuxième foyer juif à partir du XIV siècle environ.
Houmt Souk, quelques familles juives à partir de la période coloniale.

Tableau 1:

Evolution des populations musulmane et juive à Djerba - 1860 – 1956

	1860		1921		1926		1931		1936		1946		1956	
	Nombre	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%
POPULATION MUSULMANE	21200	96.4	42795	91.8	41443	91.5	43841	91.4	47118	92.0	55006	92.8	59754	95.7
POPULATION JUIVE	800	3.6	3800	8.2	3832	8.5	4128	8.6	4109	8.0	4294	7.2	2691	4.3
POPULATION TOTALE	22000	100	46595	100	45275	100	47969	100	51227	100	59300	100	62446	100

Sources :
Jean Ganiage, 1966, p : 875
Dénombrement 1921, 1922.
Dénombrement de 1926, 1926.
Dénombrement de 1931, 1932.
Dénombrement de 1936, 1937.
Recensement de 1956.

Tableau 2:

Evolution de la population des communautés juives de Djerba - 1860 - 1956

	1860		1921		1926		1931		1936		1956		1956	
	Nombre	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%	*Nombre*	%
DJERBA	-		89	2.30	90	2.30	131	3.2	96	2.3	88	3.3	59754	95.7
DJERBA SGHIRA	300	39.0	1503	39.80	1580	41.30	1656	40.4	1650	40.2	756	28.2	2691	4.3
DJERBA KÉBIRA	470	61.0	2187	57.90	2158	56.40	2311	56.4	2363	57.5	1840	68.5	62446	100
TOTAL POPULATION JUIVE	770	100	3777	100	3828	100	4098	100	4109	100	2684	100		

Sources :
Jean Ganiage, 1966, p.: 875
Dénombrement de 1921, 1922.
Dénombrement de 1926, 1926.
Dénombrement de 1931, 1932.
Dénombrement de 1936, 1937
Recensement de 1956.

3. 4 Dightî-s : espace et temps

Nous étudions, dans le présent paragraphe, Dîghet qui constitue l'espace de vie des premiers juifs de Djerba, les Dîghtî-s. La question que nous commençons par poser est la suivante : comment se présente-il cet espace et quelles sont ses principaux traits caractéristiques ?

1. 3 Dighet, identité d'un espace juif

Confronté à l'étude de l'espace juif de Dîghet, l'historien est appelé à distinguer le discours -mythique- de l'espace réel et l'espace –réel- du discours légendaire. Il faut faire un double travail : saisir d'abord la construction identitaire qui a trait à l'espace de la *hara*. Les Juifs dîghtî-s veulent, en effet, en faire un espace sacré associé à des références et des repères religieux. Comprendre ensuite l'espace de la « *hara* » en tant qu'un espace de vie remplissant les différentes fonctions profanes et répondant aux besoins quotidiens des habitants.

Dîghet a connu dans son histoire trois temps bien distincts reconnaissables par le nom de la localité. Dans un premier temps, la « *hara* » porte le nom de Dîghet. Le mot hara désigne, dans le vocabulaire local, l'ensemble de l'habitat groupé juif. On rencontre ce même nom ailleurs comme à Tunis ou encore dans les villes de la province tripolitaine voire plus loin encore, au Caire[1]. A Djerba, le toponyme de Dîghet correspond à une localité des anciens juifs insulaires du même nom. On ignore sa signification étymologique. Il est en usage exclusif pendant la période judéo-ibadhite qui s'étend jusqu'à la fin du XIV[e] siècle.

Dans un deuxième temps, Dighet est plus connu sous le nom de Hara Sghira par opposition à Hara Kébira. Cependant, le nom originel de Dîghet passe au second plan sans jamais se perdre. Le troisième temps prend son effet à partir de juin 1975. Le village est désormais connu sous le nom de « al-Riyâdh ». Ce segment de son histoire est en rapport avec la Tunisie indépendante. Il relève de l'histoire immédiate (qui ne nous intéresse pas dans le présent travail).

Hara Sghira se situe actuellement sur la route de Houmt Souk El Kantara, à quelques kilomètres du chef-lieu de l'île, plus loin du littoral

(1) Les habitants de Tripoli désignent le quartier juif par le vocable « hâra », au Maroc, en revanche, on l'appelle « mallâh » et à Oran « derb ». Le terme de « hâra » a été souvent accompagné du substantif « yahûd » (juif). Voir, Lafi N., 2002, p 49.

que son homologue Hara Kébira[1]. L'ancienne Dîghet constitue avec Hara Kébira et Houmt Souk les seuls exemples d'habitats groupés dans l'île. Pendant et avant la période moderne, la règle a été l'habitat dispersé[2]. Cependant, contrairement aux autres (foyers groupés), l'évolution historique a fait aussi que la morphologie urbaine de Hara Sghira se présente comme un espace éclaté. A ce titre, elle est constituée, en effet, du village proprement dit et, loin de lui, à quelque distance, du complexe de la « Ghriba » (sur lequel nous reviendrons).

Dîghet constitue un espace géographique qui est perçu par les acteurs sociaux, à travers le temps de différentes manières. Cela trouve justification dans plus d'une signification au mot de Dighet. Mohamed Abou Ras, chroniqueur jerbien de la fin du XVIII[e] siècle, affilié de part sa pensée au makhzen et converti au malékisme, l'assimile à une « *hûma* » du nom de Banî Dîghet. Dans la langue arabe, le préfixe « *banî* » veut dire le lien de parenté et l'appartenance ethnique des habitants. Selon le même chroniqueur, le quartier « *al- hûma* » en question fait partie du district (*qism*) de Banî Yadîs qui regroupe au total neuf districts[3]. Il l'assimile aussi à une ancienne ville. Il ne reste de cette ville qu'un fort en ruine situé sur une colline. Ainsi, elle constitue l'une des villes antiques citées par l'auteur comme Haribus, Henchir al-ghûla, etc.[4]

Dans le même sens, Salem Ben Yakoub, shaykh et historien des Ibadhites de Djerba du siècle dernier, considère Banî Dîghet comme l'une des villes romaines de l'île. Il la cite au sixième rang après Meninx, Haribus, etc.[5]. Selon lui aussi, elle renvoie à la colonisation de l'antiquité romaine dans l'île.[6] Le passage de Dîghet d'une localité romaine à une autre juive a eu lieu par la volonté des Ibadhites. L'action s'entend comme une revanche sur la domination et sur l'oppression des colons de l'antiquité romaine. Les Ibadhites retrouvent, alors, le sentiment d'une souveraineté retrouvée en disposant du territoire de leurs ancêtres. Mohamed Abou Ras et Laurent-Chat, auteurs non antiquisants, de leur côté, confirment l'histoire romaine de la ville. Ils constatent que de Banî Dîghet, il ne reste plus que les ruines de son fort situé sur une colline et entouré d'un fossé[7].

(1) Figure n°1, p 32.
(2) Tlatli S. E., 1975, p 34.
(3) Mohamed Abou Ras, 1960, p 84-85.
(4) Mohamed Abou Ras, 1960, p 78..
(5) Ben Yakoub Salem, 1986, p 34.
(6) Tissot Charles, 1982, pp 15-24.
(7) Laurent-Chat, sd, p 8 ; Mohamed Abou Ras, 1960, p 78

Sâlem Bîn Yâqûb situe la ville de Banî Dighet entre le quartier de Taghdîmis et celui de Wâligh, à l'ouest de la route goudronnée actuelle. Il laisse entendre que ladite ville est passée de la période préislamique, romano byzantine, à la période islamique. Elle a gardé, en effet, les traces d'une mosquée située au Sud. Elle est connue sous le nom de la mosquée de la ville « *masjid al-madîna* ». Elle comprend aussi une cave au milieu de roches sculptées en plus d'une forteresse située sur une colline[1].

Youssef Ben Sassi, professeur de langue arabe trouve, de son côté, au mot dîghet un sens berbère. En effet, selon lui, l'étymologie du mot est berbère composée d'un préfixe « *dî* », un démonstratif et « *ghit* » qui signifie la cendre[2]. Ainsi, l'appellation renvoie simplement à une des localités antiques des berbères de l'île. D'ailleurs, dans les mots arabes courants en usage à Djerba ou ailleurs dans la région, on trouve, en effet, beaucoup de ces mots qui sont d'origine et de résonance berbères comme tawrît, etc.

Nous n'avons jamais rencontré le mot Dîghet ni la *nisba* de Dîghtî-s relative aux habitants de Dîghet dans nos sources. Néanmoins, pour certains historiens juifs, en revanche, on le trouve mentionné dans certains actes officiels de la « communauté de Deghet ». D'autre part, les érudits de l'agglomération lui donnent le nom de Deghet[3]. Bref, le mot « Delet », altération de l'hébreu *delet*, signifie littéralement la porte. Celle-ci rappelle la porte du Temple de Salomon détruit[4]. On la trouve, selon les légendes juives locales, réemployée dans la construction de la « Ghriba ».

Pour ce qui nous concerne, si un rapport existe entre le mot Dîghet, appellation de la localité juive et le mot *delet* de l'hébreu, on ne peut l'entendre que dans un sens métaphorique. En général, une fois une porte existe, elle est faite pour ouvrir la voie à la circulation, dans notre cas il s'agit d'une migration d'hommes en l'occurrence des juifs chassés de leur espace d'origine, en difficultés ou en crise, vers un lieu refuge et d'espérance qui les accueille, il s'agit, dans ce cas, de Djerba. En tout cas, de notre point de vue, avant le XIV e siècle, aucun récit légendaire ayant un quelconque rapport avec le terme de Dighet en usage chez les

(1) S B. Yakoub, 1986, p 34
(2) Y B Sassi, 2000, 411 et sv.
(3) P. Sebag, 1959, p 495, cité dans Slouchz, l'île de Djerba, Dir. Tel Aviv, 1957 (en hébreu), p 88.
(4) T. U. Hnina, 1964, p 10

Juifs insulaires n'est encore produit (comme nous allons voir dans ce qui suit).

D'après ce qui précède, nous sommes persuadés que la localité de Dîghet semble être ancienne dans le sens où elle remonterait à la période antique. Pour les Ibadhites qui se considèrent comme les habitants de l'île « *ahl jirba* », donc autochtones par définition, la localité est prise pour un espace symbolique comme peut l'être n'importe quel autre espace. Après une période vécue sous la domination des forces extérieures, *ahl jirba* convertis à l'Islam ibadhite assignent Dîghet aux immigrants juifs à statut de *dhimmi*. Ils y trouvent l'expression de la maîtrise du territoire, forme de liberté et d'indépendance à l'époque islamique par rapport à des périodes précédentes.

Le choix de Dîghet comme lieu d'installation des Juifs devrait répondre à plusieurs considérations. Il y a d'abord, une considération de sécurité. En effet, les Ibadhites se soucient d'éloigner les Juifs des dangers extérieurs et d'assurer leur sécurité dont ils sont responsables. Les premiers immigrants Juifs ont en effet acquis le statut de *dhimmi*. A ce titre contre l'impôt de la *jizya*, leur protection et leur sécurité incombent aux Ibadhites, les maitres de l'île[1].

D'ailleurs, la sécurité des Dîghtî-s y est le plus souvent, prise en charge jusqu'au XVIII[e] siècle par la communauté Wahbiya, la plus puissante des deux branches de l'ibadhiya. En effet, nous avons pu vérifier la puissance des Wahbiya-s par rapport à Mastâwa entre 1212-13 et 1559. Nous avons recensé, au cours de cette période de trois siècles et demi environ, sept conflits qui ont opposé les deux protagonistes. Au moins trois de ces conflits ont été gagnés par les Wahbiya sur quatre dont les résultats militaires sont connus ; un seul de ces conflits est gagné par Mastâwa[2]. Il n'est pas un hasard, dans ces conditions, de voir les Wahbiya occuper l'institution du Shaykhat de Djerba la plupart du temps de cette longue période.

A ce même propos, il s'avère qu'il y a aussi une considération politique. En effet, Dîghet est aussi assigné aux Juifs parce que la localité se trouve à proximité de Gâr Majmâj, lieu de réunions et centre politique où les premiers ulémas des ibadhites ont fondé l'organisation des *'Azzâba*-s aux conditions locales de l'île[3]. Ladite organisation

(1) Djaabiri, F, 1975, p 162.
(2) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 105-113.
(3) Djaabiri, F, 1975, p 168.

apparaît, dans plusieurs contextes, plus puissante localement que le pouvoir central dont dépend l'île[1].

En outre, Dîghet s'est formée sous l'effet d'un double impératif. On aura l'occasion de revenir sur les raisons économiques lui afférent. A l'époque, celles-ci se manifestent à travers les besoins des menzel-s ibadhites en « métiers juifs ». L'impératif politique des *'Azzâba*-s d'assigner les Dightî-s à résidence à la *hara* revient lui-même aux raisons économiques évoquées.

Du côté des Juifs eux-mêmes, Dîghet s'est formée sous plusieurs contraintes. Ses habitants, dans leur environnement différent, sont à la recherche d'une certaine liberté. Pour ce faire, ils se regroupent dans une seule localité afin de trouver aussi leur épanouissement. Autrement dit, cette liberté des Dîghtî-s ne peut s'entendre que dans le respect d'une ségrégation avec les Musulmans ibadhites. Tout se passe comme si les Dîghtî-s ont eu besoin de s'agglutiner entre eux pour vivre en vase clos.

C'est dans ces nombreuses et diverses conditions que Dîghet remplit sa fonction première de lieu d'habitations. Selon Donio, les demeures des Dîghtî-s comme leurs homologues de Hara Kébira répondent aux mêmes conditions naturelles de la région que les maisons des Musulmans. Elles ne se distinguent pas de ce point de vue les unes des autres. C'est donc l'identité ethno religieuse des habitants qui fait essentiellement la singularité des petites demeures des Dîghtî-s, de leurs ruelles étroites, de leurs synagogues, etc.

D'habitude, ce qui constitue le centre de la communauté villageoise, c'est la synagogue, la plus vieille institution du judaïsme comme la mosquée constitue le centre spirituel de la cité musulmane. C'est la synagogue, en effet, qui attire d'habitude, au cœur de la *hara*, *sûq*-s, écoles talmudiques, échoppes de commerçants et d'artisans juifs répondant aux besoins religieux et économiques de ses habitants[2].

Or nous savons qu'à l'époque moderne, les demeures des Dîghtî-s se trouvent construites autour de deux synagogues au moins : la synagogue de Yashivat Hokohamin et la synagogue de Sheba[3]. Cependant, nous ignorons exactement la date de construction de ces deux synagogues.

(1) De ces exemples, on peut citer l'année 1007 H (1598-99), au temps du Shaykhat de Sa'îd Ben Jalloud, etc. Voir à ce propos Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 12, 26.
(2) J Rivault, 1963, p5.
(3) Avec salle de prière et cour entourée de portiques dont les arcs s'appuient sur des colonnes de type turc avec aussi une citerne. A Saadaoui, 1999, p189.

Le Pr. Ahmed Saadaoui suppose que la majorité des sanctuaires de l'île de Djerba remontent aux XVII e, XVIII e et XIX e siècles, « période de prospérité et de renouveau du judaïsme djerbien »[1].

Dans l'état actuel de notre documentation, il est difficile de savoir si les Dîghtî-s ont obtenu une synagogue au moment de leur installation dans l'île ou si sa construction a eu lieu plus tard. Cependant, nous savons que les malékites au titre de « ghurabâ-s » ont eu, dès leur installation à Djerba, droit à un lieu de culte qui est « *masjid Tâwrit* »[2]. Nous supposons que la même mesure est appliquée aux Juifs. D'ailleurs au Mzab, cette autre région ibadhite, et conformément aux règles de la *dhimma*, les Juifs ont obtenu le droit de construire une synagogue dès leur installation. Cette situation y est restée en vigueur d'ailleurs jusqu'à la fin du XIX e siècle pour voir les Juifs obtenir une seconde synagogue[3].

Au final, la même tolérance qui s'est exprimée au Mzab à l'égard des Juifs semble se rencontrer à Djerba et chez les Ibadhites en général. D'ailleurs historiquement, l'installation de la communauté juive insulaire est bien antérieure à son homologue du Mzab ce qui laisse entendre que ce sont les Mozabites qui ont fait de même et non l'inverse[4].

C'est probablement, la synagogue en question qui a permis aux Dîghtî-s de construire tout au tour leurs demeures. Les synagogues de Dîghet, comme ailleurs, sont, à la fois des maisons de prières, d'études et de réunions qui ont constitué le siège de l'administration des affaires sociales et religieuses de la cité[5]. Les Juifs ont construit leurs demeures comme font les Musulmans et les Chrétiens autour de ces maisons de prières comme s'ils sentent le besoin de se grouper entre eux, autour de ces synagogues.

Par ailleurs, à propos des pays d'origines des Dîghtî-s nous ne disposons d'aucune documentation écrite ni d'aucun patrimoine juif qui peut nous éclairer sur la question. En dehors des récits légendaires sur lesquels nous avancerons des hypothèses de lecture, aucun document ne permet de donner une indication ni un signe tangible sur l'origine

(1) A Saadaoui, 1999, p188.
(2) Bibliothèque nationale, manuscrit n° 4854, 2t, sd.
(3) Pessah Shinar, 1982, p 93.
(4) Selon une tradition ibadhite, les premières familles juives furent amenées à Gardaïa sur une invitation des Mzabites, par un ibadhite de Djerba, 'Ammi Sa'îd au XII e siècle. Voir, pessah Shinar, 1982, p 88.
(5) M Eisenbeth, 1952, p 132.

ou la provenance des Dîghtî-s. Déterminer donc les origines historiques des Dightî-s devient pour l'historien une vaine besogne.

En effet, dans l'état actuel de notre documentation, il est difficile de savoir comment la population de Dîghet s'est-elle formée[1], quelle est l'origine et la provenance des familles qui la composent[2]. Ce n'est pas un hasard que Cazès D., le premier à avoir rédigé un essai sur l'histoire des Israëlites de Tunisie, pense, à juste titre d'ailleurs, que les groupes que les hasards de l'émigration ont mis ensemble se sont, petit à petit, constituéés en tribus et en familles en se donnant pour chef le plus puissant et le plus apte d'entre eux[3].

Cependant, plusieurs documents de la Geniza montrent l'ancrage du judaïsme à Djerba à partir du XII e et XIII e siècle. Désormais, l'île est prise pour un pays d'origine pour les juifs qui s'y installent et pour leurs coreligionnaires dispersés avec la diaspora ibadhite dans les pays d'accueil autour de la Méditerranée. Ces documents emploient d'un côté l'expression de juifs de Djerba (the jews of Djerba[4]) ou communauté juive de Djerba (Jewish community of Djerba, Tunisia[5]). De l'autre côté, ils utilisent l'expression « l'homme de Djerba » (a man from the island of Djerba[6]) ou le qualificatif de Zerbi, etc. Par conséquent, le juif de Djerba se définit du côté de son ethnicité par son appartenance à l'île. Il semble que c'est la preuve que depuis déjà ladite période, le judaïsme est, en quelque sorte, adapté et approprié dans la société locale à islam ibadhite dominant.

(1) Dans le contexte du XI e siècle, N Jalloul nous informe que les Juifs de la ville sainte de Kairouan ont été accueillis dans les communautés de plusieurs lieux du littoral et de l'intérieur du Maghreb comme Mahdia Sousse, Gabès, Bougie, Tlemcen et de la Qal'â des Banu Hammad. Il est probable que Djerba a attiré aussi ce mouvement de population. Neji Jalloul, 2003, p 104.
(2) Le dénombrement de la population de 1931 par exemple nous fait savoir qu'à Hara Sghira 5 juifs ont été recensés au titre de personnes de nationalités étrangères. En 1936, il n'y en a que 2 seulement. Ceci donne à penser que la communauté dightî ne s'est pas construite au cours de son histoire, à partir d'un flux migratoire massif et instantané en provenance d'une seule et même région. Elle n'est pas restée à aucun moment ensuite fermée sur les flux des juifs de l'extérieur. Dénombrement de 1931, p 27 et dénombrement de 1936, p 27.
(3) Cazès, D., 1889, p 30
(4) Goitein S. D., 1983, p 195.
(5) Goitein S. D., 1983, p 252.
(6) Goitein S. D., 1978, p 117.

Cependant, la question que l'historien est en droit de se poser est la suivante : comment les Dîghtî-s se reconnaissent-ils de l'intérieur dans l'espace qui leur est assigné par les Ibadhites ? Et comment sont-ils reconnus dans le même espace de l'extérieur ?

Pendant la période de l'installation des Dîghtî-s à Djerba qui va jusqu'au XIV^{e} siècle environ, les identités des différentes communautés composant la population de l'île sont produites à des vitesses différentes. D'ailleurs, dans leur réalité, les identités minoritaires (juive, ghuraba, etc.) se mesurent à l'évidence par rapport à celle des Ibadhites, détenteurs du pouvoir local.

Par ailleurs, on constate du côté des Ibadhites que cette période est très productive de savoir, de *'ilm*, aussi de *'ulamâ*-s et enfin en lieux religieux et d'enseignement. Il s'agit d'un mouvement local qui prolonge celui de l'école de Bassora, en Iraq, fondé par *al-Imâm* Jâbir Ibn Zayd décédé en 93 H (= 711-712) et enchaîné ensuite par son successeur Abî 'Ubayda (décédé en 145 H/ 762-763) et par « *al-majâlis al-'ilmiyyâ* »[1]. L'oeuvre produite par les 'Ulamâ-s de Djerba est née à Gâr Majmâj et à *al-Jâma' al-kabîr* fondé par Abû Miswir al-Yahrâsnî. Jusqu'au XIII e et XIV e siècle, l'île a connu d'éminents shaykh-s de *'ilm* ibadhite. Ils tracent une ligne de conduite « *sîrâ* » pour leurs contemporains et les générations à venir.

La production culturelle des Ibadhites a donné lieu à une mémoire de référence. Au XIX^{e} siècle, dans une épître relative aux hommes de science de Djerba, Shaykh Sa'îd bin Ta'ârît[2] évoque la bonne conduite d'une famille, Awlâd Abû Miswir (descendants du fondateur de la famille). Pour lui, ses membres devancent les autres shaykh-s du *'ilm* du pays. Ils continuent à incarner la *baraka*, encore de son temps.

Phénomène remarquable, c'est que face à ce mouvement de culture, de *'ilm* et de mémoire des Ibadhites, les Dîghtî-s comme les ghurabâ-s d'ailleurs, ne produisent à la même période aucune mémoire communautaire. Ils sont réduits à une somme d'individus sans plus. En effet, concernant les malékites, *masjîd Tawrît* que nos sources mentionnent comme le seul lieu de culte à *sûq jirba*, est encore aujourd'hui sans mémoire. D'ailleurs, à partir de la fin de la période mouradite, il prend, semble-t-il le nom de Sîdî Brahîm al-Châfrif (certainement par opposition à Sîdî Ibrâhîm al-Jumnî). Même *jâma' al-*

(1) Djaabiri F., 1985, p 2 (tiré à part).

(2) Saîd Ben Taarît, manuscrit, Bibliothèque privée al-Bârouni, Hachen, Djerba, sd.

ghurabâ qui voit le jour au XIV^{e} siècle ne commence à devenir lieu de mémoire qu'avec les Ottomans au XVI^{e} siècle[1].

Pour la même époque, parallèlement au travail culturel soutenu de leurs hommes de religion, les Ibadhites ont cherché à produire un vide mémoriel associé aux lieux aussi bien juifs *dhimmi* que malékites (ghurabâ-s). A l'époque, pour eux, si une mémoire malékite existe, elle est ailleurs où sont présents des malékites. Cependant, dans l'île, il n'existe que des ibadhites dont dépendent le système et l'organisation locales. Si des malékites y vivent, c'est à titre d'étrangers « *ghuraba*-s » pas à titre de malékites. Au final, pour eux, il ne doit pas y exister d'autre mémoire même pas celle de Juifs *dhimmi*.

Ainsi, il n'est pas un hasard de voir l'image des chroniqueurs arabes (en l'occurrence malékites) qualifier les Ibadhites insulaires, dans ces conditions, de « *kharijites* ». Le terme est fondamentalement politique. Il place les insulaires en situation de rupture, de séparation avec le pouvoir central et la société globale.

Par conséquent, du côté des Dîghtî-s, tous les récits légendaires que nous avons eu l'occasion de consulter et sur lesquels nous avons formulé une interprétation ne remontent pas à cette période. Ils s'inscrivent, à notre avis, dans d'autres temporalités. Ils concernent des périodes ultérieures sur lesquelles nous reviendrons[2].

L'absence de mémoire chez les Juifs (comme chez les *ghurabâ*) donne à constater que les Dîghtî-s s'identifient désormais par leur seule appartenance à Dîghet devenue pour eux le second label après leur

(1) Ibn Najî (prédicateur et cadhi) nous a laissé un texte fort éloquent dans ce sens. Il dit (en arabe) :

قدمت قاضيا وخطيبا بجزيرة جربة، فأقمت بها ثلاثة أعوام وخمسة أشهر في زمن السلطان أبي العباس أحمد الحفصي : 772ـ 796 هـ (1370ـ 1394 م) ... وإنما ذكرت جربة للأنها اول ولاية وليتها، فكنت في غاية ما يكون من الإشفاق والخوف على نفسي، ولا نجد فيها من نشاركه في أمرنا لأن أهلها خوارج ولهم مذهب لنفسهم. Cité in F.Djaabiri, 1975, p 275

(2) Ce n'est pas un hasard que lorsqu'un jour j'ai demandé au Pr. F. Djaabiri (éminent Shaykh de la communauté ibadhite de Djerba et enseignant-chercheur de civilisation arabe à la Faculté de 9 avril à Tunis) si je pouvais avoir des informations « *akhbâr-s* » relatives aux Juifs insulaires à partir de sources ibadhites, il m'a répondu que entre Ibadhites et Juifs il y a toujours eu comme un genre d'accord tacite pour que les uns ne disent rien des autres et réciproquement. Sur le moment, j'ai trouvé la remarque intéressante mais je ne lui ai pas trouvé d'explication. Or, en fait, Pr. Djaabiri, chercheur et acteur social à la fois fait comme s'il s'est arrêté sur une mémoire-référence relative à un temps d'apogée où les Ibadhites ont été les maîtres de l'île.

judaïsme. Dans cette appartenance, on peut distinguer deux niveaux. D'abord sur le terrain, la localité juive devient reconnaissable de l'intérieur par exemple par sa synagogue, les façades de ses habitations et de l'extérieur par son habitat groupé. De surcroît, de l'intérieur comme de l'extérieur, les Dîghtî-s s'identifient et se reconnaissent aussi par leurs « métiers juifs ».

Une lettre de Maïmonide envoyée à son fils Abraham, à l'origine écrite en hébreu, constitue un document historique très important pour pouvoir apprécier les Dîghtî-s dans leur milieu islamique insulaire. Elle est traduite en langue française par L. Valensi et A. L. Udovitch[1]. Cette lettre dit ce qui suit :

« Sois averti aussi sur certaines gens qui vivent dans la région occidentale appelée al-Zerbi qui désigne des localités des pays de Barbarie, car ils sont stupides et rudes. Tu devras toujours être extêmement réservé à l'égard de ceux qui vivent entre Tunis et Alexandrie, car ils me paraissent plus stupides que les autres hommes, malgré la force de leurs convictions religieuses. Dieu m'est témoin et juge qu'ils me paraissent semblables aux Karaïtes qui récusent la loi orale. La clarté d'esprit leur fait totalement défaut, qu'il s'agisse de traiter de la Bible et du Talmud ou d'exposer des aggadot et halakhot. Certains d'entre eux sont juges, mais leurs croyances et leurs actes en matière d'impureté rituelle sont ceux des enfants de l'abomination, qui sont une nation parmi les nations qui séjournent dans les terres des Ismaélites. Ils se refusent à voir la femme rituellement impure, ne regardent pas son visage ni ses vêtements, ne lui parlent pas et ne foulent pas le sol sur lequel elle a posé le pied. Ils ne mangent pas la partie postérieure de l'animal. Et on pourrait raconter beaucoup d'autres histoires, et encore plus longues, sur eux, sur leurs coutumes et sur leurs pratiques ».[2]

Cette lettre de Maïmonide est identifiable beaucoup plus comme une relation de voyage, voire comme un discours destiné à d'autres usagers qu'à la personne de son fils Abraham. De ce fait, elle n'est pas restée lettre morte ou une correspondance privée et strictement familiale. La raison familiale de sa production se trouve, en effet, mélangée à d'autres considérations culturelles, politiques, sociales, etc. La lettre nous révèle la description et la représentation que l'auteur se fait des

(1) Entre la traduction de D. Cazès d'un côté et L. Valensi et A. Udovitch de l'autre nous avons choisi la plus récente et que nous jugeons la mieux traduite.
(2) Valensi V et Udovtch A L, 1991, p 12. Voir D. Cazès, 1889, p 25.

habitants juifs de l'île. C'est une manière de produire un savoir relatif à cette communauté.

Ledit texte a été écrit à la fin du XII e siècle, c'est-à-dire après que l'auteur a fait escale, en 1165, à Djerba. Déjà depuis longtemps, l'île a sa place, dans le commerce de cabotage et le mouvement des hommes et trafic des marchandises entre l'Est et l'Ouest méditerranéens. Dans le contexte de l'époque, un problème épineux de cohabitation existe dans la région, en Andalousie entres Musulmans et royaumes chrétiens, au Maghreb entre plusieurs forces religieuses, tribales et politiques comme les Berbères et les Arabes, les mu'tazilites, les Ibadhites, les Hilâliens, les Hammâdides, les Zirides, les Normands et les Almohades, etc. [1]. L'intolérance est aussi ressentie avec une intensité plus ou moins la même par les Juifs face aux non- juifs et par les Juifs entre eux.

La lettre de Maïmonide est rédigée à partir de l'Egypte, c'est-à-dire après que l'auteur fait la traversée de la Mediterranée de l'Espagne et du Maroc à la Palestine et l'Egypte où il termine sa vie à Fostat en 1204. Au cours de cette traversée, il fait escale à Djerba. Le choix délibéré d'un tel itinéraire suppose que notre auteur a au préalable un avis favorable sur l'île et ses habitants juifs, voire aussi ibadhites.

On constate que l'intellectuel du judaïsme utilise le mot « al-Zirbi » pas pour désigner particulièrement Djerba et ses habitants juifs mais pour en faire une catégorie de gens. L'exemple de Djerba est édifiant pour ce corps de communautés réparties géographiquement dans toute la Barbarie allant, selon lui, de Tunis à Alexendrie, y compris dans les montagnes. Il les appelle « les enfants de l'abomination, cette nation entre les nations, qui séjournent dans les terres des Ismaélites ». L'expression désigne les Juifs vivant dans cette aire géographique où vivent des communautés musulmanes « schismatiques » du genre Ibadhites, Ismaélites, etc.

Maïmonide fait un parallèle entre les Juifs de Djerba et les Karaïtes, adhérents du Karaïsme. Il s'agit d'un courant du judaïsme. Le premier groupe karaïte connu est fondé au VIII e siècle, mais il est possible que des mouvements karaïtes moins importants l'aient précédé. Selon Maïmonide, ce qui fait la ressemblance entre al-Zerbi et ces Karaïtes, c'est leur appartenance à un judaïsme scripturaliste, car fondé sur la seule Miqra c'est-à-dire la Bible hébraïque et le refus de la loi orale[2].

(1) A. Laroui, 1970, p 162 et sv.
(2) L. Valensi, et A.l. Udovitch, 1991, p 12.

Le comportement des al-Zerbi-s, leur manière de dire et de faire à propos de la femme, leurs coutumes et leurs pratiques ont déterminé un mode d'appartenance à une communauté. De l'intérieur, cette « civilisation » a constitué pour eux un capital social, politique et culturel perçu et transmis comme tel. Elle a permis aux différentes générations juives de cohabiter avec leur milieu musulman ibadhite environnant. En s'appuyant sur les chroniques arabes[1], la comparison des deux milieux juif et ibadhite insulaires montre, à plusieurs égards, une grande ressemblance. Par ailleurs, Maïmonide ne dit pas un mot sur la période préislamique vécu par les Juifs à Djerba. Il n'évoque aucun de leurs biens communautaires de l'époque. Il fait comme si la présence des Juifs dans l'île est associée à ces Musulmans qui les avoisinent.

Parallèlement aux traits d'appartenance identitaire constituant des préjugés hautement défavorables, Maïmonide reconnaît à la communauté juive de Djerba, dès la fin du XII e siècle, voire avant, son capital d'avoir des rabbins-juges, dayyanim. Ils sont responsables de l'enseignement du Talmud et d'autres textes rabbiniques. Selon lui, leurs méthodes d'enseignement sont jugées non satisfaisantes.

Le capital social, politique et culturel de la communauté à laquelle Maïmonide revendique son appartenance et qui la démarque de la catégorie de l'al-Zerbi se définit par la modération des convictions religieuses qui ne sont pas sans rapport avec la loi orale juive. Ses traits sont responsables de la clarté d'esprit de ses membres. Maïmonide[2] est de ces Juifs originaires de Cordou, issus d'une longue et illustre lignée de rabbins et juges. Vers l'âge de 13 ans, lors de la prise de sa ville natale par les Almohades, il se trouve contraint à l'exil. Par ailleurs, il a vécu une liberté à l'égard de sa famille. La légende veut qu'il se soit brouillé avec son père. Dans son exercice de la médecine, son cabinet est ouvert à tous, juifs, chrétiens, musulmans, riches ou indigents. Politiquement, il travaille dans le cercle de la cour de Saladin. Selon Maïmonide, toute la pensée et les pratiques juives doivent permettre de s'inscrire dans le cercle du pouvoir politique en exercice pas en dehors de lui.

Au-delà de la représentation, le savoir de Maïmonide sur les Juifs de Djerba comprend des non-dits. On trouve, en effet, dans son discours l'imposante réalité d'un processus de déracinement des membres de la communauté qui se remarque par l'oubli de leur histoire des origines. Le déracinement renvoie à celui, non moins violent, de l'enracinement

(1) Al-Tijani, rihlat al-tijânî, al-Dar al-Arabiya lil-Kitâb, Tunis, 1981, p 123.
(2) Voir sur internet, le site Wikipédia Moïse Maïmonide.

dans un autre paysage que leur milieu originel à la fois géographique, social, culturel et politique.

Cette problématique du déracinement et de l'enracinement oblige les Dîghtî-s à se replacer, se repenser, voir se recréer par rapport à leur milieu d'accueil, ibadhite environnant. Le besoin de réadaptation des Dîghtî-s prévaut sur le dépaysement grâce à l'accueil et la sollicitation qu'ils trouvent auprès des Ibadhites. L'appartenance des Juifs à Dîghet s'accompagne de représentation qui répond à la quête d'une identité locale et qui s'oppose progressivement à « l'ailleurs » y compris à leur pays d'origine[1].

D'après la même lettre de Maïmonide[2] adressée à son fils Abraham, il apparaît que les Dîghti-s se trouvent déjà au XII e siècle occupés beaucoup plus par la construction d'une identité en rapport avec leur espace de Dîghet et du milieu ibadhite voisin que par autre préoccupation. Les dhimmi-s cherchent à s'adapter aux conditions du milieu local dominant. La jonction des identités dans ce genre de rapport de cohabitation des dhimmi-s laissent certains chercheurs juifs parler de « symbiose » entre deux communautés religieusement différentes[3]. Cela se fait à travers une territorialité qui se définit à partir d'un espace insulaire ibadhite englobant qui a le sens d'un espace contrôlé borné qui correspond à la logique d'un pouvoir local représenté par l'organisation des 'azzâba-s avec son authenticité interne et ses frontières externes[4].

Par ailleurs, certains chercheurs reconnaissent les Dîghtî-s dans une formation de « diaspora » juive comme le veut la mémoire orale actuelle. Or, les acteurs sociaux juifs insulaires ne se voient pas encore dans une construction diasporique dans le sens défini par le dictionnaire Robert (1985) : « dispersion à travers le monde antique des juifs exilés de leurs pays et, par extension dispersion d'une ethnie ou ensemble des membres dispersé d'une ethnie »[5]. Ils se qualifient, comme Goeiten l'a bien dit, de locaux, d'autochtones, bref de Zerbi.

Pour dire autrement, au cours de cette période fondatrice, rien ne donne à penser que les Dîghtî-s se placent dans un espace diasporique

(1) D'après la lettre de Maïmonide, on déduit un enracinement dans le milieu d'acceuil. Rien ne prouve, cependant, qu'il y a inéxistance de régions d'origine ou de provenance de nos Juifs. Autrement dit, ce qui n'est pas écrit ne veut pas dire nécessairement qu'il n'existe pas.
(2) Valensi et Udovitch, 1991, p 12.
(3) Pessah Shinar, 1982, p 81.
(4) Levy J., 1999, p 122.
(5) Bruneau Michel, 1994, p 5.

où ils vivent, avec une conscience d'appartenir à des communautés homologues dont les membres se supposent être exilés sous la contrainte de la Palestine[1]. Le discours de Maïmonide le confirme parfaitement et va dans le sens de l'absence de toute forme de revendication d'appartenance diasporique du moins pour ladite catégorie d'« al-Zerbi ». D'ailleurs, ni la Palestine ni Jérusalem n'ont existé encore dans leurs récits légendaires et leur discours. Aucune production légendaire des Dîghtî-s n'existe pour montrer, en effet, une forme de cohésion avec les essaims juifs de la « diaspora ». D'après la lettre de Maïmonide on peut constater que la mémoire des Dîghtî-s comme leur histoire sont encore en rupture avec la production et la reproduction du « grand mouvement diasporique » des Juifs.

L'horizon des juifs de Djerba en tant qu'acteurs sociaux, ne se situe pas encore à l'échelle d'une humanité marquée par les « frontières du judaïsme ». Pour l'historien, les Juifs de Dîghet sont en déphasage avec le judaïsme extra insulaire et en harmonie avec un milieu environnant local[2]. La condition d'existence des juifs de Djerba, dans leurs esprits même, est, en cours de cette période astreinte à la société jerbienne mais jamais encore au-delà, sans aucune alternative externe à l'île[3].

La question qu'on se pose à présent est la suivante : A quelle date remonterait la construction de Dîghet (Hara Sghira) et comment la justifier ? Où se situe la limite entre le discours « vrai » et le discours « dit ou raconté » se rapportant à l'origine de Dîghet et des Dîghtî-s ?

(1) Dans ce qui suit, nous tâcherons de donner une lecture des légendes juives disponibles. Nous essaierons de démontrer que cette période du XI e et XII e siècle n'a produit aucun discours mythique du côté des Juifs de Djerba. Cette production ne commence qu'à partir du XIV e siècle.

(2) Pour bien comprendre cette situation, il faut se mettre dans le contexte de l'époque et couper avec les idées du temps présent. Concevoir un judaïsme local et son homologue extra-local consiste à poser en réalité un faux problème pour l'époque concernée.

(3) Udovitch et Valensi, 1980, p 780.

Répartition des Communautés ethnoreligieuses insulaires a Djerba
Pendant les périodes médiévale et moderne



Labo de Carto Fac Lettres, Arts et Humanités Manouba

2. 2 L'histoire de l'installation des Dightî-s à Djerba

A notre connaissance, la date de la première présence des Juifs dans l'île de Djerba n'est attestée par aucune information écrite ni par aucune preuve archéologique tangible. En revanche, quelques sources légendaires nous aident à comprendre notre objet de recherche. Les récits légendaires relatifs à la Ghriba en sont, à l'évidence, les plus importants. Ils semblent constituer les seules sources signalant la date ou la période à laquelle remonterait la présence juive dans l'île de Djerba. L'historien se trouve donc confronté à la lecture et à l'interprétation des sources de production juive de l'histoire orale. Il peut en dégager, cependant, deux niveaux d'informations. Des informations ayant trait à une mémoire communautaire et celles relatives à une histoire politique. Autrement dit, l'historien se sert, dans ces conditions, de la mémoire pour en dégager l'histoire vraie de la communauté des Dîghtî-s.

Les sources orales ne permettent pas, cependant, de retrouver des dates précises pour établir une périodisation de l'histoire communautaire des Juifs. En effet, dans ce genre de documents, la date fait, presque toujours, défaut. Ils permettent, en revanche, de dégager des contextes historiques au cours desquels les événements se sont déroulés. Essayons d'abord de répondre à la question de savoir à quelle date sinon dans quel contexte les Juifs dîghtî-s se sont-ils installés à Djerba ?

Plusieurs historiens ont relevé avant nous la difficulté de déterminer une date précise de l'arrivée ou de la présence des Juifs à Djerba. Certains sont allés plus loin encore pour poser la même difficulté pour l'ensemble du Maghreb[1]. Sur ce dossier de la datation, on parle d'un flou chronologique qui a permis bien des spéculations chez les chercheurs[2].

Nous tenons à reprendre d'abord un fragment d'un texte traduit en plusieurs langues, écrit sur une plaque en marbre mémorielle, scellée à l'entrée de la salle de prière de la Ghriba, dans lequel on lit ce qui suit :

Ce lieu saint et antique El Ghriba (l'étrangère) date de l'an 586 avant l'ère vulgaire soit depuis la destruction du premier Temple construit par Salomon sous la domination du roi babylonien Nabuchodonosor.

Ce qui est important dans ce texte, c'est qu'il vise à donner une preuve « tangible » de l'installation des premiers Juifs à Djerba à travers le lieu de la Ghriba dont la date de construction est « clairement » mentionnée sur ladite plaque.

Dans le discours au quotidien, par ailleurs, les deux faits (à savoir la date de la construction de la Ghriba et l'installation des premiers Juifs dans l'île) sont, en effet, toujours associés comme si l'un est fait pour justifier l'autre et inversement. Le discours mémoriel en question constitue en quelque sorte le discours officiel qui est celui des rabbins et par là même de la conscience communautaire juive insulaire toute entière. Cependant, ces datations affichées ne correspondent pas toujours aux résultats des travaux des chercheurs.

En effet, au-delà de la dispersion de la recherche, on peut distinguer deux courants d'idées. Dans le premier courant, qui semble être le plus important et le mieux répandu, les chercheurs ont choisi de se baser sur la tradition orale juive et sur l'archaïsme des rites juifs insulaires faisant abstraction des autres sources.

(1) Monteil V., 1948, 162 ; Hirscberg H. Z., 1974, 10 et 39 cités in Le Bohec Y., 1981, p 172.
(2) Le Bohec Y., 1981, p 201.

Dans ce cas, ce courant de recherche a essayé de confirmer que l'arrivée des Juifs à Djerba remonte à l'Antiquité au travers des symboles, des événements et des expériences figurant dans des récits légendaires. Cette prétention n'est pas à rejeter par le chercheur malgré « sa faiblesse ». Cependant, elle constitue la façon disponible entre les mains des Juifs pour exprimer les événements vécus. Ainsi, le chercheur est donc tenu de prendre cette prétention au sérieux, comme source historique à explorer, et ce malgré la difficulté de son interprétation.

On cite parmi les hébreux qui se sont trop fiés à cette thèse fondée sur le mythe de l'antiquité du judaïsme insulaire, Slousch N.[1], Zaoui A.[2], Pinkerfeld J.[3], etc. Ces chercheurs ont été suivis par d'autres chercheurs non-juifs comme Mohamed al-Arbi Snoussi, Jamoussi Habib, Ben Rjeb Ridha[4] et d'autres.

Selon Jacques Taïeb qui s'aligne aussi du côté de ce courant, les Hébreux ont abordé l'île de Djerba après la destruction du royaume de Juda en 586 avant J. C.[5] A cette date Jérusalem est prise d'assaut par Nabuchodonosor, roi de Babylone, qui a détruit le temple et a chassé ses habitants[6]. Dans ce cas, nos chercheurs intègrent, à tort comme on l'a vu, l'immigration des communautés juives de Djerba à celles de la « diaspora » d'une manière générale.

Mohamed Larbi Snoussi par exemple, sur les pas de Slousch N., reconnaît l'antiquité du judaïsme insulaire et de la communauté de l'île par l'ancienneté des rites de ses membres. Toutes les autres hypothèses relatives à son objet d'étude concernant les Juifs de Djerba qu'il avance s'inscrivent dans la période antique. Il se demande si les Juifs ne sont pas arrivés à l'île depuis le X^{e} siècle av. J. C. du fait dit-il que le prophète Dâwûd est le tuteur des affaires juives entre 1015 et 975 av. J. C.[7]. Il propose, par ailleurs, sous forme d'interrogation une autre hypothèse celle qui considère que les Juifs seraient venus à Djerba à l'époque de la fondation de Carthage en 814 avant J. C. avec l'arrivée des Phéniciens[8].

(1) Slouschz N., 1909, p 20-22.
(2) Zaoui A., 1950, p 129-136.
(3) Pinkerfeld J., 1957.
(4) Ridha ben Rejeb, 2003, p 40.
(5) Taïeb J., 2000, p 24.
(6) Sed-Rajna G., 2000, p 62.
(7) Mohamed Larbi Snoussi, 1996, p 155-173.
(8) Mohamed Larbi Snoussi, 1996, p 155-173.

Certains historiens[1] ont repris la thèse de l'antiquité du judaïsme insulaire tout en faisant de lui un judaïsme local endogène précédant chronologiquement un Islam importé ou conquérant. A. Chouraqui nous informe, en effet, qu'avant d'être chrétiens, puis musulmans, les Berbères d'Afrique du Nord ont été juifs ou judaïsants[2] . L'allemand W S Freund, de son côté, nous rapporte que tous les habitants de Djerba, avant l'islamisation de l'île, ont été juifs[3] . L'historien S. E. Tlatli considère que « la communauté juive actuelle résulterait des descendants de judéo berbères, réfugiés dans l'île, à la suite de la conquête arabe.»[4]. (Nous revenons dans ce qui suit sur le fameux débat qui oppose expansion du judaïsme par conversion et le mythe de la « destruction-expulsion » des intellectuels.)

Cette thèse fait de l'Islam un évènement extérieur qui vient troubler un ordre ethno religieux juif bien établi. Autrement dit à Djerba, avant l'Islam, le religieux est juif, et l'ethnie est berbère. Dans ce cas, les habitants de l'île constitueraient pendant la période antique un groupement qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène et dont l'unité repose sur une communauté de langue et de culture.

Historiens juifs et même certains musulmans ont confectionné ce discours qui s'articule autour du judéo berbère dans le but de réduire le fossé entre des catégories sociales différentes lorsque l'hiérarchie socio-politique est basée uniquement sur la différence de religion. Il se trouve qu'au-delà du marquage de frontière que supposent les identités religieuses, on cherche à établir des passerelles, des ponts, en un mot une communication avec l'Autre ou les Autres (les voisins) par le biais du registre ethno- historique. On va chercher dans l'histoire locale et dans les expériences vécues dans la région, une entente entre les Juifs et les Berbères par le biais de l'ethnicité.

A l'opposé de cette thèse d'autres chercheurs, constituant un deuxième courant, le moins répandu, ont une approche plutôt positiviste. Ils se basent sur les données de terrain, sur l'archéologie et sur l'épigraphie. Ils se basent aussi sur les sources littéraires. Les historiens de ce deuxième courant n'ont jamais confirmé l'antiquité

(1) Sed-Rajna G., 2000, p 62.
(2) Chouraqui A., 1998, p 96.
(3) Frend W S, 1989, p 289-305.
(4) Tlatli S.-E., 1967, p 43.

du judaïsme de Djerba. Ils laissent croire que le judaïsme insulaire est probablement médiéval[1].

Si on reconnaît dans les chroniques arabo-musulmanes, sans confusion d'ailleurs, que Djerba est une terre de haute lutte, conquise à la suite d'un effort vigoureux (*'ardh 'unwâ*)[2], aucune information, aucun *khabar* ne mentionne, en revanche, que la propagation de l'Islam dans l'île s'est accompagnée d'une destruction de synagogues ou d'églises comme le veulent les règles ou les lois politico juridiques dans des situations pareilles de *'ardh 'unwâ*.

En effet, contrairement à ce qui s'est passé à Dimyât [3]en Egypte par exemple, aucune chronique en l'occurrence locale n'apporte une quelconque information (*khabar*) au sujet de la destruction de la Ghriba par exemple ou d'un quelconque édifice juif à l'époque de la propagation de l'Islam à Djerba. Même si cela ne constitue pas une preuve tangible, il donne à penser que ni la Ghriba ni les Juifs ne sont encore présents à l'époque de la conquête arabe dans l'île en 47 de l'hégire (667-668)[4].

Jean-Pierre Allal note à grands traits que les premiers témoignages irrécusables sur la présence de Juifs de Djerba sont fournis par des documents conservés dans la Geniza du Caire, analysés par S. D. Goitein[5]. Les documents de la Geniza du Caire donnent, en effet, la première rencontre avec un juif de l'île de Djerba. Ils datent, en effet, la présence juive dans l'île de la première moitié du XI e siècle mais pas avant.[6]

C'est aussi, grâce à Maïmonide que nous avons une autre preuve écrite tangible sur la présence judéo-ibadhite dans l'île. Si on se fie au récit de voyage de Moïz Maimonide, célèbre rabbin, philosophe et médecin juif du Moyen âge, la première mention qui prouve vraisemblablement une présence juive à Djerba remonterait au XII e siècle et précisément à la date de 1165[7].

C'est dans le contexte du règne des Almohades, que Maïmonide, et son père le rabbin Maïmon, traversent la Méditerranée par un périple

(1) Le Bohec Y., 1981, p 172.
(2) Al-Tijani, 1981, p 121.
(3) Dimyât se situe sur le Delta du Nil, voir, El Qarâfî B., 2003, p 56 et p 99.
(4) Al-Tijani, 1981, p 121.
(5) Allal Jean-Pierre, 1989, p 127.
(6) Valensi L., Udovitch A. L., 1991.
(7) Maïmonide, Iggarot u-Sb'elot u- Techubot, Amsterdam, 1712, p 3a, cité in Valensi L. et Udovitch, 1991, p 21.

qui va commencer en Espagne pour se terminer en Egypte. Après un séjour à Fès, ils la quittent pour Jérusalem. Vers 1165, Maïmonide fait, en effet, escale à Djerba. L'île a toujours été une escale sur la route maritime reliant l'Orient et l'Occident méditerranéen bien avant le XI e siècle. Il mentionne brièvement pour la première fois, une présence de communauté juive dans l'île[1]. Ainsi, le chercheur est tenu de chercher une date antérieure à l'événement que constitue le voyage de Maïmonide.

En résumé, les documents de la Geniza[2] et le témoignage de Maïmonide permettent, en aval, de situer la présence des Juifs en question dans le contexte de la domination almohade qui date du XII e siècle, date anté-quem de la présence juive à Djerba. D'ailleurs la communauté juive insulaire figure parmi celles qui sont éprouvées par l'intolérance almohade, d'après une élégie d'Abraham b. Ezra[3].

Alors qu'en amont, la date post-quem proposée par les chercheurs n'est qu'une simple hypothèse puisque ni nos sources littéraires ni archéologiques ne donnent la preuve d'une quelconque présence juive dans l'île pendant toute l'antiquité. L'historien est en droit, cependant, de se demander à quel moment du Moyen âge cette présence juive a-elle eu lieu effectivement ?

Poser la question en ces termes est lourd de conséquences. En effet, déterminer le temps précis au cours duquel les Juifs se sont installés à Djerba, c'est fixer le cadre politique et l'ordre intercommunautaire dans lesquels la présence juive a vu le jour dans l'île. C'est aussi fixer l'espace de vie, l'ordre public, en un mot le contexte historique dans lequel ont vécu les habitants de l'île.

A l'époque antique, après une période passée sous le régime politique de Carthage ou punique ensuite des Romains, les habitants de Djerba se sont soumis durant la période dite du « moyen âge » à la domination musulmane. On assiste à une succession de régimes politiques faisant émerger dans un premier temps des chefs d'armée et gouverneurs arabes, puis dans un second temps des Aghlabides, des Fatimides, des Almohades, des Hafsides enfin des Ottomans.

Malgré cette hégémonie des pouvoirs politiques extérieurs successifs, Djerba est restée, depuis le V e siècle de l'hégire (XIe siècle), presque dans une situation d'indépendance. Ses habitants ibadhites sont soumis

(1) Attal R. et Sitbon C., 1979, 11. Taïeb-Carlen S., 2000, 46.
(2) Valensi L., Udovitch A. L., 1991.
(3) N Slouschz, travels..., pp 221-222, cité in Allali J.-P., 1989, p 127.

à des régimes politiques de la même obédience que Tripoli, ou la cité Tahart ou enfin Jabal Naffûsa[1]. Les Ibadhites sont restés les maîtres de l'île. Ils le resteront encore pendant de longs siècles après.

Compte tenu de cette évolution politique, et s'appuyant d'une part sur les événements ayant lieu sur le continent et d'autre part sur l'idée que Djerba a été traditionnellement une île refuge. Slah-Eddine Tlatli place de son côté l'origine de l'installation de la communauté juive vers la fin du 8 e siècle après J. C. Il évoque une immigration juive qui a eu lieu au Moyen âge. Selon lui, au cours de l'année 789, Idriss premier (788 – 793), lors de son invasion du Maghreb, s'est lancé à l'assaut des Juifs et des Chrétiens[2]. Une partie des tribus judéo berbères, combattant contre Idriss premier, se serait réfugiée dans l'île. Ainsi, la communauté juive actuelle résulterait, selon lui, des descendants de ces réfugiés[3].

Nous partageons l'idée que Djerba n'a pas connu de présence juive pendant l'Antiquité. Une telle présence n'est observable qu'au cours de la période médiévale. Nous prétendons, de surcroit, qu'elle a eu lieu à un moment où les Ibadhites ont produit l'institution des *'Azzâba*-s. L'événement d'un pouvoir local ibadhite dans l'île se place vers le V e siècle de l'hégire/ XI e siècle[4]

Mais avant de présenter les éléments qui plaident en faveur de notre hypothèse et de la valider, nous tenons à remarquer ce qui suit : sachant combien le terrain de l'historien est mouvant en l'absence de sources d'archives, l'intérêt est de chercher la vérité historique beaucoup plus au travers d'une situation, d'un contexte que de la chercher dans des événements circonscrits.

Nous remarquons, par ailleurs, que l'absence d'indices révélateurs de la présence juive avant le V e siècle de l'hégire/ XI e siècle, n'est pas la preuve de l'absence de toute présence juive à Djerba. Autrement dit, et en règle générale, on ne peut pas dire franchement que ce que les chercheurs n'ont pas vu jusque là n'existe pas.

Ceci étant, deux thèses différentes, voire opposées sont avancées par les chercheurs qui ont travaillé sur l'invention du peuple juif, y compris de sa « diaspora ». Les conséquences qui en découlent sont lourdes au moins sous l'angle de vue particulier de la réalité juive. La plus ancienne de ces thèses se trouve exprimée à travers la tradition

(1) M'ammar Ali Yahya, s. d., p 214.
(2) Chouraqui A., 1998, p 96.
(3) Tlatli S.-E., 1967, p 43.
(4) Djaabiri F., 1975, p 187.

orale juive d'un côté, et dans la plupart des recherches scientifiques de l'autre.

On s'accorde, à ce propos, à mettre en relief le fait identitaire juif comme le résultat d'une immigration et non pas comme un fait interne né au-dedans de l'espace local. Dès le IV e siècle après J. C., le mythe de l'« exil » est récupéré et intégré à la tradition juive. Les premières expressions qui fondent son alliance à la destruction du Temple se trouvent décelés dans le Talmud de Babylone[1] . A partir de la production de ces « événements », le mythe de la « destruction-expulsion » a commencé à circuler particulièrement dans le milieu méditerranéen selon les besoins internes de chacune de ses communautés juives. L'île de Djerba n'a pas été épargnée de ce qui se passe dans son environnement en général (comme on va le voir dans ce qui suit). Nous envisageons que les récits relatifs à la Ghriba ont pour rôle de constituer, comme on va le voir, un espace de rencontre entre Juifs et non Juifs. A ce titre, le discours confectionné dans le milieu juif, à partir d'un certain moment, tend à mettre en œuvre la revendication d'une immigration collective à laquelle adhèrent également les Ibadhites.

La seconde thèse s'oppose à l'histoire débattue actuellement en Israel disant que les Juifs ont été dispersés, donc contraints à l'émigration. Elle se fonde parfois sur des exemples de travaux locaux, parfois sur des sujets d'ordre général. Ladite thèse prétend qu'il n'existe aucune trace, pas le moindre indice, d'une quelconque expulsion du pays de Judée, pas même dans la riche documentation que Rome nous a léguée. Les défenseurs de cette lecture s'appuient sur le côté prédicateur du monothéisme juif initial et l'attirance qu'il suscite chez les peuples voisins[2] .

Tout compte fait, Selon L. Valensi et A. L. Udovich, une revendication, voire toute revendication formulée à l'échelle du groupe permet, à juste titre, de le constituer et donne à l'individu, d'une manière irrévocable, l'obligation et le sentiment d'appartenir à ce groupe[3]. Les Ibadhites de leur côté tant qu'ils ont eu le pouvoir local entre les mains, tant qu'ils ont considéré les Juifs comme une somme d'individus sans plus, leur ont refusé tout lien social à but constitutif d'une formation communautaire. La communauté des Dîghtî-s, de son côté, n'a eu l'opportunité de

(1) Shlomo Sand, 2008, p 188 ;
(2) Ibidem, p 214 ;
(3) Udovitch A. L. et Valensi L., 1982, p 199-225.

s'organiser et de se doter d'une mémoire qu'au contact de Hara Kébira à partir du XIV e siècle (comme on le verra).

Nous prétendons que la présence juive dans l'île à Dighet puis plus tard à Hara Kébira est, sans doute, le résultat d'une immigration. Les immigrants en question sont eux-mêmes le résultat d'une conversion faite ailleurs, en dehors de l'île sous l'effet de la prédication du monothéisme juif initial.

Nous prétendons aussi que ladite immigration s'est engagée sous l'effet d'un processus d'une dynamique de la société ibadhite insulaire. L'île a connu cette dynamique à différentes époques de sa longue histoire d'ouverture. La dynamique en question se trouve également derrière l'attraction des flux d'esclaves noirs, des Malékites[1] et des Hanéfites[2] successivement à partir de l'époque hafside (voire avant) et à partir du XVI e siècle. Plus tard, au XIX e siècle, Djerba attire aussi une communauté chrétienne plurielle[3].

Les Ibadhites, avec l'organisation des ʿazzâba-s ont accordé de l'importance à l'immigration juive pour les besoins de leur projet de société[4]. Ce projet a pris forme à travers la construction de mosquées pour le culte et la fondation de *sûq*-s pour les besoins des activités de commerce intérieur et extérieur, etc. Nous prétendons que la minorité *dhimmi* a pris forme dans le cadre de ce projet sociopolitique des ʿazzâba-s qui a débuté au XIe siècle à l'échelle de l'île de Djerba.

Au final, l'immigration juive n'a pas été le fait du hasard. Au contraire, elle est le résultat d'un contexte historique. Elle vient obéir d'abord à des facteurs internes mais aussi externes à l'île.

Facteurs endogènes

Le dernier quart du V e siècle de l'hégire (XI e siècle) est à Djerba, un moment où un pouvoir local ibadhite vient de se constituer. L'organisation des ʿazzâba-s est née en profitant de l'éloignement du centre du pouvoir[5]. Elle a la charge d'organiser l'île selon un nouveau projet de société par rapport à son passé. Plusieurs indices montrent que les Ibadhites s'engagent dans une restructuration d'une grande

(1) Mérimi M., 2005, p 317.
(2) Maqdîš M., 1988, p 436.
(3) Soumille P., 1981, p 31-38. Voir aussi, Laris Kindynis, 2009.
(4) Nous tâcherons d'expliquer ce projet dans ses divers aspects dans les paragraphes qui suivent en particulier dans le paragraphe : Dîghtî-s et économie de la « Ghaba ».
(5) F. Djaabiri, 1975, p 168.

envergure de l'espace sociétal local par une politique qui tient compte de plus d'un secteur comme l'enseignement, le culte, l'économie, la société, etc.[1]

Dans le domaine économique, les historiens s'accordent à dire qu'au cours de la période des XI e et XII e siècles, les activités économiques de Djerba sont devenues prospères, voire très prospères. La frappe d'une monnaie du nom de handsiyyâ est le signe révélateur de cet essor économique. Elle répond au besoin du commerce et de la course des insulaires[2]. Cette richesse se révéle sur le terrain à travers la construction aux IV, V et VI e siècles (XI XII XIII e siècles) de plusieurs mosquées dans plusieurs localités aussi bien à l'intérieur que sur le littoral de l'île[3].

Sûq al- khamîs (aujourd'hui Houmt Souk) est construit à la fin du V/ XI e siècle sur l'initiative de la famille Yahrâsnî, une famille de ulama-s et de commerçants[4]. Il est créé pour être intimement lié d'un côté au port, et de l'autre côté au lieu d'habitation réservé aux étrangers. Le port comme la résidence des « ghurabâ-s » est un lieu de proximité par rapport au futur centre économique de l'île[5] (futur Houmt Souk)[6]. Les Ibadhites prennent ces différents lieux pour « un espace frontalier » avec les « ghurabâ-s » venus d'ailleurs.

C'est dans ce contexte de l'élaboration d'un nouveau projet de société, supposons-nous, qu'une offre est faite aux Juifs pour venir élire domicile dans l'île. Le pouvoir ibadhite a tout le droit de regard sur ce qu'il considère comme son territoire. Celui-ci fait montre d'une

(1) Djaabiri F., 1975, p 135 et sv.
(2) Lucien G., 1986, 38. Zaghloul Abd al Majid S., 1979, p 51.
(3) El Mrabit R., 2002, 15.
(4) Hassen M., 1996, p 60.
(5) Il faut remarquer que d'autres sûq-s ont probablement existé dans l'île à la même époque et même avant comme al-sûq al qiblî sauf que ces sûq-s n'ont pas joué le même rôle que sûq al-khamîs dans le mouvement de population. Voir à ce propos, Ben Taher J., 1988-1989, p 86 et sv.
(6) Dominique Valérian, reprenant une thèse ancienne, souligne à juste titre qu'à partir du XI e siècle, les centres de gravité de l'espace politique et économique du Maghreb se déplacent vers le littoral, vers des ports. Cela disait-il s'accompagne, à partir du XII e siècle, d'une intensification des relations avec les ports chrétiens de l'Europe du sud, qui s'inscrivent dans le contexte de l'expansion européenne. M T Mansouri, de son côté, considère, en revanche, que les côtes de l'Ifriqiya et les îles de Djerba et Kerkena ne s'intègrent, de gré ou de force, dans le commerce international qu'à partir du XIII e siècle. Voir, Dominique Valérian, 2006, p 313. M T Mansouri, 1996, p 73.

mutation importante, voire d'un contexte politique révolutionnaire accompagné d'une expansion économique[1]. Chez les Ibadhites, les modes d'appartenance à la communauté se sont petit à petit consolidés. Dans les récits, les Ibadhites se reconnaissent, désormais, dans l'histoire des 'ulama-s, des Shaykh-s de religion et des notables qui animent les institutions locales ('azzâba-s). La frontière entre l'histoire de la communauté et celle de ses acteurs sociaux se dilue.

Se poser la question de savoir comment vit la population juive, des *dhimmi*-s et dans quel état de considération est-elle tenue par les Musulmans « kharijîtes », c'est soulever le problème du contrat tacite assurant le lien entre les 'azzâba-s et la population ibadhîte majoritaire d'un côté et les théologiens juifs et savants du Talmud, responsables de la minorité juive de l'autre côté.

Facteurs exogènes

La période de la restructuration de l'île par les A*zzabâ-s* coïncide avec la période des Almoravides et des Almohades qui est pour les Juifs comme pour les « kharijites » du continent et l'ensemble de la population de leur entité politique, une période de persécution politique et surtout fiscale.

La période almoravide (1073- 1130) et almohade (1130-1269) a vu la lutte pour l'unification de l'Afrique du Nord. Les Almohades croient à l'unicité absolue d'Allah et si le prêche n'est pas assez convaincant, ils n'hésitent pas à se servir de l'épée. A l'égard des Juifs, les Almohades sont les premiers Musulmans à les avoir obligés à choisir entre la conversion à l'islam ou la mort[2]. Le pouvoir almohade, s'est aussi engagé au XII e siècle, dans une lutte contre les «Kharijîtes». Sidi Bou 'Alî, par exemple, est diligenté à Nefta pour combattre des doctrines schismatiques adoptées par les habitants et répandre le sunnisme[3].

(1) Nous avons eu l'occasion d'évoquer le récit ibadhite de transfert des Juifs dightî-s du littoral vers l'intérieur de l'île. Ce genre de transfert de population semble constituer l'une des pratiques des Azzabâ-s dans l'exercice du pouvoir pour maintenir le contrôle du territoire. Il rappelle ce que les *Ibadhites* appellent *al-qîmâ* ou bien *al-qsîma* de l'année 642 H (1244-1245). Au XVII e siècle encore, nous avons un exemple de transfert pour la maîtrise du territoire par les Azzabâ-s. Ceux-ci font déplacer le souk de Djerba (marché de Houmt Souk actuelle) à Banî Dîghit à un moment où l'île est menacée par le pouvoir de Tripoli.
(2) Taïeb-Carlen S., 2000, p 45.
(3) Karamti Y., 2005, p 2.

Les historiens postérieurs s'accordent à dire que les émirs almoravides ont imposé des impôts anti-islamiques, voire anti-malékites. En 464 de l'hégire (= 1071-1072), c'est-à-dire au début du règne des Almoravides, un système fiscal non conforme aux prescriptions du Coran et de la Sunna ni même aux dogmes malékites est imposé à la société, suite à l'extension de l'Etat et en réponse aux besoins de ses institutions nouvelles. Yûsuf Ibn Tashfîn impose, en effet, à cette date un lourd impôt aux Juifs. Il s'agit d'un impôt extraordinaire qui dépasse le montant de la *jizyâ* (capitation) traditionnelle des *dhimmî-s*[1].

Sous le règne des Almoravides et surtout des Almohades, les Juifs d'Afrique du Nord se trouvent confrontés à une crise sérieuse qui touche le rapport entre la minorité, qu'ils sont et la majorité malékite[2]. Face à cette crise, les Juifs maghrébins ont à choisir entre plusieurs alternatives :

- beaucoup d'entre eux quittent leur terre natale à la suite de massacres almohades et s'établissent en Espagne musulmane.

- d'autres s'installent en Italie, en Sicile, en Egypte voire en Palestine.

- cependant, grâce à une lettre de Shlomo Cohen fondée sur les témoignages de rescapés de ces massacres almohades, nous savons que seuls les Juifs qui embrassent l'islam ont eu la vie sauve[3].

A l'époque de la répression almoravide et almohade sur le continent, les 'Azzâba-s, maîtres de Djerba, choisissent d'éviter le pouvoir central par une politique de neutralité pour épargner leur île de toute ingérence extérieure. A l'époque, l'île est, en effet, relativement à l'abri des menaces venues d'ailleurs. C'est, sans doute la raison qui entraîne les Juifs à la choisir comme lieu de refuge contre la politique répressive adoptée par les pouvoirs successifs du continent.[4]

Sarah Taïeb-Carlen nous révèle que les premiers siècles de la conquête arabe n'ont pas été paisibles pour les Juifs en Afrique du Nord. Elle souligne, cependant, qu'à l'issue de la conquête, Ibadhites et Juifs se trouvent mêlés à des problèmes semblables.

Par ailleurs, les Juifs ont fourni à travers leur cohabitation avec les *Ibadhites* de l'extérieur un bon exemple. En effet, la cohabitation entre

(1) Jinhânî Habib, 1986, p 98.
(2) Neji jalloul remarque que durant les X e et XI e siècles les Juifs de Kairouan par exemple ont constitué une des plus florissantes communautés juives en terre d'Islam. Naji Jalloul, 2003, p 103.
(3) Taïeb- Carlen Sarah, 2000, p 48-49.
(4) Yahya M'ammar A., sd, p 216.

Berbères, Ibadhites et Juifs au Jabal Naffûsa a donné aux habitants de Djerba un exemple d'association à suivre. Les Juifs ont montré leur compétence et leur spécialisation dans certains métiers devenus « métiers juifs »[1].

Au XII e siècle, les habitants de l'île ne sont pas les seuls à avoir reçu et facilité l'accueil des Juifs opprimés par les almohades. Dans les années 1150, les Banû Khurasân qui régnent à Tunis, et qui n'ont pas des intérêts aussi marqués avec les Juifs, adoptent une attitude d'accueil de *dhimmi-s* semblable à celle des Ibadhites insulaires bien que, sans doute, pour d'autres raisons[2].

Cependant, Djerba a fait exception. Elle est devenue plus que d'autres régions un territoire de relation, de partage et de cohabitation entre Ibadhîtes et Juifs. Les Juifs sont devenus, dans l'île plutôt des partenaires dans le projet socioéconomique des Ibadhites.[3]

Il nous semble que c'est dans ce contexte historique précis des Almoravides (XI e siècle) et Almohades (XII e siècle) d'un côté et des 'azzâba-s (XI e siècle) locaux de l'autre que Djerba est devenue, pour certains juifs du continent, un lieu de refuge. Et il nous semble aussi que leur initiative a été coordonnée entre les théologiens et savants du Talmud[4] et les membres des *'Azzâba*-s des *Ibadhites* locaux[5].

En tout cas, à partir du moment où les documents écrits concernant les Juifs sont apparus, au XI e et XII e siècle, les Juifs de l'île semblent d'abord bien constitués et ensuite en parfaite harmonie avec leur milieu ibadhite environnant[6]. Individuellement comme collectivement, les Dîghtî-s se trouvent dans l'île avec un « capital social » qui est à la base de leur participation dans la division socio-ethnique du travail dans l'île.

2.4 Les Dighti-s et le milieu ibadhite

1.2 Place des Dighti-s

Nous essayons, dans le présent chapitre, de définir de l'intérieur la place que les Dîghtî-s occupent dans leur milieu ibadhite insulaire,

(1) Jinhanî H., 1986, p 200.
(2) Taïeb-Carlen S., 2000, p 49.
(3) Taïeb-Carlen S., 2000, p 41.
(4) C'est la catégorie des Juifs de Djerba à laquelle Maïmonide fait allusion lors de l'escale effectuée avec son père à Djerba. Frend W S, 1989, p 294.
(5) A la même époque où la communauté juive de Djerba apparaît, ailleurs la juiverie d'Espagne, à Cordoue, Lucène et Grenade s'épanouit alors qu'à Kairouan les juifs cessent d'exister, Voir, Neji Jalloul, 2003, p 103.
(6) Al-Idrissi, 1866, p 222.

pendant la période du Shaykhat qui commence à la date de l'avènement de l'organisation des *'azzâba*-s, à partir du XI e siècle [1] et qui se termine au milieu du XVIII e siècle.

Rappelons d'abord que l'avènement de l'islam à Djerba par Ruwayfa' Ibn Thâbit al-Ansârî remonte à l'an 47 de l'hégire (= 667- 668)[2]. Très tôt, l'île a vécu sous la domination des premiers états ibadhites nés dans la région notamment l'Etat des Rustumides installés à Tahart, au Maghreb central au IX e - X e siècle[3].

Dans ce contexte historique, la naissance de l'organisation des 'Azzabâ-s et le régime politique du Shaykhat dans l'île marquent un stade de maturité de la doctrine ibadhite. Celle-ci se trouve, désormais, associée à un projet sociopolitique qui survit même partiellement après l'avènement du Caïdat.

A l'époque, la population de l'île est plurielle. Majoritairement ibadhite avec ses deux branches, les Wahbiyya d'un côté et les Mastâwa de l'autre[4], elle comprend, de surcroit, un ensemble de minorités avec des Juifs, des ghurabâ-s (Malékites et Chrétiens). A partir du XVI e siècle, des Hanéfites s'ajoutent à cette configuration. Aussi, à ces catégories sociales s'ajoutent, enfin, les tribus que les documents d'archives du XVIII e siècle qualifient de « 'A'shâsh-s »[5].

A partir du XI e siècle, grâce à un pouvoir local et une organisation socio-politique, les Ibadhites réussissent à faire de l'île un territoire. Ils n'y ont pas interdit le mouvement de migration. Ils l'ont, au contraire, encouragé sans jamais perdre le contrôle et la maîtrise du territoire. En effet, d'un côté, ils ont une parfaite connaissance de leurs hommes émigrés dans les pays d'accueil dans le pourtour de la Méditerranée. Ils ont aussi une connaissance parfaite des mouvements de leurs armateurs itinérants en dehors de l'île, entre les pays de la Méditerranée et de la circulation de leurs marchands[6]. D'un autre côté, ils prennent en

(1) Djaabiri F., 1975, p 186.
(2) Al-Tijani, 1981, p 124.
(3) Djaabiri F., 1975, p 20. Laroui A., 1979, p 108- 109.
(4) C'est la conséquence de la vie politique de Tahart auquel Djerba dépend. Elle s'articule entièrement autour des problèmes théologiques et des discussions qui finissent par des schismes, voir A. Laroui, 1979, p 109-110.
(5) A. N., registre n° 42 de 1157 H (= 1744-45, p 106.
(6) La mémoire et l'histoire des Ibadhites montrent qu'ils ont maîtrisé les mouvements de population à l'intérieur de l'île comme dans le rapport avec le monde extérieur. Ils ont adopté en la matière, en effet, des pratiques et des mécanismes d'exercice de pouvoir appropriés. Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 31.

charge le mouvement de l'immigration à Djerba parfois par le contrôle parfois par le freinage du nombre des entrées des « ghurabâ » et des Arabes[1]. Au final, on constate qu'ils ont laissé les gens étrangers élire domicile dans l'île dans les limites de leurs besoins. Il est possible que cette politique des ibadhites ait été une constante. Elle a concerné éventuellement les Juifs au démarrage de leur projet de société.

A l'époque du shaykhat, cette maîtrise du territoire insulaire par les Ibadhites est rendue possible grâce à plusieurs facteurs. En effet, à l'intérieur, ils se dotent d'une organisation politique que représentent et symbolisent les 'azzâba-s[2]. L'assise spatiale et sociale de base de cette formation politique est le masjîd. L'une des premières mosquées à être construite est *al-masjîd al-kabîr*, fondée par 'Abû Miswir al-Yahrâsnî[3]. Depuis son achèvement, l'institution répond aux attentes des insulaires en matière du culte, de l'enseignement et de l'exercice du pouvoir par l'instrumentalisation des waqf-habous. Elle inaugure un exercice de pouvoir fondé sur la participation conjointe des notables de l'argent et des shaykh-s de la religion et du *'ilm*[4]. Les Ibadhites se distingent par les règles de gestion de leurs habous avec d'en haut un monopole public et d'en bas des pratiques de solidarité soutenues entre les membres du groupe, etc.[5]

Ce régime politique local a réussi à gagner tout l'espace insulaire par la reproduction du même modèle d'organisation et d'exercice du pouvoir, etc. Des contradictions politiques nées des compétitions entre Ibadhites départagent l'île entre les deux branches ibadhites Wahbiyya et Mastâwa. Chaque division spatiale se distingue par une identité reconnaissable par son organisation des 'azzâba-s, ses espaces et ses lieux de culte et d'enseignement, ses marchés, ses cimetières, ses rites, ses traditions. Chaque partie ibadhite devient une entité politiquement concurrente par rapport à son homologue adverse. En somme, l'organisation des *'azzâba*-s ici et là profite de la réussite économique des insulaires dont elle est à la fois la cause et la conséquence.

A l'époque hafside, à celle de la dépendance du pouvoir de Tripoli (entre 1551 et 1605), au *makhzen* de Tunis à partir de 1610 et pendant le

(1) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 72.
(2) Merimi M., 2005, p 23- 72.
(3) Djaabiri F., 1975, p 165.
(4) Merimi M., 2005, p 25.
(5) Plusieurs documents montrent le monopole du pouvoir de *jamâ'at al musallîn* dans chaque masjîd ibadhite. Voir à titre d'exemple A. N., S. D, C 21, D 22, doc. 7 de 1940. Majmû'at fatawâ, manuscrit, Bibliothèque al-Barouni, p 28.

règne des deys[1], la pénétration du pouvoir central et de ses institutions est restée sans poids compétitif par rapport aux *'azzâba*-s. Et ce rapport avec les pouvoirs extérieurs joue évidemment en faveur des Ibadhites. Ceux-ci ont eu la capacité de dominer toute l'île et d'en faire leur territoire.

Jusqu'à la moitié du XVIII[e] siècle, le rapport des *'azzâba-s* et du pouvoir central est assez irrégulier. Celui-ci a l'habitude de déléguer la tâche de la collecte des impôts et la sécurité de l'île à une des familles ibadhites la plus puissante. En règle générale, lorsque le pouvoir central se montre suffisamment puissant le pouvoir du shaykhat à Djerba prend une forme bicéphale avec un shaykh de mastâwa et son homologue de Wahbiyya. Dans ces conditions, le pouvoir central se trouve représenté par un gouverneur[2]. En revanche, les autres institutions le représentant ou le symbolisant restent, cependant, sans effet important. En période de faiblesse du pouvoir central, le shaykh le plus puissant des deux branches des Ibadhites prend la tête de l'île. Cette dernière situation est la plus dominante jusqu'à la fin du shaykhat dans l'île[3].

Pendant la période du shaykhat, cette situation locale d'une région périphérique, à une grande distance du pouvoir central a donné aux Ibadhites, de surcroit de la maîtrise du territoire, une capacité de classer, de catégoriser, d'hiérarchiser et donc d'instrumentaliser l'espace et les communautés selon leur convenance et leurs intérêts. Par le biais des 'azzâba-s, ils ont assigné à chaque communauté non-ibadhite son lieu d'installation de manière à ce que chaque résidence de « l'Autre » réponde à un de leurs besoins et ne contrarie aucun de leurs intérêts. Cependant, la répartition géographique de chaque communauté doit répondre à des critères très consciemment choisis.

Pour ce faire, les Ibadhites classent les communautés des immigrants selon des critères religieux, ethniques et ethno religieux. Au résultat, l'espace se définit, selon les Ibadhites, à partir de l'identité de ses habitants. Son instrumentalisation sert à renforcer le pouvoir local des *'azzâba-s* et maintenir l'Altérité dans une situation inférieure, toujours contrôlée et dominée.

Les Ibadhites ont choisi pour eux-mêmes le paysage des « menzel-s ». Ce cadre de vie, à fonction plurielle, se transforme progressivement en

(1) Cette périodisation est le résultat d'une recherche que nous avons achevé en 1990. Voir Merimi M., 1990, p 95.
(2) Al-Tijani, 1981, p 123.
(3) Monchicourt Ch., 1914, p 429. Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 114. Merimi M., 2005, p 140.

une valeur sûre pour leurs générations successives. Il s'agit d'un espace à habitat dispersé. Cependant, le menzel dépasse le cadre du simple espace de logement pour englober celui du travail, de la rencontre, de l'échange, voire de la sécurité[1].

Cependant, les Ibadhites ont assigné aux Juifs une *hara,* à habitat groupé. Celle-ci, on l'a vu, a porté le nom de Dîghet. Elle se situe loin des côtes et donc des convoitises des tribus du continent voisin. Ceux-ci pratiquent souvent des razzias lorsque les conditions s'y prêtent. Les Ibadhites, maîtres du territoire et du pouvoir local, font comme s'ils ont le devoir de proteger leurs *dhimmi-s.* Le discours légendaire dit par les ibadhites à propos des Juifs traduit la consécration et l'intérêt particulier qui leur sont accordés.

Ailleurs, dans les espaces urbains et sédentaires sunnites, on cherche également la proximité de la « *hara* » des Juifs. Cependant, ces derniers dans les milieux sunnites notamment malékites, sont, généralement, placés en dehors de la « médina ». A Tunis, par exemple, selon une tradition recueillie par D. Cazes, les juifs n'ont pas eu pendant longtemps le droit de résider dans la ville de Tunis. A l'origine, ils s'installent à Mélassine, village qui, jusqu'à une date récente, a conservé la dénomination de *blad al-yahûd*, ville des juifs[2].

A Djerba, lorsque Hara Kébira a vu le jour, les nouveaux immigrants juifs sont sollicités par les Malékites du quartier de Tawrît. Ceux-ci ont été demandeurs, comme ont fait les Ibadhites avant eux, de la proximité de la nouvelle hara dans les conditions de cohabitation habituelles des Juifs et des Musulmans. Ils les ont, en effet, autorisé à élire domicile en dehors de leur quartier mais jamais en dedans.

En 1864, lorsque la révolte touche l'île et la violence s'abat sur les deux *hara-s*, plusieurs solutions ont été envisagées pour faire sortir les juifs de la situation de crise. Parmi elles, on propose de disperser les juifs des deux *hara-s* dans les espaces musulmans. La solution n'a pas été retenue parce qu'elle ne correspond ni aux exigences de la tradition ni à celle de la conjoncture sociale, culturelle et économique[3].

En réalité, dans la cohabitation de musulmans et de Juifs, on cherche des deux côtés à marquer une frontière entre les deux communautés. Cependant, dans le cas de la cohabitation entre Ibadhites et juifs, la communauté juive (en l'occurrence Dîghet) se trouve entièrement

(1) Ben Ayed et Chérif Ben Salem, 1975, p 57.
(2) P. Sebag, 1959, p 9.
(3) A N., Série historique, 185, 1047, doc. N° 1.

contenue dans l'espace englobant des Ibadhites, la frontière les séparant s'y trouve, cependant, au-dedans. Ailleurs, dans un milieu malékite, Juifs et Malékites se retrouvent dans leur dispersion de part et d'autre d'une même frontière[1].

Les Ibadhites ont accordée à l'espace de Dîghet une place singulière par rapport aux autres catégories sociales de Djerba. Elle s'explique par plusieurs facteurs. D'abord, les Dîghtî-s sont des Juifs *dhimmi-s* ; ils sont par définition minoritaires en terre d'Islam ; donc ils ne font pas politiquement peur. Contre leur statut particulier, ils ont des droits et des devoirs notamment en matière de fiscalité et de protection.

De surcroît, c'est la branche ibadhite la plus puissante qui semble avoir assigné la localité de Dîghet aux Juifs. Celle-ci se situe, en effet, dans le territoire des Wahbiyya[2] . Ces derniers ont toujours et presque sans exception détenue le pouvoir du shaykhat dans l'île. Dîghet, dans cette position géographique a l'avantage de servir d'abord les plus puissants de l'île. Pour les Dîghtî-s, se situer à quelque distance de la « frontière » qui sépare les Wahbiyya des Mastâwa semble leur avoir permis une bonne mobilité dans l'île pour leurs activités économiques.

Au regard des Ibadhites, les Juifs occupent une place au « centre » de la population de l'île. Ils obtiennent la considération de leurs hommes de religion et de *'ilm*. Ils les prennent, dans la hiérarchie sociale, comme des autochtones, au même titre que les Wahbiyya et les Mastâwa. Cependant, ils les placent au bas de l'échelle sociale dudit « centre » de part leur statut de *dhimmi*. Ils devancent ainsi les esclaves noirs[3] qui, eux, sont considérés comme des produits marchands c'est-à-dire des biens parmi les biens, destinés au travail domestique et champêtre[4].

En référence au critère ibadhite, les Dîghtî-s se trouvent aussi dans une place de « privilégiés » par rapport aux autres catégories sociales qui composent la société locale de l'époque. Dans ce contexte, la place des Dîghtî-s se définit en même temps par rapport aux autres catégories sociales vivant sous le pouvoir local des 'azzâba-s que représente et symbolise le shaykhat de l'île.

Par rapport aux Juifs de Dîghet, les Ibadhites prennent, en revanche, les malékites et les Chrétiens pour des étrangers « ghurabâ-s ». Ils leurs assignent un quartier isolé de nom de Tawrît, situé à l'extrême Nord de

(1) Figure n°6 , p 94..
(2) Figure n° 4, p . 49
(3) Sur les esclaves noirs de Djerba voir, Ben Taher J., 2000.
(4) Figure n° 5, p 69 .

l'île, en bordure du territoire ibadhite. Ils l'ont voulu « frontalière » par rapport au monde extérieur. Le terme de « ghurabâ-s » s'applique dans le lexique ibadhite aux Musulmans sunnites et Chrétiens. Aux premiers, on autorise un lieu de culte, « *masjid Tawrît* » qu'on a déjà mentionné[1]. Selon la documentation disponible, ni église ni chapelle ne semble avoir été autorisé aux seconds.

A l'époque du Shaykhat, ce que les Ibadhites veulent éviter et occulter c'est le terme de Malékites et le terme de « Nasarâ ». En effet, les Malékites constituent pour eux un double danger : ils sont politiquement des opposants par leur allégeance au pouvoir central et par leur façon d'exercer le pouvoir surtout en matière de gestion des habous[2]. Ils s'opposent aussi à l'ibadisme par la pensée religieuse, ils sont ainsi qualifiés de « *mukhalifûn*-s »[3]. L'historien ne trouve des informations relatives aux Malékites dans les écrits ibadhites insulaires qu'à partir de la période d'Ibrahîm al-Jumni dans l'île (fin des Mouradites et début des Husseinites)[4]. Les Ibadhites font comme s'ils refoulent les Malékites. Pour eux, leur place « naturelle » est en dehors de l'île, entièrement sous leur domination.

Les Chrétiens, en revanche, sont admis dans l'île au titre de « *dhimmî-s* » au même titre que les Juifs. Jusqu'au XVI e siècle, les Ibadhites placent juridiquement et religieusement les Chrétiens de côté. Parallèlement, ils les confondent politiquement avec les « ghurabâ-s ». La présence chrétienne dans l'île est jugée par les Ibadhites aussi dangereuse que celle des Malékites. Les uns se confondent avec le pouvoir central les autres avec « al-Nasara ». D'après la chronique de Sulaymân al-Hîlâtî de la seconde moitié du XVII e siècle, dix expéditions d'al-nasârâ sur Djerba peuvent être recensées entre 1128 et 1510[5]. Les Chrétiens ont disparu de l'île à partir du XVI e siècle avec l'occupation des Ottomans. Ils n'y réapparaîtront de nouveau comme immigrants qu'après 1830[6].

Au résultat, dans la hiérarchisation sociale locale insulaire, les Ibadhites ne reconnaissent pas aux « ghurabâ-s », Musulmans (Malékites) comme Chrétiens, le droit à l'autochtonie. Ils les ont

(1) B. N. T, manuscrit n° 4854, t1, p 47.
(2) Hénia Abdelhamid, 2004, p 285-320.
(3) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 70.
(4) Majmû'at fatâwâ, 1160-61 H, s. p.
(5) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 105-113.
(6) Soumille P., 1981, p 31.

maintenus à la périphérie, en marge de la population autochtone locale, sans ne leur avoir laissé aucune possibilité de rejoindre le « centre ».

Contrairement aux Juifs ou aux « ghurabâ-s », les « Arabes » ou « A'shâsh-s » n'ont pas eu l'opportunité de se regrouper en quartier ; ils sont astreints à rester dispersés dans les différents *akhmâs* (districts) des wahbiyya et Mastâwa[1]. Le but est de les garder sous le regard attentif et direct de leur ménage tuteur[2]. Les Ibadhites ont peur de la violence des « Arabes ». Ils ont cherché à les marginaliser sur la base de leur identité essentiellement ethno tribale et religieuse. Dans certaines situations, leurs tribus d'origines sur le continent voisin se sont souvent mêlées aux conflits fratricides des familles au pouvoir dans l'île pour s'allier à l'un des shaykhs contre l'autre[3]. Leur but est d'y avoir une influence. Leur dispersion est la solution trouvée par les autochtones pour les empêcher de s'unir et d'acquérir la force politique requise.

En somme, les Ibadhites ont profité de leur force politique et de leur poids économique pour instrumentaliser l'espace de l'île. Ils l'ont associé aux identités religieuses et/ ou ethniques ; ils ont cherché à ne pas mettre toutes les catégories sociales qui composent la société locale au même pied d'égalité. En dehors de la catégorie ibadhite dominante, toutes les autres catégories se sont trouvées placées dans une hiérarchie qui est indépendante de la volonté de leurs membres. Pendant la période du shaykhat, le rapport de force politique est au profit des Ibadhites.

La hiérarchisation ethnique et/ ou religieuse est maîtrisée par les Ibadhites par le biais du politique. Pendant la longue période du shaykhat, l'institution a permis de justifier des demandes et des intérêts des locaux. La présence des autres catégories sociales étrangères se justifie, en revanche, par la division socio-ethnique du travail.

Somme toute, les Juifs dîghtî-s se définissent d'abord par leur statut de *dhimmi*. Dans le cas de Djerba, ce statut se définit en rapport à un Islam ibadhite et à ses institutions. Les Juifs se placent par rapport à une altérité composée. Les rapports entre juifs dîghtî-s et ibadhites situés au centre de la formation sociale insulaire pendant la période du shaykhat,

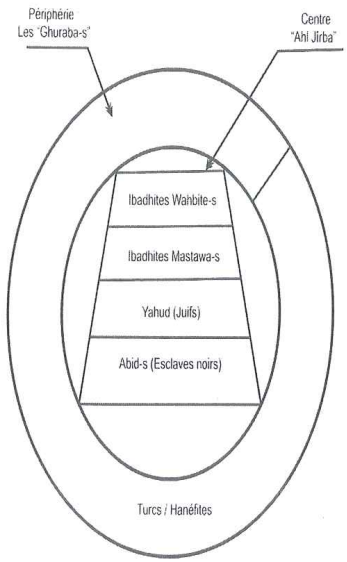
(1) A. N., registre n° 42, p 106.

(2) Cette méthode de contrôle est encore en vigueur dans la société d'Oman actuelle, au Mzab., au J. Naffûsa, autres pays ibadhites comme Djerba,. Dans les pays du golfe, en général, elle correspond au système de prise en charge « nidhâm al-kafâla ».

(3) Sulaymân al- Hîlâtî, 1998, p 106.

évoluent dans une tradition qui respecte l'autochtonie mais qui n'occulte pas les différences de statuts entre juifs *dhimmi-s-* et musulmans.

Perception des Ibadhites wahbite-s de la population insulaire de Djerba pendant les périodes médiévale et moderne



Labo de Carto. Fac. Lettres, Arts et Humanités Manouba

2. 2 De la tradition ibadhite et les Dhightî-s

Il est hors de notre propos d'étudier ici la tradition dans laquelle ont évolué les rapports des Juifs et des Musulmans en terre d'islam à travers l'histoire. D'autres chercheurs l'on fait d'une manière exhaustive[1]. Une telle tradition a marqué, certes, le monde arabo-musulman en général et a fait des Juifs des *dhimmi-s* partout y compris dans l'île de Djerba.

Cependant, pendant la période du shaykhat -du XI e siècle au XVIII e siècle -, Djerba a été toujours dépendante du pouvoir central

(1) Bernard Lewis, 1986, p 87 et sv.

de Tunis. A l'époque moderne, l'île se trouve dépendante du Pachalik ottoman de Tripoli (jusqu'à 1605) puis de Tunis (à partir de 1610)[1]. Sur la longue durée, les contextes dans lesquels les juifs insulaires ont vécu ne se ressemblent pas.

Jusqu'au milieu du XVIII è siècle environ, les Juifs de Dighet ont vécu sous le pouvoir direct du Shaykhat ibadhite. Les familles détentrices de l'institution, d'abord les Smûmni (1240-1560) puis les Bin Jlûd (1560- 1743/44), d'obédience ibadhite, représentent le pouvoir central et ont une délégation de pouvoir dans l'île de Tripoli (1551-1610) puis de nouveau de Tunis et même d'Istanbul[2].

Les habitants de Djerba, terre à islam ibadhite dominant, sont déterminés à vivre dans le cadre de relations sociales intercommunautaires. Des rapports qui définissent la relation de tradition judéo-ibadhite, nous sommes interpellés par deux types de relation. L'un est d'ordre politique et à allure verticale. Il concerne le rapport entre pouvoir ibadhite et communauté dîghtî. Il concerne la politique fiscale qui se veut respectueuse des règles charaïques de l'école ibadhite de la *dhimma*.

L'autre type est à allure plutôt horizontale. Il porte sur la tradition économique. Celle-ci donne aux juifs tantôt la liberté, tantôt le contingentement, tantôt encore la prohibition dans les secteurs d'activités économiques. Cette situation semble être comparable à d'autres régions comme au Jabal Naffûsa, à Oued Mzab, etc. où Ibadhites et juifs cohabitent.

La politique fiscale constitue l'ossature du rapport entre pouvoir et société en général. A l'époque moderne, pour l'étude de la tradition relative à la politique fiscale des Ibadhites insulaires à l'égard des Juifs Dîghtî-s, nous avons, deux sources : du temps du shaykhat, figurent, en effet, dans les fatâwâ-s des Ibadhites locaux[3] des renseignements qui régissent les règles de rapport avec les dhimmî-s. Nous avons, en plus, les premières listes fiscales de la période caïdale[4] qui sont d'un grand intérêt aussi bien pour la période des premiers caïd-s que pour la période précédente.

(1) Cette périodisation est le résultat d'une recherche que nous avons effectué en 1990, Voir Merimi M., 1990, p 95.
(2) Hîlâtî, S., 1998, p 2 et sv. Merimi M., 2005, p 73 et sv.
(3) Archives privées du Shaykh F. Djaabiri.
(4) A. N., registre n° 42, p 106. Pour le sens du terme "akhmâs » à Djerba, voir Merimi M., 1990, p 47.

La liste fiscale relative au temps des premiers caïds constitue le prolongement de la période du shaykhat. Elle divise la population de l'île d'un point de vue administratif et fiscal, en deux catégories de contribuables. Il y a d'abord les autochtones qui sont tenus de payer leurs impôts. Les seuls concernés, en effet, par la politique fiscale sont les Wahbiyâ et les Mastâwa, les deux branches de l'Ibadhiyyâ. Les Juifs, leurs associés, sont aussi concernés par le paiement à l'Etat du produit fiscal.

En revanche, notre liste fiscale ne dit rien à propos des allogènes que comprend la population de l'île, qualifiés souvent dans nos sources de « ghurabâ ». Tout se passe comme si aucun parmi eux n'est tenu de payer le fisc et n'est concerné par les recettes fiscales de l'île. Les « étrangers » disposent de documents du makhzen qui leur octroie le privilège de leur exonération. Pour le reste de la population allogène, chacun est tenu de régler sa contribution fiscale au *muqaddam* de sa communauté d'origine ou au shaykh de son pays d'origine comme les allogènes de Djerba en Ifriqiyâ versent leurs contributions fiscales aux shaykh-s de leurs communautés respectives dans leur point d'attache[1]. Nous supposons que les listes fiscales[2] prolongent un état de fait de l'époque du Shaykhat, parmi ces allogènes il y a les « al-*'ashrâf*-s » (ou « *awlâd al-zawâya* ») qui sont exonérés d'impôt.

Cependant, le rapport entre pouvoir du Shaykhat et Juifs insulaires, est défini par le droit ibadhite. En effet, contre leur association au projet socio-économique des *'Azzâba-s*, les Juifs ont des droits inscrits dans les fatâwa-s ibadhites. Une de ces fatawâ-s reprise dans un fragment de manuscrit du Shaykh Salâmâ bin yûsif al-Jnâwnî, probablement de son maître 'Abî al-Najât Yûnis bin Ta'ârît ayant vécu au XVI e siècle[3] nous apprend que les Ibadhites distinguent dans leur politique fiscale, entre trois catégories de contribuables juifs : les Juifs à revenu faible qui paient, en effet, un dirham par mois, les nantis, quatre dirhams et les juifs à revenu moyen, deux dirhams seulement.

Cette fatwâ, bien que théorique, peut nous donner une idée sur l'état de la culture politique ibadhite relative au rapport avec les Juifs. Elle

(1) A. N., Série historique, 581, C 43, A. 5 doc. 1, 1249 (1853).
(2) A. N., Série historiqu, 487, C 53, A. 3, doc. 20, 1856-57.
(3) Bin Ta'ârît est un 'âlim de Djerba du XV e et XVI e siècles. Au cours de sa formation il a fait un voyage d'étude à Jabal Naffûsa. Il a enseigné à la madrasa de Tajdaït à humit Fâtû. Il a aussi présidé le haut conseil des 'Azzabâ-s. Il se trouve en 1511, à la tête de l'armée insulaire face aux croisés, voir Djaabiri F, 1975, p 215 et Djaabiri, F, 1989, p 571.

vise à éviter tout arbitraire dans l'exercice du pouvoir du souverain ou du Shaykh. Elle stipule, de surcroit, que lorsque ces mesures ne sont pas appliquées comme il se doit, elles font du souverain un injuste à l'égard des juifs[1]. D'ailleurs, pendant la période du shaykhat, les shaykhs de religion et de *'ilm* font rendre au Shaykh-souverain ce qui lui appartient, c'est-à-dire comme une forme d'évalution après coup[2].

Le document traduit l'intérêt que les Ibadhites portent au compromis conclu avec les Dîghtî-s et à sa pérennité et le souci de se conformer à la *chari'a* et aux *fatawâ-s*. Cette politique qui se veut juste à l'égard des Juifs dans les pays à Islam ibadhite est confirmée à travers d'autres indices révélateurs qui montrent aussi qu'au sommet du pouvoir ibadhite, à Djerba comme au Mzab, on a une préférence pour les Juifs par rapport aux Chrétiens (*al-nasâra*) par exemple[3].

Pendant la période caïdale, *jizyat yahûd jirba* fait partie de *matâlib jirba*, c'est à dire de l'ensemble des recettes fiscales perçu par le pouvoir central dans la région. Elle est collectée par un *lazzâm* (fermier) pour être ensuite versée à l'Etat par le biais du Caïd. D'après les registres fiscaux relatifs à l'ancien régime, la procédure fiscale est restée pratiquement la même en comparaison avec le régime du Shaykhat sauf que le pouvoir central a cherché à impliquer un nouveau personnel en remplacement du Shaykh de Djerba et des notables locaux.

Cependant, dans le domaine économique la tradition ibadhite relative aux Juifs, a voulu la mise en œuvre d'autres règles. Les Juifs ont été tenus d'exercer leurs activités économiques en respectant la tradition, les us et coutumes qui ont régi la vie communautaire des Ibadhites. Ceux-ci ont impliqué les Dîghtî-s dans toutes les branches d'une économie que nous appelons économie de la « *ghaba* » (sur laquelle nous reviendrons). Les Juifs se sont investis dans des professions dont les ibadhites ont besoin dans leurs *menzels* pour des travaux domestiques ou champêtres.

Par ailleurs, dans certains secteurs de l'économie de la « *ghaba* », l'activité des Dîghtî-s est très contingentée. Par exemple, le secteur de la bijouterie qui passe pour être de tradition parmi les « métiers juifs », n'est pas très ouvert aux Dîghtî-s. Très peu de ceux-ci ont eu l'occasion, en effet, d'exercer dans l'économie de la « *ghaba* » le métier de bijoutier

(1) Photocopie de fragment d'un manuscrit ibadhite que j'ai pu avoir de la bibliothèque personnelle du Shaykh F. Djaabiri. Il porte le titre suivant : mathal min wara'î 'ulamâ jirbâ 'ani ashshubuhâtî.

(2) Ibidem

(3) Motylinski A., 1905, p 10.

car la vie communautaire des Ibadhites se prête mal à une telle activité pour plusieurs raisons.

D'abord, les ibadhites sont des « puritains ». A partir de leur éthique, ils donnent l'image de refuser tout extrémisme. Ils proscrivent en haut de l'échelle sociale l'ostentation et tout luxe. Ils méprisent en bas de la même échelle la mendicité. Les ibadhites se retiennent du somptueux habillement et l'artisanat de la bijouterie s'accorde mal avec le goût de leurs femmes. La bijouterie trouve, en revanche (comme on le verra plus loin), un relatif développement chez les Juifs de Hara Kébira en rapport avec le milieu sunnite. Alors qu'elle reste à l'état de balbutiement chez les Dîghti-s. Ensuite, les Ibadhites sont des commerçants, des armateurs, etc. Ils préfèrent un capital en circulation, qui travaille à travers l'investissement que la possession de l'or et ses dérivés[1].

Nous ne disposons pas de chiffre sur les bijoutiers dans le milieu Dîghtî de Djerba à la fin de la période du shaykhat. Cependant, jusqu'aux dernières décennies du XX e siècle, on ne compte que trois bijouteries chez les Dîghtiya. Alors que Victor Fleury, auteur d'un inventaire mieux informé de la bijouterie à Hara Kébira parle au début du siècle de « 40 ateliers occupant 120 hommes et 30 enfants »[2]. Depuis la période coloniale et probablement bien avant, Houmt Souk a son « *sûq al-sâga* » où se rassemblent les boutiques des bijoutiers de Hara Kébira[3].

Par ailleurs, chez les Dîghtîs nous n'avons pas relevé de pratiques usuraires dans le milieu ibadhite pendant la période du shaykhat. Pourtant, la pratique de l'usure comme le métier de bijoutier, figure parmi les métiers dont les Juifs ont la réputation depuis de longue date. Au Mzab, Mozabites comme juifs pratiquent l'usure pas entre eux mais avec les nomades du Sahara central et les tribus arabes. Or nous savons que le phénomène de l'usure a fait par ailleurs, de tout temps partie intégrante de la vie des fellah-s comme des milieux sédentaires des Malékites[4].

(1) Il n'y a pas de doute que l'investissement dans la bijouterie constitue en général une manière de tésaurisation. Cependant, dans le milieu de la « ghaba » à Djerba, on constate pendant les fêtes de mariage par exemple, que les mêmes pièces de bijoux circulent d'un mariage à l'autre. Une telle pratique constitue une forme de solidarité et d'entr'aide entre les familles. C'est aussi une sorte d'économie dans l'usage de la bijouterie et la tésaurisation faite par les familles locales.

(2) Victor Fleury, 1900 cités in Valensi et Udovitch, 1990, p 112.

(3) A. N., Série E, C 60, D 1, 1886-87.

(4) Noureddine Ali, 1984, pp 73- 98.

A Djerba, en revanche, les Dîghtî-s n'ont jamais eu, à notre connaissance, l'opportunité de faire des pratiques usuraires avec les Ibadhites pendant la période du Shaykhat. Ils se sont limités aux activités offertes par l'économie de la « *ghaba* ». Pendant la période du caïdat, en revanche, nous entendons un autre son de cloche, les juifs prêtent aux ibadhites comme ils prêtent aux Malékites, sans distinction aucune[1].

Les pratiques usuraires de juifs dans le milieu ibadhite sont considérées par ceux-ci comme interdites par la loi du Seigneur et sont prohibées dans la vie quotidienne des gens par la force de la vie communautaire. Ces pratiques sont susceptibles d'appauvrir ceux qui arrivent déjà au seuil de la pauvreté à cause de leurs difficultés financières et la mauvaise gestion de leur patrimoine. De surcroît, les Ibadhites ont un système de solidarité et d'entr'aide adapté aux gens de l'intérieur et un autre à ceux de la diaspora, permettant de surmonter les difficultés, la misère et irradiquer la pauvreté des membres de leur groupes[2].

Les Ibadhites insulaires ont contrevenu à la tradition des pratiques usuraires des juifs. Pour ce faire, ils ont prévu deux mesures importantes. La première se pratique à la base, la seconde au sommet. Au sommet, il est de tradition que les gens qui sont en difficultés d'argent d'une manière générale peuvent demander un soutien des institutions pieuses sous forme de prêt pour résoudre leur difficulté pécuniaire. Les habous des mosquées sont faites entre autres pour résoudre les problèmes du genre[3].

A la base, les Ibadhites ont plusieurs formes de solidarité. Ils ont l'habitude en cas de difficultés de l'un des leurs (commerçants, artisans ou autres) de réunir leurs efforts pour lui collecter la somme qui peut lui convenir pour refaire son projet. Un commerçant, en faillite ou en difficulté par exemple trouve aide et soutien auprès des membres de sa corporation pour se redresser et réintégrer son réseau de relation initial. Une fois que l'intéressé est rétabli et devient capable de reprendre ses activités, il se porte garant pour rembourser ses dettes. Le bon fonctionnement du système de solidarité n'échappe pas au regard bienveillant et garant des institutions des 'azzâba-s.

(1) A. N. série mouvement national, C31, D 2, 1935-38.
(2) Foissy Pierre, 1948, pp 17-36.
(3) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 63.

Ces pratiques de solidarités des ibadhites ont privé les Juifs de l'île pendant cette période du shaykhat de pouvoir accumuler un capital à partir des pratiques usuraires. Or les pratiques de solidarités entre Ibadhites insulaires sont à la base de la formation communautaire. Elles se trouvent aussi chez d'autres sociétés ibadhites similaires[1]. Tout se passe entre Ibadhites et Juifs comme si le capital de la solidarité des Ibadhites annule activité de l'usure des usuriers juifs.

Par ailleurs, jusqu'à la fin du Shaykhat, les habitants de Djerba ne sont pas encore soumis au droit malékite, à l'instar du reste du pays. Les ibadhites continuent à se conformer à leur tradition. Ainsi, on fait la distinction entre un juif dîghtî, considéré comme autochtone, c'est-à-dire bien inscrit dans la hiérarchie sociale locale, associé dans les affaires économiques et au projet socio-économique ibadhite et un juif de Hara Kébira qui fait référence à *hûmit* Tâwrit, donc allogène de part son identité ethno-religieuse.

Au départ, chaque communauté dîghtî-s et ibadhites, est modelée par les détenteurs du pouvoir, les Kohanim-s d'un côté et les 'azzâba-s de l'autre. Ensemble, ils ont vécu sur la base d'une association autour d'un projet socio-économique. Au sommet comme à la base, c'est-à-dire au niveau de la *khâssâ* (élite) comme au niveau de la *'âmma* (la multitude), le regard ibadhite porté sur les dîghtî-s est un regard d'accord et de compromis.

Les rapports entre le Shaykhat de Djerba et l'organisation des 'azzâba-s dans son ensemble avec les Juifs dîghtî-s s'articulent autour de deux axes : la fiscalité que nous avons vu précédamment d'un côté et l'exercice de la violence légitime de l'autre.[2]

A ce propos, pendant la période de la dépendance de l'île du pouvoir de Tripoli puis des deys et des premiers beys de Tunis, le monopole de la violence légitime relève aussi de « *ahl jirba* » ou du Conseil supérieur des 'azzâba-s. Le but est d'établir la sécurité des individus, des communautés, et assurer une bonne relation intercommunautaire notamment judéo-ibadhite. A l'époque, la violence est institutionnalisée. Les 'azzâba-s disposent de la force de la loi en l'occurrence le moyen d'*al-wilâya*

(1) Les vieux de Djerba racontent que ce genre de solidarité entre commerçants insulaires a continué à exister encore au début de l'indépendance du pays aussi bien à Tunis qu'à l'échelle de la diaspora en général.
(2) Fragment d'un manuscrit ibadhite en photocopie dans ma bibliothèque personnelle. Il porte le titre suivant : mathal nin wara'î 'ulamâ jirbâ 'ani ashshubuhâtî : ya'kulûna ta'âma hukkâm jîrbâ

(adhésion) et d'*al-barâ'a* (excommunication)[1]. Ces procédures leur permettent de juger les délits graves commis par les membres de leur communauté.

Les 'azzâba-s disposent, par ailleurs, d'un personnel compétent dans la maîtrise des espaces publics comme les *sûq*-s. Ils ont aussi leurs prisons, leurs lieux de détention avec usage de mises à résidence surveillée, etc.[2]

Chez les Ibadhites, la violence est aussi résorbée par d'autres moyens que la force. En effet, l'exercice du pouvoir et la gestion des biens publics en l'occurrence les habous permettent de réduire les écarts entre les différentes catégories sociales. Chaque individu, riche ou pauvre, profite parfois selon ses besoins des revenus des habous *khayri* (public)[3]. Chez les Ibadhites, la manière d'exercer le pouvoir, en l'occurrence en matière de gestion des habous des institutions religieuses, permet de réduire les écarts hiérarchiques. Elle tend d'une certaine manière à réduire la violence par la modération des distinctions sociales.

A l'échelle de la communauté juive des Dîghtî-s, les Kohanim-s adoptent les mêmes lois, la même tradition des dominants, pour la maîtrise de la violence. Ils mettent en œuvre les procédures de l'excommunication pour réprimer les délits graves commis par les leurs. Ils exercent aussi le pouvoir au sein de leurs institutions et gérent les biens publics de sorte qu'ils réduisent eux aussi les écarts hiérarchiques au sein de leur communauté. Chez les Juifs dîghtî-s, ici, chez les Ibadhites, ailleurs, la vie communautaire obéit aux mêmes règles. L'association entre juifs de Dîghet et Ibadhites insulaires n'est pas le fait du hasard. Elle est, en effet, le fruit d'une entente sur ce qui régit le rapport entre société englobante et communauté à statut de *dhimmi* dominée.

Le résultat est que dans la société ibadhite insulaire, la violence des individus contre les Juifs est retenue, réprimée, refoulée.

(1) Djaabiri F., 1975, p 104. La barâ'a est le corollaire du walâ'. La barâ'a est désaveu, rejet, disculpation et désolidarasation. Le walâ' exprime l'adhésion, l'attachement, et la cohésion, et implique nécessairement le soutien actif ; voir TALBI Mohamed, 1982, p 19 et p 20.

(2) Sulaymân Al-Hîlâtî, 1998, p 14 et 15.

(3) Majmû'a min athâr 'ulama jirba, ba'dh jawâbât al-'allama al-kabîr al-chaykh abî al-Kâcim bin Ibrâhim al Barâdî, manuscrit de la bibliothèque privée al-Barouni à Djerba, s.d.

Dans le contexte ibadhite, on se trouve dans une situation où l'inégalité est codifiée par la communauté. C'est ce que N. Elias qualifie de l'équilibre inégal ou l'inégalité harmonieuse. C'est cette culture produite par les *ulémas* des *'azzâba-s* et consommée par la communauté qui se conçoit comme telle qui autorise à constater que dans les rapports entre juifs dîghtis, voire juifs tout court et ibadhites en général, il n'y a jamais d'agression incontrôlée dirigée contre les Juifs.

Somme toute, la cohabitation entre Ibadhites et Juifs est rendue possible grâce à un compromis qui a duré tant que la formation sociale ibadhite avec son organisation des 'azzâba a duré dans le cadre du shaykhat. Les Ibadhites ont, en effet, fixé des règles de relation sociale avec les Juifs dîghtî-s. Ils ont instrumentalisé les lois charaïques de la *dhimma* pour donner à l'Autre une image politique et éthique de gouvernants justes. Ils ont donné aux Dîghtî-s la liberté d'exercer toutes les activités économiques, sauf exception, sans restriction aucune comme ils leur ont donné la liberté de construire leur synagogue et d'exercer leur culte.

Cependant, les activités économiques auxquelles les Juifs dîghtî-s se sont livrés dans leur milieu ibadhite insulaire relèvent en définitive des travaux vils, abjects. Ils ne leur procurent qu'une condition sociale très médiocre, parfois très modeste. D'ailleurs, les voyageurs occidentaux, encore au XIX e siècle, ont signalé cet état de la condition humaine des Juifs insulaires[1].

Enfin, il s'avère que la force de la tradition ibadhite relative aux rapports avec les *dhimmi*-s est, sur la longue durée, tributaire de la place des *'azzâba-s* dans l'île. Pour l'historien, la même tradition est de référence pendant le temps de Maïmonide aux XI e et XII e siècles. Elle s'affaiblit d'une manière remarquable au temps du Caïdat sans jamais disparaître.

4. 4 Dighti-s et économie de la « Ghaba »

L'étude de l'histoire de la minorité des Juifs dîghtî-s dans son milieu ibadhite dominant ne doit pas nous amener à privilégier l'approche culturelle et perdre de vue ses fondements économiques. En effet, toute la construction identitaire des Juifs dîghtî-s est faite, en réalité, pour permettre de justifier et de reproduire la place que les Dîghtî-s occupent dans le système socio-économique local. En fait, la division sociale du

(1) Ewald, Ch. F., 1991, p 94 et sv.

travail s'établit principalement à partir d'une perception politique basée sur un équilibre des forces et de la richesse entre les communautés.

Le milieu ibadhite insulaire dans lequel se place la minorité juive des Dîghtî-s se présente d'abord comme un espace socio-économique qu'on appelle la « *ghâbâ* ». L. Valensi et A. L. Udovitch, dans leur étude sur les communautés de Djerba, ont employé l'expression « aller dans la ghaba »[1]. Pour les juifs de Dîghet l'expression « aller dans la ghaba » désigne le travail itinérant inscrit dans cet espace qu'on désigne par le mot « *ghaba* ».

Ce mot « *ghâbâ* » désigne tout simplement la campagne est en usage encore aujourd'hui dans l'île. Pour les locaux, il signifie donc une aire géographique. Il s'oppose au terme de « *al-sûq* », qui signifie littéralement le marché. Traditionnellement, le *sûq* constitue le centre de la ville arabe. Il est aussi un espace public, socialement ouvert bien que contenu dans une architecture relativement fermée[2].

L'homme de la « ghâbâ » se reconnaît dans le mot. Il constitue, pour lui un identifiant. Il s'exprime essentiellement à travers les activités agricoles de ses habitants et renvoie aussi à une entité humaine. Pour un insulaire originaire de la « *ghâbâ* », celle-ci renvoie, en effet, à « *al-menzel* »[3]. Elle renvoie aussi à al-*hûma* (quartier). Elle renvoie enfin à « al-iqlîm » (district) reconnaissable par le nom comme Sadghiyyân ou Gallâla, etc.[4] Ces différentes unités territoriales constituent des échelles auxquelles appartient en général un ibadhite de la « ghâbâ ».

Cependant, pour comprendre la société de la « *ghâbâ* » et son économie, il faut la concevoir, à l'époque médiévale et moderne comme une société englobante à l'échelle locale. Elle s'emboîte pour faire unité avec une diaspora jerbienne et son économie. En effet, l'unité des gens de l'intérieur avec la diaspora se réalise à travers plusieurs articulations. Ahmed Ibn Abî Dhiyaf dans son Ithaf nous en donne un exemple. Il nous informe que 'Ali Pacha Bey (1735-1756) a toujours gardé la possibilité de faire pression sur les commerçants de Djerba exerçant à Istanbul grâce à la possibilité de confisquer les biens qu'ils ont dans l'île[5]. Cet exemple illustre suffisamment l'étendu de l'économie des insulaires de l'intérieur et de la diaspora à l'extérieur.

(1) Valensi et Udovitch, 1991, p 107.
(2) Beyhum Nabil, et David Jean-Claude, 1995, p1 (tiré à part).
(3) Voir la définition du « menzel » à la page 48.
(4) Mohamed Abou Ras, 1960, p 84 et sv.
(5) Ibn Abî Dhiyaf Ahmed, 1989, t 2, p 151.

Sur le plan social encore, l'économie de la diaspora jerbienne dispose d'une main d'œuvre de l'intérieur de l'île. La qualification des uns et des autres s'acquière en dehors du système scolaire officiel. Le système d'enseignement comme l'économie des Ibadhites s'avère aussi informel, parallèle dans le sens où il est détenu et contrôlé par l'organisation des 'azzâba-s par rapport à celui formel de l'Etat central. Enfin, le marché de la « *ghâbâ* » échappe à tout règlement officiel. Il est, en revanche, régi sur le plan de l'organisation, de la réglementation, de la morale, du pouvoir et de la main d'œuvre par les *'azzâba*-s également.

Dans l'espace ibadhite insulaire, les Juifs semblent avoir occupé une place à part par rapport aux autres minorités de la société locale. A l'époque du shaykhat, une ancienne *'aqîda* ibadhite suivie à Djerba et au Mzab peut, en effet, nous le confirmer. Né avec les *'azzâba*-s au XI e siècle et resté en vigueur jusqu'au moment où l'île est passée entre les mains de l'Etat mouradite puis husseinite au XVIIIe siècle, le système fiscal en vigueur dans l'île fixe un taux préférentiel de la *jizyâ* pour les Juifs par rapport aux Chrétiens imposant à ces derniers 2 dirhams de plus (*wa yazdâdu 'alâ 'al- nasrânî dirhamâni*)[1].

De tout temps, un intérêt particulier semble être accordé par les Ibadhites aux activités matérielles des Juifs. L'impôt de la *jizyâ*, même par tête (capitation), est fondé sur la richesse et donc a pour rôle de jouer l'intermédiaire entre les activités économiques du groupe juif et les pouvoirs locaux comme dans tout système politique islamique où figurent des *dhimmî-s*.

A l'intérieur de l'île, les besoins des habitants ibadhites de la « *ghâbâ* » se définissent en priorité à partir de leurs « *menzel*-s ». Ceux-ci constituent des espaces à la fois domestiques, de productions agricoles, artisanales et d'échange. Les *menzels* sont, en effet, des propriétés privées dont chacun « ayant sa maison habitée par une famille particulière »[2]. Les Ibadhites sont demandeurs de « métiers » des Dîghtî-s. Ceux-ci sont, en effet, des artisans : menuisiers, teinturiers, forgerons, maçons, tanneurs, etc[3]. Leurs services comme leur commerce sont dirigés vers leurs voisins ibadhites essentiellement. Ils ont acquis un savoir-faire

(1) Motylinski A. de (éd.), 1905, p 10.
(2) J-L L'Africain, 1965, p 400. Dans les paysages des "menzel-s" en rapport avec les Juifs, la réalité sociale jerbienne n'a pas beaucoup changé au fil du temps. D'ailleurs, au début de l'indépendance, on peut assister à des scènes réunissant juifs et Musulmans qu'on peut très bien assimiler à des scènes anciennes. J-L L'Africain, 1965, p 400.
(3) Ewald, Ch., F., 1991, p 92.

artisanal et commercial. Avec les Ibadhites, ils ont cumulé une tradition de relations bien définie.

Dans leur rapport avec le travail des *menzel*-s, les Dîghtî-s sont liés au code de l'honneur qui n'est pas propre aux Ibadhites de Djerba. Le code en question exige une ségrégation absolue entre hommes et femmes. En raison de leur statut inférieur, les Juifs comme les Noirs échappent à cette proscription. Les Ibadhites ont permis aux Juifs dightî-s de s'introduire dans l'intimité de l'espace domestique pour les besoins en services de leur demeure.

Les Ibadhites insulaires prétendent aujourd'hui que les juifs de Dîghet se sont toujours occupés des travaux qui ne les intéressent pas. Ce qui établit d'emblée une catégorisation constitutive d'un centre et d'une exclusion au second degré. Parlant des Ibadhites Mozabites Pessah Shinar prétend, à juste titre d'ailleurs, que les raisons qui amenèrent les Mozabites à accueillir les juifs sont sans doute d'ordre matériel. Ils ont besoin d'artisans qualifiés pour les métiers considérés comme vils comme la tannerie par exemple[1].

Par ailleurs, Sarah Taïeb-Carlen nous révéle qu'en 1223 de l'ère chrétienne, l'empereur d'Allemagne, de Rome et de Sicile, Frédéric II de Hohenstaufen envahit Djerba. En partant de l'île, il prend de nombreux prisonniers, dont des Juifs. A Palerme, ceux-ci se spécialisent dans la culture de certains arbres, en particulier le palmier dattier[2]. Dans le même ordre d'idées, Habib Jinhani nous apprend, aussi, qu'au Jabal Naffûsa, autre région ibadhite, les Juifs se spécialisent dans certains métiers et certaines activités commerciales[3].

Ce qui fait la différence entre l'économie paysanne ordinaire et l'économie de la « *ghâbâ* », c'est que la terre ici se présente en une unité qui est le « *menzel* ». Celui-ci est une propriété privée, souvent familiale. Aussi, les membres de la même famille exercent souvent ensemble plusieurs professions ici dans les travaux de la terre et ailleurs dans le commerce simultanément[4]. Il s'agit, en réalité d'une économie où la propriété des biens et des entreprises comme le réseau d'échanges qui en d'écoule naissent et se développent en rapport avec des personnes parfois de mêmes familles parfois de familles liées par

(1) Pessah Shenar, p 89.1982.
(2) Jinhani H., 1986, p 49.
(3) Jinhani H., 1986, p 200.
(4) René Stablo, 1941, p 65

le voisinage parfois enfin traversées par la même obédience ibadhite, dispersées géographiquement à l'intérieur et à l'extérieur de l'île.

L'expérience réussie de la cohabitation des Juifs dans le milieu ibadhite insulaire a fait que sur invitation des Mozabites,[1] un émissaire ibadhite jerbien du nom de 'Ammî Sa'îd[2] a été chargé de transférer, au XII e siècle, à Ghardaïa au Mzab, les premières familles juives installées dans la ville. Son action s'inscrit dans un double objectif : à la raison économique évidente s'ajoute la volonté de participer à la propagation et la consolidation de la culture ibadhite au Mzab[3].

Comme les Juifs de Hara Kébira ailleurs (sujet sur lequel on reviendra), leurs homologues dightî-s se sont occupés de colportage dans l'espace ibadhite de Djerba. Le colportage ici, comme ailleurs, s'inscrit dans des circuits d'échanges adaptés à la dispersion géographique des « *menzel*-s », donc de la clientèle ibadhite. Le colporteur juif est un personnage familier des *hûmâ*-s (quartiers) de l'île à l'époque médiévale et moderne. On remarque que le client en l'occurrence l'habitant du « *menzel* » comme le colporteur juif lui-même réalise, dans ces conditions, des économies sur les taxes des sûq-s pour le premier et le coût de déplacement pour le second.

Le travail de colportage des Dîghtî-s dans le périmètre de la « ghaba » se fait aussi en rapport avec la sécurité. Tout se passe comme si le mouvement des Juifs dans la « ghâbâ », espace de travail et de production, fait l'objet d'un accord tacite entre les Dîghtî-s et les 'azzâba-s. Ceux-ci s'engagent à garantir à ceux-là (colporteurs et des artisans itinérants) la sécurité de leurs déplacements d'une *hûma* à une autre et d'une habitation à une autre. L'espace en question est resté l'aire traditionnelle des activités des dîghtî-s. Les Juifs de Hara Kébira venus s'installer à Djerba à une époque tardive (comme on va le voir) se sont organiquement liés à « *al-sûq* » et ont fait un espace d'activités situé en dehors de la « *ghâbâ* »[4].

(1) Pessah Shinar, 1982, p 81.
(2) Communication de F. Djaabiri, Shaykh 'Ammî Sa'îd al-Khayrî al-Jirbî présentée à la rencontre Slîmân al- Jâdwî, 6 e edition, 9-10 mai 2009 à Ajîm, Djerba.
(3) Pessah Shinar, 1982, p 88.
(4) Nous avons essayé de chercher ce qui reste du passé juif en rapport avec la « ghaba » dans les documents d'archives de la période coloniale. Voir à ce propos, Archives nationales, registre n° 1605 relatifs à la dîme 'ushur de Djerba. Dénombrement de la population en Tunisie au 12 mars 1936.

Sans avoir de preuves historiques tangibles, nous prétendons que les Juifs de Dîghet, de part leurs métiers et leur production artisanale de part aussi leur qualité de consommateurs, ont été sans doute aussi présents dans les *sûq*-s de la communauté wahbiyya en l'occurrence sûq Sidwîkech, probablement aussi ceux de la communauté mastâwa notamment *sûq* Abrân[1]. Ils ont participé au commerce soukier de leur environnement local immédiat. Même si on connaît mal à quelle date ont commencé les *sûq*-s des deux *hâra*-s qui existent à l'époque coloniale, on sait qu'en 1007 H (= 1598), *sûq jirba* a été transféré à Dîghet dans un contexte historique de crise et de troubles[2]. L'évènement signifie que le lieu où les Dîghtî-s achètent, vendent et échangent se trouve, à cette date, en dehors de leur lieu de résidence.

Nous tenons à remarquer que les Juifs ont vécu dans des sociétés ibadhites de l'Ifriqiya en général et de Djerba en particulier où une législation de *fatâwâ* a défini très tôt, à partir du XI et XII e siècle, les relations sociales dans tous les domaines. Les Juifs comme les Musulmans ne sont pas soumis à l'arbitraire des politiques économiques des agents du pouvoir mais à la rigueur des institutions des systèmes politiques[3].

Par ailleurs, les insulaires de la « *ghâbâ* » ont vécu, très tôt, l'immigration. Les ibadhites ont fait associer les Dightî-s dans leurs activités économiques à l'intérieur. Ils les ont impliqués aussi à l'échelle de leur diaspora. En effet, les 'azzâba-s ont contrôlé et maîtrisé le mouvement de l'émigration des « *ghurabâ*-s », constituée essentiellement de marchands « musulmans et Chrétiens » selon leurs besoins d'échanges et de commerce avec le monde extérieur, et ils se sont donné la charge d'organiser l'immigration des habitants de l'île qui est déjà exportatrice d'hommes[4].

Dans l'état actuel de notre documentation, il est difficile de connaître l'immigration des insulaires pendant les premières périodes

(1) Ces sûq-s qui se trouvent successivement du côté de la communauté wahbiyya et du côté de son homologue mastâwa s'avèrent d'après les registres fiscaux du XVIII e siècle les plus importants dans l'île à l'époque moderne. Voir à ce propos par exemple Archives nationales, registre 42.

(2) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 12.

(3) Les livres des fatâwâ du XI e, XII e et des siècles suivants nous semblent constituer une preuve du réconfort des Juifs qui ont vécu dans des milieux ibadhites. Nous pensons par exemple à kitab al buyû' voir à ce propos, Ben Ghazi Béchir, 2008-2009.

(4) F. Braudel, 1976, t1, p 136.

des *'azzâba*-s. Cependant, à l'époque hafside et surtout à l'époque ottomane, les hommes de Djerba se trouvent dispersés, en effet, au Sahel, au Cap Bon, au Nord et au Nord Ouest du pays. Autour de la Méditerranée, ils sont aussi un peu partout dans les pays de l'Empire Ottoman, à Tripoli, à Bengazi, au Caire, etc. Les insulaires diasporiques sont restés organiquement liés à leur point d'attache pour satisfaire entre autre leurs besoins en main d'œuvre. La diaspora jerbienne a constitué, au retour le prolongement de la « *ghâbâ* » et de son économie. Les insulaires de la diaspora, de leur côté, ont drainé une partie de leur richesse dans la « *ghâbâ* »[1].

Les documents de la Geniza du XI e et XII e siècle ont révélé que des Juifs de Djerba sont installés dans les grandes villes de l'époque où les insulaires Ibadhites ne sont pas absents. Ils sont, à Kairouan où réside, en 1030, un certain Abû Faraj al-jirbi, à Mahdia, au Vieux Caire (al-*Fustât*). D'autres juifs de Djerba sont en mouvement en Méditerranée entre l'Egypte, la Sicile, l'Ifriqiyya, etc. Les mêmes documents permettent de distinguer certains commerçants ou armateurs c'est-à-dire ayant une certaine situation sociale. D'autres, au contraire, figurent sur la liste d'indigents comme l'exemple du juif jerbien qui bénéficit en 1107 de l'assistance de la communauté du Vieux Caire et reçoit des vêtements[2]

Certaines familles insulaires Ibadhites et Juives vivent essentiellement de leur participation aux grandes relations de la Méditerranée[3]. Les documents de la Geniza prouvent qu'au XI e siècle, Djerba fait partie en effet, des directions maritimes de la Méditerranée. Elle a constitué un lieu de passage, une escale et/ ou une destination fréquentée par les navires de différentes provenances et origines. En 1038-1042, nous avons un exemple de bateau naufragé appartenant à une grande famille de marchands juifs qui a coulé au large des côtes de l'île de Djerba transportant des produits textiles du nom de Busîrî[4] d'une quantité de deux bales. La quantité sauvée est envoyée à la ville de Bône en Algérie[5]. La question qu'on se pose est la suivante : est – ce que l'activité des commerçants juifs étrangers avec Djerba a été encouragée

(1) Voir, Merimi M., 1996.

(2) Cité in Valensi et Udovitch, 1991, p 11.

(3) F. Braudel, 1976, t1, p 136.

(4) Il n'est pas exclu que cette marchandise de Busîrî a donné son nom à une famille qui continue à exister encore de nos jours à Midoun à Djerba et qui s'appelle Bouziri.

(5) Goitein S. D., 1973, p 103.

par la présence d'une communauté juive insulaires ou par d'autres considérations? La documentation dont nous disposons ne permet pas de répondre à la question.

Par ailleurs, les capturés jerbiens y compris des Juifs que nous révèlent les documents de la Geniza est la preuve de la participation des insulaires au trafic maritime de la Mediterranée. En effet, dans une lettre datée du 14 octobre 1136 il est question de l'arrivée à Alexandrie d'un batiment amenant des prisonniers juifs de Djerba[1].

A propos aussi de la participation de l'île au commerce de la Méditerranée, nous savons que les commerçants de la République de Venise par exemple ont fréquenté les côtes de l'Ifriqiya tout au long du Moyen-Age. Le commerce qui se développe au XIV e siècle et surtout au XV e siècle permet à l'île de jouer un rôle dans les réseaux du commerce vénitien en Méditerranée[2].

Dans la première moitié du XII e siècle, les Juifs de l'île entretiennent des relations commerciales avec les Juifs d'Egypte[3]. A l'époque, les Juifs dîghtî-s sont les seuls juifs de Djerba, ceux de Hara Kébira n'y sont pas encore. Se prononcer sur la question de savoir si ces Juifs font ces relations pour leur propre compte ou pour des personnes ibadhites ou en associations avec elles relève de la simple hypothèse. On peut supposer, cependant, que les Ibadhites, ayant la force du pouvoir et la domination sur leurs dhimmî-s ont associé les Juifs dans leurs activités commerciales en dehors de l'île, à l'échelle de la diaspora jerbienne.

Dans le discours oral encore en circulation aujourd'hui, les Ibadhites semblent s'être servi des compétences des Dîghtî-s à pouvoir communiquer facilement avec des partenaires étrangers utilisant parfois leur appartenance au judaïsme, d'autres fois leur langue hébraïque. Les Ibadhites se sont servis aussi de la capacité des Dîghtî-s à s'impliquer dans des réseaux en se servant de la même identité que les partenaires des Ibadhites à l'étranger[4].

Par ailleurs, nous sommes très peu informés sur les relations des Juifs Dîghtî-s avec les communautés homologues dispersées à l'époque médiévale et moderne autour de la Méditerranée. Nous savons à ce propos que parmi les catégories ethniques ayant connu des formations

(1) Udovitch et Valensi, 1991, p 11.
(2) Doumerc B., 1986, p 45.
(3) Allali J-P, 1989, p 127.
(4) Cette information m'a été donnée par le Pr. Sadok Ben Baazîz, d'origine jerbienne et porteur d'une mémoire locale non négligeable.

territoriales complexes basées sur la dynamique géographique figure la diaspora commerciale (trading diaspora) des juifs séfaradim autour de la Méditerranée[1].

En l'absence de documents d'archives et dans l'état actuel de notre documentation, notre hypothèse est que les Ibadhites insulaires ont impliqué dans leurs réseaux d'échanges des Juifs de Djerba pour réussir leurs opérations commerciales avec leurs vis-à-vis étrangers. Cela signifie que ces derniers sont, en partie, responsables de la réussite des activités économiques des Ibadhites.

Au XIe et XIIe, installés dans différents foyers d'appel de la Méditerranée, les Juifs de Djerba ont tenu des liens très nombreux dans différentes directions. Ils se sont situés dans un rapport systémique avec les éléments ibadhites locaux[2]. Par ailleurs, d'après les responsa (consultations rabbiniques) nous savons que le rabbin Shlomo Sarûr consigne une requête de Djerba relative à une association entre deux jerbiens engagés dans l'exportation de laine vers l'Egypte[3]. Nous ne savons pas cependant entre qui et qui se font ces associations?

De surcroit, les juifs originaires de Djerba ont cherché à tenir de bons rapports y compris affectifs mêlés au sacré avec leur société d'accueil. Dans un document de la Geniza, un juif de Djerba a souhaité, en effet, dans la langue hébraïque que Dieu garde le Roi et le Caire (to Cairo, may god shield her king and herself, Amen). Cela traduit le degré d'affection née de relations complexes des Juifs de Djerba avec la population d'un pays comme l'Egypte.

Le rapport systémique entre Ibadhites et Juifs insulaires peut se révèler d'une manière évidente au niveau économique. En revanche, au niveau social chaque communauté semble être impliquée dans une vie communautaire singulière. En effet, au XII e siècle, par exemple, un Juif de Djerba figure sur la liste des indigents qui bénéficient en 1107 de l'assistance de la communauté juive du Vieux Caire et reçoit des vêtements.[4]. Au XII e siècle toujours, une lettre du 14 octobre 1136 évoque l'arrivée à Alexandrie d'un batiment amenant les prisonniers juifs de Djerba. Un des captifs est racheté grâce à la générosité d'un

(1) Sébti A, 2008, p 163.
(2) Il serait interessant d'étudier l'histoire de Djerba selon une approche systémique qui fait dégager le rôle et les implications des éléments composants la société dans l'ensemble local.
(3) Udovitch et Valensi, 1991, p 13.
(4) Udovitch et Valensi, 1991, p 11.

membre de la communauté juive d'Egypte[1]. Dans ce cas, l'aide et le secours ne parviennent pas de la solidarité communautaire ou des rapports intercommunautaires du pays d'origine mais de l'extérieur des communautés diasporiques concernées par ces captifs.

Somme toute, il semble que ce n'est pas par hasard que les Ibadhites ont pris les Juifs de Djerba pour des autochtones sans perdre leur statut originel de *dhimmi*-s. Leur but est de satisfaire des besoins purement économiques. Les Juifs dightî-s semblent avoir profité de cette opportunité pour se constituer en minorité obéissant aux conditions de cohabitation avec les ibadhites avec des droits garantis. Ils ont tissé une identité conséquente que Maïmonide a bien relatée. Le but est de se sentir ancré dans le milieu insulaire.

Parler de symbiose judéo-ibadhite appliquée à la cohabitation des Dightî-s avec les Ibadhites de Djerba ne peut s'entendre que comme une association de deux communautés. C'est cette association qui a permis le vivre ensemble avec des avantages pour chacune des deux communautés.

Au final, les Ibadhites, maîtres de l'île, ont imposé aux Dightî-s à statut de *dhimmi*, leurs lois, leurs règles, etc. Ils les ont assignés dans une « *hara* » pour prendre part aux activités des populations de l'île. Les Dightî-s, en revanche, pour les besoins de leur association avec les Ibadhites, n'ont pas cherché à dépasser les limites qui leur ont été imposées.

En fait, c'est à partir du XIV e siècle où la nouvelle communauté juive de Hara Kébira a pris forme dans son milieu malékite que les Dightî-s réajustent leur identité pour s'organiser en fonction des altérités nouvelles, différentes, hostiles ou même parfois belliqueuses. Avant d'étudier l'évolution de la stratégie identitaire des Dightî-s dans leur nouveau contexte, essayons d'étudier le milieu judéo- sunnite.

(1) Udovitch et Valensi, 1991, p 11.

Le milieu judéo- malékite, un second binôme

Nous nous proposons dans ce qui suit de démontrer que « *jâma' al-ghurabâ* » (mosquée des étrangers), située à *al-sûq al-kabîr* ou *sûq jirba* est à l'origine d'une double formation - ou une formation double – composée de « *ghuraba* », Malékites en l'occurrence, et de juifs. Ladite fondation pieuse est gagnée, à l'origine, par les Malékites aux dépens de l'espace sociétal à dominante ibadhite grâce au soutien du pouvoir central hafside.

L'évènement a été, en effet, fondateur pour avoir créé le changement et bousculé la structure sociale locale de tradition. Il a effectivement transformé les Musulmans malékites, pris jusque là pour des « poussières d'individus », confondus avec la catégorie des « *ghurabâ*-s » (Chrétiens et Musulmans), vivant en marge du territoire des ibadhites, en une formation sociale entière et singulière. L'évènement n'a pas tardé à avoir pour conséquence également, l'installation d'une nouvelle minorité juive, celle de Hara Kébira constituant un sous-système de l'ensemble malékite.

On assiste, en effet, à la formation d'un espace judéo-malékite concurrent du local dominant judéo-ibadhite. Il s'est constitué en périphérie de ce dernier. Il se compose de Hara Kébira d'un côté, Hûmit Tawrît de l'autre. Les deux groupes humains se trouvent liés organiquement entre eux par *al-sûq*[1]. L'ensemble composé de *hûmit* Tawrît, Hara Kébira et *al-sûq* (l'ancien *suq al-khamîs* des Ibadhites) donne, au XVII e siècle l'espace de *al-sûq al-kabîr* (ou *sûq jirba*)[2]. A partir du XVI e siècle, s'ajoutent à l'espace judéo-sunnite, celui des malékites, les hanéfites venus d'Anatolie avec les Ottomans[3].

Les Juifs de Hara Kébira se confectionnent pour les besoins d'une cohabitation avec une population environnante ethniquement plurielle une identité. En effet, elle est à même de tenir compte en premier lieu

(1) Voir figure n° 6 , p 94..
(2) Slîman Al-Hîlâtî, 1998, p 16, 24.
(3) Maqdîš M., 1988, t1, p142.

des voisins immédiats d'un islam malékite. L'identité des Juifs de Hara Kébira est tissée, en premier lieu, pour justifier des liens organiques de la grande hara avec le quartier de Tawrît et ses habitants malékites.

Les Juifs de Hara Kébira s'attendent aussi à une identité qui se définit aussi par rapport aux Dîghtî-s. Le judaïsme en partage entre Juifs de Hara Kébira et leurs homologues de Hara Sghira n'est pas une condition suffisante pour faire une identité authentique. Malgré la composante commune du religieux, les Dîghtî-s constituent pour les Juifs de Hara Kébira une altérité à l'instar des autres communautés (Malékites, Arabes, Ibadhites) en cohabitation dans l'île. La différence identitaire entre les Juifs des deux *hara*-s revêt donc plus d'un volet.

Enfin, l'historien peut trouver dans la construction identitaire des Juifs de Hara Kébira une justification et un moyen de reproduction de la place que ces juifs peuvent acquérir dans l'économie formelle d'*al-sûq* dominée par les malékites. Cette situation ethnique en rapport avec l'économique fait un parallèle avec les Dîghtî-s par rapport à l'économie informelle de la « *ghâba* » des Ibadhites.

1. 4 Origine et évolution d'un milieu malékite

On tente dans le présent chapitre d'étudier la formation sociale malékite née dans un territoire traditionnellement ibadhite et gouvernée par l'organisation des *'azzâba*-s. La communauté malékite est devenue concurrente des Ibadhites grâce au soutien d'un makhzen dont les institutions sont restées peu représentées dans l'île jusqu'à la pénétration du caïdat pendant la première moitié du XVIII e siècle[1].

Nous proposons d'étudier la communauté malékite en rapport avec l'environnement ibadhite insulaire dans lequel elle est née. Son évolution, dans le milieu ibadhite insulaire, s'est effectuée selon plusieurs temps.

Le premier temps commence par l'avènement des *'azzâba*-s et l'organisation de l'île à partir du XI e siècle. Il nous semble que les Ibadhites ont mené en ce temps-là deux actions simultanées. On l'a déjà vu, ils ont fait appel aux juifs de Dîghet pour s'installer dans l'île pour répondre à leurs besoins domestiques, champêtres et de commerce. Ils ont, en même temps, laissé une communauté de « *ghurabâ* » (de

(1) Pour plus d'informations sur les Malékites à Djerba, voir, Merimi M., 2005, p 317 et sv.

Musulmans malékites et de Chrétiens), s'installer dans l'île et évoluer pour leurs besoins d'échanges et de commerce avec le monde extérieur[1].

Il a été assigné à ces ghurabâ-s (à l'instar de Dighet aux Juifs) un quartier du nom de *hûmit* Tawrît. Celle-ci est attenante au *sûq al-khamîs* qu''Abû Miswir al- Yahrâsni a créé au IV e siècle de l'hégire (=10 e siècle) et se situe au nord de l'île, en marge ou en bordure du territoire ibadhite[2].

Le terme de « *tawrît* » a une résonance berbère dont nous ignorons la signification exacte. Certains lui donnent le sens de « terre élevée par rapport à son espace environnant » d'autres prétendent qu'il signifie « nouveau village » [3](?). Jacques Berque a essayé de définir le terme de « hûmâ » dans le contexte maghrébin pour distinguer un niveau allégorique : « le quartier, c'est ce qui protège du monstre » avec la distinction et la complémentarité entre le « quartier empirique », comme lieu de résidence et d'échange et le « quartier idéal », lieu d'attache de l'individu. A côté des traits matériels, il retient, dans la définition de la *hûmâ*, « le rôle du sentiment collectif, et de ses accrochages ou signaux. En somme, selon lui, la *hûmâ* est, à juste titre, à la fois une matérialité et une symbolique sociale, historique et spirituelle »[4].

Au moyen âge et à l'époque moderne, le quartier de Tawrît est reconnaîssable d'abord par son nom, par sa mosquée (*masjid*) qui a pris le nom de « *masjid* Tawrît », aussi par la diversité religieuse de sa population de *ghurabâ*. Selon la documentation disponible (que nous avons pu consulter), et contrairement aux Muslmans malékites et aux *dhimmi*-s juifs, il n'a pas été accordé, à notre connaissance, aux Chrétiens un lieu de culte dans l'espace des « *ghurabâ*-s ».

Jusqu'à la fin de la période hafside, la domination des Ibadhites sur *sûq al-khamîs* se fait au moins à travers deux institutions. D'un côté, y a existé Masjîd Barzîn (futur *jâma' al-ghurabâ*), et de l'autre *jâma' al-Shaykh*, situé au Nord Est. Ces deux institutions religieuses semblent être de la construction d'un certain Shaykh Sâlah al-Smûmni, Shaykh de Djerba au VII e/ XIIIe siècle de l'hégire (699 H/ 1299-1300)[5].

(1) Encore au début du XVI e siècle, Léon l'Africain emploie le terme de « ghurabâ-s » pour désigner l'ensemble des Malékites et des Chrétiens dans le milieu ibadhite de Djerba, voir l'Africain Jean-Léon, 1956, p 400.
(2) Hassen M., 1986, p 165.
(3) Jomni M. H., 2008, p 31.
(4) Mohamed Kerrou, 2005, p 490.
(5) El Mrabit R., 2002, p 17 et p 28. Djaabiri F, 1975, p 331.

Le second temps commence par un événement fondateur qui crée le changement. Il s'agit de la conversion du masjid Barzîn ou Tûzîn, ibadhite de tradition, en *jâma'* malékite du nom de *jâma' al-ghurabâ*[1]. Les Ibadhites distinguent désormais un avant et un après Jâma' al-Ghurabâ. Celui-ci permet aux Malékites de se constituer en une formation sociale communautaire. Elle se révèle, désormais, politiquement concurrente aux communautés ibadhites –wahbiyâ et mastâwa-, constituantes de *ahl jirba*.

A quelle date a eu lieu le passage de masjîd barzîn en jâma' al-ghurabâ?

Nous disposons d'un document habous en date de 853 H (1449-50) qui fait l'objet d'une *fatwâ* de Qacim 'Adhdhûm datée de 999 de l'hégire (1590-91). Ladite *fatwâ* porte sur la justesse des conditions dans lesquelles le habous a été rédigé. Le habous donne à penser que jâma' al-ghurabâ a bien existé au milieu du XV e siècle, c'est-à-dire sous le règne du sultan hafside Abû 'Amr 'Uthmân (1435-1488)[2]. Cependant, en amont, c'est après le deuxième intermède Marinide en 748 de l'hégire (=1347) que le pouvoir hafsîde commence à manifester un intérêt particulier à Djerba et ses habitants. Au moins, à la fin du XIV e siècle, nous savons que la communauté malékite dispose de son propre Cadhi, poste qui a été occupé par Ibn Nâjî[3]. Celui-ci a été en même temps cadhî et prédicateur (*khatîb*) ; on est en droit de supposer qu'il a exercé ses fonctions à Jâma' al-guraba, seul lieu de prédication dans l'île à l'époque.

R. Brunschvig, dans son étude sur la Berberie Orientale sous les Hafsides note que Sultan hafside Abû Fâris 'Abd al- 'Azîz (1394-1434) s'est efforcé de propager le malékisme à Djerba, île connue par l'appartenance de ses habitants au « kharijisme », mais en vain[4].

En définitive, tout converge à dire que jâma' al-ghurabâ est gagné par les malékites aux dépens des Ibadhites dans le contexte historique des derniers grands sultans hafsides, en l'occurrence sous le règne de Abû Fârîs 'Abd al- 'Azîz (1394- 1434). Nous savons par ailleurs que c'est ce même sultan qui est venu au secours des insulaires pendant la deuxième expédition du roi Alphonse V d'Aragon en 1432[5]. Il a,

(1) B N T., manuscrit n° 4854, 2t, t1, p 47.
(2) B N T., manuscrit n° 4854, 2t, t1, p 47.
(3) Djaabiri, F, 1975, p 275.
(4) R. Brunschvig, 1988, t1, p 246.
(5) Ibn al-Chamma', 1984, p 116.

d'ailleurs, construit le « *bûrj al- kabîr* » ou « *al-hassâr* »[1] comme le nomme le chroniqueur Mohamed Abou Ras[2].

Grâce à la conversion de *masjid* Barzîn, les malékites de Tawrît enregistrent une première extension dans l'espace. De l'étape du cantonnement, ils sont désormais présents à la fois à Tawrît et à sûq jirba. Ici, grâce à une fondation pieuse, ils sont devenus présent au même titre que les ibadhites, autrefois seuls maîtres de l'île et dudit *sûq*.

Les Ibadhites ont gardé en mémoire l'événement malékite que constitue la fondation de *jâma' al-ghurabâ* compte tenu de son ampleur et ses conséquences sur la communauté toute entière. Au XVII e siècle, c'est-à-dire après trois siècles de silence et de semblant oubli pendant lesquels le pouvoir ibadhite s'est encore affaibli, un poète ibadhite Shaykh Sa'îd bin 'Ayyûb al-Bârûnî exprime au cours de la moitié du XI e siècle de l'Hégire (= XVII e siècle), le sentiment d'amertume des Ibadhites d'avoir perdu ladite mosquée[3].

Jusqu'à la fin du XVII e siècle encore, l'île ne connait pas, du côté des Ibadhites, d'institutions religieuses à statut de *jâma'*[4] où par définition doit être affecté un *imam khatîb* (prédicateur). D'ailleurs, on trouve écho du débat religieux qui fait référence au *fiqh* (jurisprudence) ibadhite, entre *ulamâ*-s autour de la légitimité d'instituer ou non la *khutbâ* (prédication) dans l'espace ibadhite. Les Ibadhites posent au moins deux conditions pour la tenue de la *khutbâ* à la différence des Malékites : un seigneur juste et un pays souverain. Par conséquent, il se trouve qu'à l'époque, ils ne reconnaissent ni *jâma'* ni *khutbâ*[5].

Le rattachement de Djerba à la Régence de Tripoli en 1551 donne à la communauté malékite encore plus de dynamisme. Sur le plan démographique, une minorité de Turcs hanéfites vient s'installer dans le même quartier malékite de Tawrît. Ce sont ses membres qui ont la charge de construire, à partir de la fin du XVI e siècle « *jâma' al-trûq* », aujourd'hui entre les mains de familles malékites[6]. Malékites

(1) Mohamed Abou Ras, 1960, p 80.
(2) Gharib Rachid, 1977, tiré à part.
(3) Djaabiri, F, 1975, p 333.
(4) En effet, en 1668-69, Shaykh Mussa bîn Jlûd, Shaykh de l'île, a ordonné aux fuqahâ-s de la famille al-Yunsî, alors sécrétaires et notaires pour la première fois à Djerba d'instaurer à jâma' al-Shaykh à sûq jirba la khûtba (prédication). Voir Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 59.
(5) Al-Sadwikshî Ab., manuscrit, s. d.
(6) El Mrabit R., 2002, p 24.

et hanéfites opérent ainsi une pénétration religieuse et surtout politique dans l'espace ibadhite de tradition.

Le pouvoir des Turcs de Tripoli, confronté parfois d'une manière violente à un pouvoir local ibadhite puissant, a cherché à soutenir la minorité malékite d'*al sûq al-kabîr* parmi laquelle il a trouvé des familles alliées. A la fin du XVI e siècle, en 1003 de l'hégire (= 1594-1595), un décret nomme Sîdî Ahmad al- Minnî, Imâm de jâma' al-ghurabâ et *muftî* à Djerba et dans d'autres régions de la Tripolitaine, au *watân* de Gafsa, des montagnes et à Gabès. Son siège est situé à *jâma' al-ghurabâ*. Le décret reconnaît cette nomination comme un renouvellement de la fonction du père au fils[1]. Le pouvoir central a mené une action de politisation d'une institution malékite locale.

A la légitimité de leur présence liée aux besoins d'échange et de commerce avec les habitants ibadhites s'ajoute, désormais, l'ancrage spatial des *ghurabâ*-s avec une organisation autour d'une institution religieuse et politique. Parallèlement, on assiste à la constitution d'une élite malékite (*imam-s, khatîb*, câdhî, etc.) autour d'un « lieu » sacré, en charge de l'organisation communautaire des Malékites.

Avec la fondation de *jâma' al-ghurabâ*, un espace politique nouveau voit le jour. A part le malékite Ibn Najî, nous ne disposons pas de noms des imam-s qui se sont succédés à la tête de cette institution à l'époque médiévale. Nous savons, par ailleurs qu'ils sont nommés par décret sultanien. En revanche, pendant la période ottomane, nous disposons plus de décrets de nomination et de renouvellement des imam-s de la dite mosquée. En 1706, on trouve Abî al- 'abbâs Ahmad al-Minnî qualifié de *faqîh* et de prédicateur, à la tête de l'*imamat* de *jâma' al-ghurabâ* nommé par le renouvellement d'un décret signé par Hussein Bey (1705-1735). La coutume fait que l'*imam* de la dite mosquée est choisi parmi les membres de la famille al-Minnî.

Le décret s'adresse aux *ulémas*, aux *fuqaha*-s, aux *muftî*-s, aux *qâdhi*-s, aux *kawâhî*-s, aux *aghâ*-s, aux *caïd*-s, aux shaykh-s, et à *al-khâs wâ al-'âm*. Il est demandé aux uns et aux autres de respecter les *imâm*-s, de ne leur faire aucun mal. Ils ont une place de privilégié par rapport aux communs, ils sont exonérés du *'ushur* payé sur les propriétés agricoles. L'institution du *jâma'* est aussi à respecter. Il constitue un asile pour les faibles. La mosquée est aussi une madrasa où les étudiants doivent être respectés et pris en charge. Les *mu'adhdhin* et la *jamâ'a* (conseil)

(1) Archives de la famille Baltaïef

ont aussi une place qu'il faut respecter, de même que le logement de l'*imam*[1].

Somme toute, « *jâma' al-ghurabâ* » articule désormais, l'espace de *sûq jirba* et le quartier de Tawrît. C'est la famille immigrée des Minyâwî, de la tribu des Hmârnâ originaire de la région d'Al-'A'râdh, détentrice de l'imâmat du *jâma'* qui se charge de la prière du vendredi qui symbolise la présence de l'Etat et justifie la politique du pouvoir central dans un milieu ibadhite à velléité séparatrice. Ses membres se relayent à la tête de l'institution jusqu'à nos jours. Face à cette progression malékite dans *sûq jirba*, les Ibadhites sont les grands perdants. Des deux masjîd-s qu'ils ont à l'époque hafside, ils n'en gardent plus qu'un seul, celui de « *jamâ' al-shaykh* » qui existe encore aujourd'hui entre leurs mains.

L'arrivée d'Ibrahîm al-Jumni à la fin de la période mouradite et la construction de sa madrasa donnent encore une nouvelle impulsion à la présence spatiale, sociale et politique des Malékites à Djerba. Il a fait de la politique édilitaire un domaine d'action privilégié qui caractérise la stratégie des Jumnî à partir de cette période[2].

Le corpus des mosquées de Djerba a montré que pendant la période moderne notamment à partir du temps d'Ibrahîm Jumni, les institutions religieuses malékites qui comprennent *masjid, jâma'* et *zâwiyâ* n'ont cessé de se multiplier aux dépens des *masjid*-s ibadhites. Dans une étude antérieure, nous avons eu l'occasion de démontrer comment et par quelle procédure des ibadhites, en l'occurrence mastâwa se sont convertis en Malékites en abandonnant irréversiblement leur appartenance à l'ibadhisme[3] sous l'influence des Jumnî et afin de prouver leur allégeance au pouvoir central.

Cependant, l'ancrage des malékites à « *sûq jirba* » ne va pas se réduire à une simple présence. Voyageurs et chroniqueurs du XVIII e et XIX e siècle notent à grands traits un « local » judéo-malékite composé de *sûq jirba* et Tawrît avec la Hara Kébira à côté d'un binôme judéo-ibadhite déjà existant composé de l'espace ibadhite et de Dîghet.

La question est de savoir comment est née Hara Kébira ? Qu'est-ce qui explique sa proximité à hûmit Tawrît et à *sûq jirba* ?

(1) Archives de la famille Baltaïef à Djerba.
(2) Maqdîs M., 1988, t2, p 436 et sv.
(3) Voir, Merimi Mohamed, 2002-2.

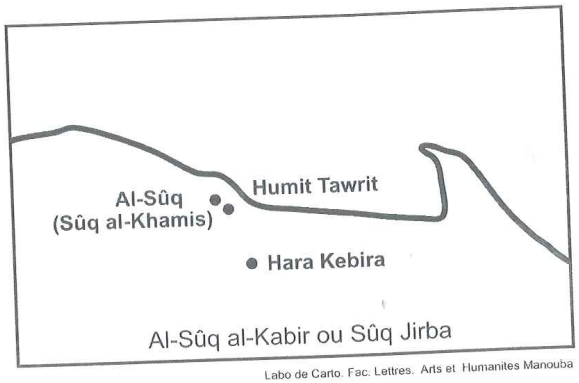
1. 4 Lien organique Hara Kébira/ Humit Tawrît

Les sources historiques disponibles révèlent un lien organique spatial, social, économique entre le quartier juif de Hara Kébira et le quartier malékite de Tawrît et sûq jirba. Le lien en question s'est accompagné de la confection d'une identité avec ses traits ethno-religieux par rapport à leurs homologues de Dîghet, au sucroît du rapport aux voisins sunnites.

La question qui nous préoccupe dans ce qui suit est la suivante : sur quelle labellisation « ethno-religieuse », les Juifs de Hara Kébira se sont-t-ils appuyés pour construire les formes de différenciation sociale, politique, économique ou culturelle avec leur milieu environnant ? Comment se sont-t-ils démarqués de l'« ethnie » juive de Hara Sghira dont ils font partie rien que par leur appartenance judaïque ?

a-) **liens Hara Kébira/ Hûmît Tawrît**

Schéma de Sûq Jirba ou al-Sûq al-Kabir
Pendant les périodes hafside et ottomane



Labo de Carto. Fac. Lettres. Arts et Humanites Manouba

A quelle époque s'est constituée Hara Kébira ? Nous serons incapables de pouvoir répondre à cette question et placer l'évènement de la fondation de Hara Kébira sur un point précis de l'axe chronologique. En revanche, il est peut-être plus aisé de tenter de rechercher le contexte dans lequel est fondée ladite localité.

Contrairement à Hara Sghira, l'évènement que constitue la fondation de la Hara Kébira à Djerba n'a laissé aucune trace écrite. Ainsi aucune

source historique ne nous permet aujourd'hui de savoir à quelle date remonterait ledit évènement. De surcroit, la fondation de la grande *hara* ne s'est pas accompagnée de production d'un quelconque récit légendaire ou de petites histoires orales à l'instar d'autres cités. De ce fait, il serait donc difficile de placer la date de la fondation de la Hara Kébira comme cela a été possible pour Hara Sghira.

D'après les cartes dessinées par les Espagnols et reproduites par Ch. Monchicourt, Hara Kébira apparait au XVIe siècle comme une agglomération importante, éclipsant *sûq jirba*, qui fait déjà fonction d'un centre politique, administratif et militaire. Celui-ci ne prend la forme du Houmt Souk actuel que progressivement avec les Ottomans, voire plus tard.(1) Dans le reste de l'île, à la « *ghaba* », aucun centre ne fait éruption ou n'émerge. Nous sommes dans l'espace des « *menzel*-s » où « il ne s'agit à proprement parler ni d'un habitat strictement rural, ni d'un habitat urbain »(2)

Sur l'une des premières cartes du XVI e siècle de Djerba, figurent la mention Zadaïca(3) qui correspond à Hara al-Kebira, l'un des deux centres habités par les juifs de l'île. L'autre centre est mentionné par Giudei qui indique Hara Sghira(4). Au XVI e siècle, Hara Kébira existe donc bel et bien. Ses origines sont donc à rechercher avant cette période.

Par ailleurs, chroniqueurs et voyageurs de périodes espacées et différentes tombent d'accord pour souligner à grands traits que Hara Kébira est née et a évolué dans un rapport de liens organiques avec *hûmit* Tawrît et *sûq jirba* à population essentiellement malékite. En effet, au XIX e siècle, J.- J. Benjamin fait partie des voyageurs occidentaux. Il a visité l'île à la fin de l'année 1853. Il a bien mis en exergue ce lien organique entre Hara Kébira et le quartier de Tawrît(5).

Avant lui, au XVIII e siècle, Mohamed Abou Ras dans la partie de sa chronique consacrée à la description de l'île et à son patrimoine matériel et immatériel, évoque les deux hara-s dans ce même sens. Il souligne, en effet, que la Hara Kébira se trouve séparée de la seconde d'un mile vers le Sud. Il note la proximité de Hara Kébira par rapport

(1) Monchicourt, 1929, p 387-418. Udovitch et Valensi, 1980, p 767.
(2) S E Tlatli, 1975, p 32.
(3) Nous ignorons le sens des mots Zadaïca et Giudei en hébreu ; nous savons, en revanche qu'en 1570, on trouve la première localisation géographique sur une carte des deux villages juifs de Djerba.
(4) Carte de Gastaldi de 1560, cité in Allali, J –P, 1989, p 128.
(5) Paul Sebag, 1959 b, p 493.

à *sûq jirba*. Pour lui, c'est une manière de définir la localité et de la définir par rapport à son homologue Hara Sghira.

Tous les chroniqueurs musulmans, avant Mahamed Abou Ras, ont occulté les informations concernant les Juifs de Dîghet comme ceux de Hara Kébira. Aucun d'entre eux n'a parlé, en effet, des juifs de Djerba ni de la répartition de leurs lieux de résidence[1].

A partir de là, nous sommes à même de penser que le lien organique de Hara Kébira, du quartier malékite de Tawrît et de *sûq jirba* constitue l'indice susceptible de révéler le temps de la fondation de ladite hara. Il n'est pas exclu qu'il incarne, de notre point de vue, l'évènement de la fondation en question. Il indique la force requise par les Malékites avec le soutien du pouvoir central hafside face à un pouvoir politique ibadhite localement dominant.

Ledit lien indique aussi que la fondation de Hara Kébira est née à partir de l'organisation des Malékites en communauté concurrente des ibadhites, au XIVe siècle. L'évènement semble avoir été réalisé dans le contexte des règnes des derniers grands sultans hafsides, probablement disions-nous sous le règne du Sultan hafside Abû Fâris 'Abd al-'Azîz (1394-1434). C'est pour dire aussi que les Malékites ont ainsi reproduit le schéma ibadhite du XI e siècle. Ils font, de même, un binôme judéo-malékite opposé à celui judéo-ibadhite, anciennement constitué.

L'évènement de la fondation de Hara Kébira au XIV e siècle/XV e siècle semble correspondre à quelque temps après la formation sociale malékite autour de « *jâma' al-ghurabâ* ». Il correspond aussi à quelque trois siècles après la fondation de Dîghet. Nous sommes en face de deux événements juifs accompagnant, en réalité, les deux principales formations politiques d'obédience islamique qui composent la population de Djerba. Chacune d'entre elles se base sur une identité ethno religieuse caractérisée, celle des Ibadhites d'un côté et celle des Malékites de l'autre. Ceux-ci, en produisant Hara Kébira, un quartier juif de proximité, n'ont fait, en fait, que reproduire le schéma socio-spatial des Ibadhites, les maîtres de l'île.

Au résultat, tout semble dire que la raison d'être qui se cache derrière la présence de Hara Kébira est le quartier de Tawrît dont les habitants sont à majorité des Malékites puis *sûq jirba*. Le parallèle doit se concevoir par rapport à l'ensemble du territoire ibadhite y compris Hara Sghira. Le binôme Hara Kébira- Sûq jîba doit se concevoir en dehors - du moins en marge- du territoire des Ibadhites déjà constitué.

(1) Mohamed Abou Ras, 1960, p 84.

Aujourd'hui, Hara Kébira fait partie intégrante de Houmt Souk, chef-lieu de l'île de Djerba. Elle en constitue, en quelque sorte, la banlieue. Elle se situe au Sud de l'agglomération sur la route d'El May menant vers El Kantara. Elle est plus proche du littoral et donc moins continentale que Hara Sghira. Comme celle-ci d'ailleurs, qui prend à partir de 1975 le nom de « al-Riyâdh », Hara Kébira a été aussi baptisée environ à la même date (?) al-Swânî –les jardins-. Les autorités locales de l'indépendance ont cherché par le nom, à diluer la frontière entre des sujets et des régions à identité religieuse différente[1].

Comme les « *ghurabâ* » malékites, et depuis leur arrivée à Djerba, les Juifs de Hara Kébira se trouvent placés géographiquement, en dehors de l'aire ibadhite. Ils sont trainés par la centralité de *sûq jirba*. Celui-ci a joué le rôle d'articulateur dans la relation entre les deux foyers urbains Hara Kébira/ hûmit Tawrît. Le souk s'est défini par son rôle et ses traits essentiellement économiques.

A l'époque moderne, *sûq al-kabîr* ou *sûq jirba*[2] par les habitants de l'île qui s'y réunissent et les « Arabes » qui y viennent de l'extérieur d'une part et l'intensité des échanges et des transactions qu'il connait pendant le jour du marché d'autre part, est le plus important des cinq autres sûq-s de l'île recensés par Mohamed Abou Ras au début du XIX è siècle[3].

Les Juifs ont fait leur entrée à *sûq jirba* grâce à leurs « métiers juifs » et à leurs services qu'ils rendent aux personnes qui le fréquentent. Au XVI e siècle, Léon l'Africain qui qualifie *sûq jirba* de «grand village», note que le *sûq* loge «les marchands étrangers, Mores et Chrétiens». Il ne cite pas, cependant, les Juifs pour des raisons qui nous échappent. Dans le village, nous dit Léon L'Africain, se tient un marché une fois par semaine. Il ressemble à une foire parce que tous les habitants de l'île s'y réunissent et que beaucoup d'Arabes également y viennent de la terre ferme en y conduisant leur bétail et y apportent une grande quantité de laine[4].

(1) Nous avons pu avoir la décision municipale du 14 mai 1975 qui a changé le nom de Hara Sghira en « al-Riadh ». La justification donnée s'appuie sur le fait que la hara n'a pas un nom historique musulman. En conséquence, on a choisi un nom moderne de « al-Riadh ». Nous n'avons pas pu par ailleurs obtenir le texte similaire relatif à Hara Kébira qui devient « al- Suwânî ».
(2) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 16.
(3) Abou Ras Mohamed, 1960, p 83-84. J. Ben Taher, 1988-1989, p 86.
(4) Léon l'Africain, 1956, p 400.

Pendant les périodes tardives, la présence juive à *al-sûq* a changé de forme et de moyens. Au XVIII e et surtout au XIX e siècle, en effet, il semble que les Juifs de Hara Kébira ont réussi à avoir des espaces d'artisans spécialisés à *sûq jirba*, en l'occurrence, *sûq al-sâgâ* (sûq des bijoutiers). L'espace traduit d'une manière évidente, le nombre de bijoutiers juifs de Hara Kébira qui exercent à *sûq jirba*. Dans l'état actuel de notre documentation, rien ne montre que les Juifs dîghtî-s ont occupé une quelconque place dans ces espaces réservés aux artisans de Hara Kébira.

A partir du milieu du XVIII e siècle environ, c'est-à-dire du temps du caïdat, *sûq jirba* est devenu irréversiblement le centre du pouvoir politique. Ce dernier rôle a aussi joué un grand rôle dans l'unité d'un espace sociétal composé de malékites, de juifs et d'autres.

Faute d'avoir des documents sur les premiers siècles de l'époque moderne, ceux de la période coloniale montrent, cependant, que les Juifs de Hara Kébira ont installé leurs boutiques, leurs magasins, et leurs étalages où ils vendent leur production et offrent leurs produits d'artisanat. Les activités juives ont constitué, en effet, une partie non négligeable de ce que le *sûq* offre aux gens venus des différentes parties de l'île et des régions de l'extérieur.

Au début de l'époque coloniale, les bijoutiers juifs de Hara Kébira ont constitué, à *sûq jirba*, en effet, une force sociale locale importante au point de devenir capable de résister au gouvernement local. En effet, en 1886- 1887, les artisans- bijoutiers ont refusé de se rendre à leurs locaux à *sûq al-sâgâ* à Houmt Souk pour rester travailler dans leurs ateliers aménagés à cet effet dans leurs maisons. Dans les documents d'archives, nous pouvons lire que ces bijoutiers ont riposté par l'insoumission, face à la politique poursuivie par le fermier *lazzâm* des *mahsûlâts*[1].

Une concentration manifeste des activités des Juifs de Hara Kébira a existé autour de la bijouterie ce qui n'est pas le cas pour les Juifs de Hara Sghira vivant dans un milieu de tradition ibadhite.

Par ailleurs, les Juifs de Hara Kébira ont vécu dans une mobilité quotidienne entre leur hara et *sûq jirba*. A travers une telle mobilité, les juifs de la grande hara qui se manifestent dans une « identité ethnique », établissent, en effet, un rapport socio spatial et socio-économique avec le milieu urbain de *sûq jirba* et avec le regroupement de *hûmit Tawrît* d'une population cognatique.

(1) A N Série E, C 60, D 1, 1886- 1887.

En outre, l'installation de quelques familles juives, à l'époque coloniale, à Houmt Souk a beaucoup joué dans l'articulation du quartier malékite de Tawrît et de Hara Kébira. Elle s'est ajoutée au rôle de la spécialisation professionnelle des artisans juifs à *sûq al-sâgâ*. Ces familles juives de Houmt Souk sont constituées soit des Juifs originaires de Hara Kébira soit de nouveaux immigrants fraîchement installés qui ont choisi d'élire domicile directement au chef lieu de l'île sans avoir trouvé aucune objection.

Parmi ces familles juives de Houmt Souk, on cite l'exemple de la famille Pariente dont l'un de ses membres s'appelle Giacomo Pariente, son frère est Giuseppe Pariente. A Houmt Souk, Giacomo a le titre de « Monsieur ». La famille porte un patronyme italien. On raconte qu'elle est originaire de Livourne. Giacomo est à la fois un négociant, un industriel avec la propriété d'une savonnerie à Houmt Souk[1], et un banquier. Il est, par conséquent, riche et influent dans la société jerbienne. La famille a des biens, et on peut voir par exemple les initiales des Pariente sur les grilles des boutiques qui leur ont appartenu autrefois et qui sont passés aujourd'hui aux mains de Musulmans. Les Pariente fournissent le métal aux artisans- bijoutiers juifs de la place.

On raconte qu'avant l'établissement du Protectorat en Tunisie, le frère Giuseppe est consulat de sept pays européens à Djerba, à l'exception de la France. Il meurt en 1903. Et la famille paie 120 francs pour son inhumation, alors que le tarif normal ne dépasse jamais 35 francs. C'est dire si ces Pariente ont été riches. Quoiqu'il n'y ait plus de descendant des Pariente à Djerba, leur passage est marqué par la construction d'une synagogue qui porte toujours leur nom. Elle est la seule construite à Houmt Souk. En tout cas, la famille Pariente, comme les autres familles juives résidentes à Houmt Souk ont beaucoup joué, à l'époque du protectorat, dans l'articulation entre les pôles que constituent le chef-lieu de l'île, humit Tawrît et Hara Kébira.

La centralité du pouvoir politique à Houmt Souk est, en effet, dans un sens, de bons augures pour les Juifs de Hara Kébira. Elle leur apporte la possibilité d'exercer des fonctions civiles diverses. Les correspondances des Caïd-s du XIX e siècle, nous apprennent que plusieurs Juifs dont les noms renvoient à Hara Kébira ont pu avoir accès aux fermages (*lizmâ*-s). C'est ainsi qu'en date de 1278 H (·1861-62), les *lizmâ*-s des douanes, des poissons, de *tâba' al-milq*, d'*al-qantriyâ*, d'*al-qallâlîn*, d'*al-sâgâ*, de *jîld al- mâ'iz*, d'*al fûl*, d'*al dukhkhân* sont

(1) Recueils de notes, INAA, 1982, p 50.

proposés pour être rendus à des Juifs du nom de Rahîm Ahghîr (2fois), Yucif Haddâd, Ya'tîg Madâr, Dawîd Bîrs (2 fois) et Zablûn Cohen (2 fois), Sîmah Cohen, et Nahhâs Dânî, Yucif Haddâd, Shalûm Birs, Yucif Birs[1].

Au total, sur dix huit fermages, dix ont constitué la part de personnes juives soit plus de 55% des fermages de Djerba de l'année. Dans cette liste des Juifs figurent des individus, des frères d'une même famille, des sociétés de personnes. Certaines personnes ont participé à deux fermages en même temps. Le montant des *lizmâ-s* proposé aux fermiers juifs est estimé à un total de 36700 rials tunisiens sur un total de 164275 rials tunisiens soit plus de 22% du total des *lizmâ*-s. Relativement, le montant total des *lizmâ*-s de l'année est jugé faible à cause de la sécheresse qui sévit dans l'île[2].

Par ailleurs, le rabbin (*hibr*) de la communauté juive, Rahîm Haddad est désigné receveur des finances et secrétaire à l'administration du gouvernement local en date de 1305 (1887-88). Il est donc à même de cumuler à la fois rabbinat et fonction administrative. Selon, un acte beylical en date du 12 jumâdi al- awâl 1305 (1888), les rabbins de Djerba, comme ceux d'ailleurs, sont exonérés d'*al-majbâ* comme les orateurs des mosquées à partir de 26 dhû al-hijjà 1288 H (1872)[3].

L'inscription des Juifs de Hara Kébira dans une unité spatiale centrée autour du *sûq al-kbîr* et comprenant *hûmit* Tawrît a produit un double effet sur la place qu'occupe la notabilité dans la société locale. D'un côté, elle a permis aux notables malékites et hanéfites de *hûmit* Tawrît d'avoir une forte présence politique et sociale et de renforcer leur hégémonie sur leur zone d'influence à savoir Houmt Souk dans laquelle ils sont en compétition avec leurs opposants les Ibadhites, constitués autour des *'azzâba*-s.

D'autre part, l'inscription des Juifs de Hara Kébira a permis aussi aux notables juifs eux-mêmes d'acquérir plus de pouvoir pour étendre leur hégémonie totale sur les membres de leur communauté. Ce sont les bijoutiers et les artisans de différents métiers exerçant à Houmt Souk qui détiennent le pouvoir religieux dans les synagogues de leur *hara*. Ce sont eux aussi qui se trouvent à la tête des institutions communautaires, en l'occurrence celles de solidarité à Hara Kébira.

(1) A N, D 488, C 43, A 3, doc 25.
(2) A N, D 488, C 43, A 3, doc 25.
(3) Archives de la famille Bin Slîman de H. Souk Djerba.

En somme, le lien organique entre la *hara*, *al-sûq* et Tawrît n'est pas simplement un lien spatial, il est beaucoup plus complexe puisqu'il concerne aussi l'économique, le social, le politique, etc.

b-) Hara Kébira : singularité ou reproduction du « même » ?

Qu'est-ce qui justifie l'emplacement assigné aux juifs de Hara Kébira ? Quels sont les traits caractéristiques qui ont faits sa singularité sinon est-elle une reproduction du même que Hara Sghira ?

Très tôt, à partir du XIV e siècle, on assiste à deux phénomènes inversement proportionnels. D'un côté les ibadhites perdent la maitrise politique de la partie de l'île qui correspond à *sûq jirba*. Ils focalisent leurs intérêts sur l'espace de la « *ghabâ* ». A *sûq jirba*, ils perdent des mosquées, en l'occurrence *masjîd* Barzîn (devenu « *jâma'al-ghuraba* ») au profil de l'islam malékite. A l'époque médiévale et moderne, leurs efforts de résistance pour garder leur place à *sûq jirba* ne se plie, cependant, jamais. A une époque tardive, en 1618-19 (1028 H), ils ont, en effet, réussi à faire une extension dans la mosquée ibadhite du Shaykh Salah Smûmnî, la seule mosquée ibadhite qui y reste. L'extension est qualifiée de « merveilleuse ». L'initiative du projet est venue du Shaykh Abû Qâcim bîn Sa'îd al- Yûnsî et Shaykh Abû Zîd des Awlâd Abî Zîd et le Shaykh al- Yâs avec le soutien de jamâ'at al- Wahbiyya[1].

De l'autre côté, les malékites sous l'effet du soutien du pouvoir hafside, se constitue en formation communautaire. Ils réussissent à avoir le monopôle de *sûq jirba*. Ils en font un territoire concurrent de la « *ghaba* ».

Sur le terrain, la compétition entre deux formations sociales, l'une malékite à espace circonscrit à *sûq jirba*, l'autre ibadhite s'étendant sur la campagne insulaire s'est traduite par des images et des représentations chez les uns et les autres. L'espace non habité entre les deux aires à confessions différentes a fait un « vide » séparant les deux communautés. Il a constitué en quelque sorte une « frontière » entre deux territoires.

Dans l'histoire de la fondation de Dighet, les premiers juifs insulaires ont inventé « le vide » de l'espace sur lequel a été construite ce qui devient plus tard Hara Sghira. Leurs légendes ont constituées le canevas, le récipiendaire de cette invention mémorielle. En effet, le « vide » inventé devient ainsi source de mémoire juive. En revanche, le « vide » relatif à Hara Kébira est d'un autre genre, d'une autre nature. Il

(1) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 24.

relève comme de l'ordre de la loi de la nature. Il a créé ce qu'on appelle « l'appel du vide » d'une nouvelle communauté juive qui porte le nom de Hara Kébira. Elle fait ainsi une seconde identité par rapport à Dîghet, déjà constituée depuis des siècles. Face au binôme spatial et sociétal justifié par une pensée ibadhite (Wahbite et Mastâwa) dominante avec une minorité Dîghtî se trouve désormais un second binôme avec une pensée malékite dominante et une minorité de Juifs, Hara Kébira. Ce face à face traduit deux entités opposées qui ont souvent du mal à cohabiter politiquement.

Nous prétendons que comme les Dîghtî-s ont justifié leur ancrage à Djerba pour répondre aux besoins fondamentalement matériels des Ibadhites et de l'économie de la « *ghaba* », les Juifs de Hara Kébira ont justifié aussi leur installation et leur présence par satisfaire les attentes d'un milieu sociopolitique malékite en matière de « métiers juifs ». Il faut entendre cependant, lesdits besoins des uns et des autres comme besoins pluriels à l'image de leur pluralisme confessionnel et ethnique.

En effet, entre Ibadhites et sunnites, ni les besoins ni l'être ni le paraître vestimentaire des gens ne sont les mêmes. Les premiers vivent sous le pouvoir local des *'azzâba*-s. Celui-ci a ses exigences de paraître et sa raison d'être. Les seconds, en revanche, ayant le regard tourné plutôt vers un pouvoir central à Tripoli puis à Tunis parfois même vers la Sublime Porte à Istanbul ont vécu avec des exigences de paraître de makhzen. Nous pensons dans ce sens à l'exemple édifiant du paraître des shaykh-s de religion et de *'ilm*.

A l'époque médiévale, les Ibadhites organisés sous l'égide de l'organisation des *'azzâba*-s, ont déjà leur propre communauté juive de Dîghet, avec laquelle ils ont en quelque sorte un contrat. Accepter une nouvelle minorité juive concurrente signifie comme si on rompt avec une tradition de coexistence et de cohabitation judéo-ibadhite qui a toujours réussi.

La construction d'une seconde hara à savoir la Hara Kébira a donc basculé du côté des Malékites. L'occupation des Juifs de Hara Kébira du « vide frontière » en question a eu l'encouragement et la sollicitation des habitants malékites de *sûq jirba*. Le rapport des Juifs de Hara Kébira et *al-sûq* devient un rapport de proximité. Ceux-ci ont choisi de tourner le dos au milieu ibadhite et surtout à leurs homologues juifs de Dîghet. Ce choix est de nature géographique mais se complique dès le départ pour être à la fois social, identitaire et surtout économique.

Un « vide frontière » a constitué donc l'espace sur lequel a été construite Hara Kébira. Il est aussi le canevas sur lequel sont faites la mémoire et toute la stratégie identitaire desdits Juifs. Il s'agit en quelque sorte de la reproduction d'une expérience déjà vécue par les Juifs dans l'espace de Dîghet. En tout cas, géographiquement parlant, Hara Kébira se positionne encore aujourd'hui comme un espace tampon entre un monde à dominante franchement malékite au Nord et un autre à fort pourcentage encore ibadhite au Sud[1].

A l'origine, Hara Kébira comme Hara Sghira, est faite pour assurer la fonction de lieu de résidence aux Juifs. Il s'agit donc d'un espace résidentiel. La religion judaïque a imposé aussi son rythme aux habitants de la cité. Ce rythme répond, en fait, à un calendrier juif si semblable à celui des autres Juifs du pays.

Les synagogues de Hara Kébira ont été au centre de la cité. Comme à Tunis et ailleurs, nous y distinguons deux sortes de synagogues. Les unes sont publiques et visibles, les autres plus nombreuses sont privées. Toutes, en principe sont ouvertes à tous les fidèles, mais sur plus d'un point leurs statuts s'opposent. Les synagogues publiques comme la « Grande synagogue » de Hara Kébira[2] relèvent de la Communauté, les synagogues privées, comme la synagogue privée qu'abrite la maison Menahim Houri[3], par exemple sont situées dans des immeubles de propriétaires ou de locataires particuliers[4].

Cependant, si les Juifs de la Hara Sghira ont trouvé dans la prestigieuse synagogue de la Ghriba, la protectrice et la providence des habitants, les Juifs de Hara Kébira, en revanche, ont inventé dans le sens de la prescription religieuse, une autre symbolique aussi visible et aussi protectrice par ses fonctions, le « erouv ». Le besoin de se protéger que les deux communautés ont prouvé est le même. Sa solution est différente selon l'art de faire de chaque communauté.

A Hara Kébira la solution du « erouv » consiste en un fil de fer semblable à ceux auxquels on suspend le linge dans les cours de maisons. Il court d'une terrasse à l'autre tout autour de la Hara Kébira. Un autre

(1) Faute d'avoir des documents historiques tangibles de la période concernée, nous nous sommes alignés du côté de Fernand Braudel qui dit qu'on peut chercher dans le présent les éléments du passé comme on peut expliquer le présent par des éléments du passé ; voir F. Braudel, 1969 et tII, Arthaud, Paris, 1990.

(2) J. Pinkerfeld, 1957.

(3) L. Valensi, 1983, 892.

(4) Paul Sebag, 1959, p 63.

délimite la place du marché. Les Juifs de Hara Kébira appliquent, à la lettre, une prescription religieuse[1]. Ils assimilent l'espace entre les deux fils à un domaine privé et clos dans lequel les juifs peuvent outrepasser l'interdiction de transporter des objets dans les rues le jour du shabbat[2]. Les deux fils ont un sens de protecteur symbolique[3]. Les deux minorités juives *dhimmi*-s ont cherché, chacune à sa manière, un protecteur matérialisé symboliquement.

Le territoire délimité par les deux fils marque donc un espace, un lieu où doit cesser la communication avec les non-juifs. Il constitue l'espace domestique de la Hara Kébira. Dans cet espace, la famille juive, en l'occurrence les femmes trouvent leur libre mouvement entre leurs demeures et les rues environnantes constituant l'eruv. Comme dans les villages et les médinas, les ruelles et les passages de Hara Kébira sont perçus et utilisés comme des espaces privés. Pour les femmes, il n'est pas illicite de s'y montrer.

La Hara Kébira s'identifie, dans ces conditions, à un harem. Elle constitue un espace profane interdit où, de fait, la vie des femmes est toute entière enfermée. Elle est aussi une enceinte sacrée car structurée par un temps de même nature[4]. Comme chez les musulmans, la vie de la famille juive traditionnelle se passe dans le patio de la maison. Elie Donio nous informe que les membres de la famille, y prennent le repas commun ; ils s'y groupent aussi le soir[5]. C'est dans la cour que s'enferme toute la vie des femmes[6]. Par ailleurs, c'est le droit mosaïque qui règle le statut personnel des Juifs avec obligation du mariage. Le célibat y est une exception[7].

Dans l'espace que constituent les maisons et les synagogues de la hara, des bâtiments ont été aussi aménagés pour répondre à d'autres besoins des habitants de la Hara Kébira soit pour répondre à l'éducation des jeunes, soit pour satisfaire aux besoins économiques des moins jeunes.

(1) Valensi et Udovitch, 1980, p 768.
(2) Valensi et Udovitch, 1980, p 768.
(3) Allali, J P, 2003, p 5.
(4) Udovitch et Valensi, 1980, p 769.
(5) Elie Donio, 1949, p 74.
(6) Udovitch, Valensi, 1980, p 771.
(7) Paul Sebag, 1967, p 109.

En effet, l'espace de Hara Kébira comme d'ailleurs celui de Hara Sghira comprend le *sûq*. Celui-ci constitue un espace masculin. Les femmes n'y accèdent presque jamais. C'est aussi le terrain commun aux divers groupes puisqu'il se trouve ouvert aux autres populations ethniques. Autrefois, à l'époque du shaykhat, avant le XVIII e siècle, il est entièrement dominé par les Juifs. Les boutiques sont fermées le samedi. Ce sont les activités, liées à la religion et à la culture hébraïque, qui achèvent de donner au quartier son originalité comme partout ailleurs dans des quartiers similaires juifs. Comme partout dans les *sûq*-s juifs, on trouve le boucher qui débite la viande cacher. Le shoh'et abat rituellement les volailles. Le marchand offre myrtes et narcisses nécessaires à la prière du soir. Ils n'ouvrent leurs portes que la veille du shabbat.

Comme à la hara de Tunis, on trouve à Djerba aussi le notaire juif qui rédige contrats de mariage, donations ou testaments. L'imprimeur qui compose et tire à la main petites affiches annonçant obsèques, et oraisons funèbres, en caractères hébreux[1]. Bref, la place du marché, lieu de travail et des transactions est donc interdite d'accès le samedi.

A côté des espaces des vivants on trouve aussi l'espace des morts, le cimetière. Les morts comme les vivants ont aussi droit de cité à Hara Kébira. Le cimetière juif occupe, en effet, une place attenante au village contrairement à Hara Sghira où le cimetière se trouve éloignée de la cité.

En somme, nous prétendons que la formation malékite a attiré les Juifs qui ont élu domicile à Hara Kébira. L'installation de cette nouvelle communauté juive à Djerba n'est devenue possible que lorsque des conditions objectives se sont réunies dont principalement la formation politique avérée des « *ghurabâ*-s » sous le gouvernement du shaykhat.

D'un autre côté, cette évolution est devenu possible grâce aussi au soutient du pouvoir hafsîde. Aussi, forts du soutien du pouvoir central, les Malékites eux-mêmes, se trouvent dans les conditions de produire le même schéma ibadhite qui a fait naître au passé la minorité de Dighet dans le milieu ibadhite dominant. Du côté des Juifs qui ont baptisé Hara Kébira, se trouvent aussi d'autres raisons qui ont fait leur installation, à proximité de *sûq jirba* et de *hûmit* Tawrît.

(1) Paul Sebag, 1959, p 24.

- il faut remarquer d'abord que le milieu ibadhite a constitué un foyer d'appel pour les juifs *dhimmî*-s[1]. La cohabitation judéo-ibadhite, régie par la règle de droit et par la tradition ibadhites et vécue dans la région a montré un bon exemple. Par conséquent, Djerba a été, de tout temps, un centre d'appel potentiel pour les Juifs.

- *sûq jirba*, marché hebdomadaire, a émergé, à ses débuts, d'une campagne insulaire composée de « *menzel*-s ». Il est devenu de plus en plus impérieux centre rayonnant sur des environnements insulaire et continental constamment plus étendus. Il s'avère dynamique à travers son attraction et son rayonnement dans toute la région.

- pour les juifs de Hara Kébira, *sûq jirba*, foyer malékite des opportunités de travail, constitue une source de richesse. Il est impliqué dans un réseau comprenant les « pays d'origine » de ses membres, à l'extérieur de l'île. Pour les Juifs, le lien social entre l'île malékite et son environnement sur le continent crée des opportunités à exploiter.

- Enfin, rien ne prouve que les Ibadhites ont essayé de s'opposer ou de faire face à l'arrivée d'une deuxième vague d'immigrants juifs (la première étant composée des Juifs de la petite hara). Ils auraient, en effet, préféré une immigration juive, dhimmi plutôt qu'une immigration malékite, alliée du makhzen et à ce titre politiquement dangereuse et concurrente.

Somme toute, on assiste à un parallèle entre la formation de deux foyers juifs. Seule, cependant, la chronologie permet de distinguer et de différencieer l'un de l'autre. L'identité des Dightî-s se trouve ainsi construite dans une proximité ibadhite depuis le XI e siècle et celle des Juifs de Hara Kébira dans un environnement malékite, trois siècles environ plus tard. L'une comme l'autre a profité d'un « vide » tantôt de fait tantôt volontairement inventé pour légitimer une présence. Malgré le poids encore pesant des Ibadhites, les Juifs de Hara Kébira ont vécu la proximité et l'environnement malékite. Au second degré, ils se sont définis par rapport à leurs coreligionnaires Dighti-s. Ils ont vécu donc essentiellement sous une double influence.

L'espace juif de Hara Kébira, s'intègre aujourd'hui encore beaucoup plus à Houmt Souk, qu'à n'importe quel autre espace ou territoire. Il n'est pas sans intérêt pour l'historien de dégager l'emboitement et les liens qui unissent Hara Kébira à Humit Tawrît, à population malékite,

(1) Cette remarque est aussi valable pour les Malékites avec plus ou moins de nuances, en dehors de l'épisode almohade.

et à *Sûq jirba*, un ensemble connu aujourd'hui sous le nom de Houmt Souk.

2. 4 Une identité face à une autre

Nous essayons dans le présent paragraphe de décrire et de comprendre la construction de l'identité des Juifs de Hara Kébira. Une identité née sur la base des besoins de ces Juifs eux-mêmes mais aussi de leurs rapports avec les autres formations sociales cohabitant dans l'île à l'époque moderne et comtemporaine. Nous examinons la réaction des Juifs Dîghtî-s, face à la construction identitaire de leurs homologues de Hara Kébira et dans le cadre des rapports dialectiques entre les deux *hara*-s.

On a bien souligné que l'espace juif de Hara Kébira s'est progressivement dessiné avec une identité déterminée par les voisins malékites les plus proches. Cependant, malgré cette vérité, il s'avère que les traits identitaires des habitants de la Hara Kébira définis par rapport à Hara Sghira sont encore plus évidents. Les deux *hara*-s n'ont-elles pas le judaïsme en commun ? Cependant, autant les ressemblances entre les-dites identités sont grandes, autant les points de divergences entre elles sont aussi de taille. Au résultat, cela a donné une identité religieuse et spatiale de Hara Kébira différente, parfois toute opposée par rapport à celle de Hara Sghira.

Dans l'état actuel de notre documentation, il est difficile de savoir si la construction identitaire des Juifs de Hara Kébira est née d'une formation sociale dont les membres sont issus d'une immigration d'individus et de familles isolés ou bien d'une immigration collective. On a rencontré la même difficulté en traitant le même dossier concernant les Dightî-s. Aucun document disponible, du côté des Juifs ou du côté des Musulmans, ne peut nous éclairer, en effet, sur la question de savoir de quelle population se compose les Juifs de Hara Kébira ? Et d'où sont-ils venus ?

Cependant, faute d'estimation démographique et de recensement avant la période coloniale, on retient un signe qui ne remonte pas loin dans l'histoire mais qui semble significatif et révélateur parce qu'il donne un certain sens non sans importance. En effet, le dénombrement de la population indigène juive de 1931, nous permet de dégager 3 personnes vivant à Hara Kébira et qui sont identifiées de nationalité étrangère[1]. Celui de 1936 dégage une seule personne vivant dans

(1) Dénombrement de la population, 1931, p 27.

cette même situation de nationalité marocaine[1]. Même tardifs et constituant des cas isolés, ces exemples nous permettent de formuler une hypothèse que la population réelle de Hara Kébira est à l'origine formée probablement d'origines et de provenances diverses. Nous avons eu l'occasion de constater le même phénomène s'exercer à Hara Sghira avant et selon la même procédure.

Indépendamment des origines des Juifs de Hara Kébira et de leur provenance, un lien social s'est tissé entre des individus donnant lieu à une communauté. Celle-ci constitue désormais un nouveau foyer juif dans la société insulaire. Un sentiment d'appartenance fondé sur un partage d'intérêts et un projet commun n'a pas tardé à se tisser aussitôt entre les membres de ladite communauté. Celle-ci s'est trouvée, on le rappelle, non sans lien organique avec *sûq jîrbâ* et les habitants de *Tawrît*. D'ailleurs, les Juifs de Hara Kébira comme les « *ghurabâ-s* » sont pris pour des immigrants par rapport aux autochtones (Ibadhites et *Dightî-s)*. Nous nous trouvons ainsi face à une construction pré politique, dans l'évolution de la société insulaire.

En sommes, « l'identité ethnique » des Juifs de Hara Kébira s'est inscrite dans une dynamique qui, en surcroît d'avoir permis d'articuler avec *hûmit* tawrît, a créé l'opposition avec l'isolat social des Dîghtî-s. Ce constat de l'historien est en adéquation par rapport à la façon avec laquelle l'identité en question a été pensée et cristallisée en terme d'organisation de la communauté.

En effet, les Juifs insulaires, à la place des ponts, des passerelles, entre eux ont choisi la « frontière ». Une frontière qui a divisé les Juifs en Juifs Dîghet et leurs homologues de Hara Kébira sur la base de revendications opposées. C'est de là aussi que sont nées les différenciations sociale, politique, économique et culturelle entre Juifs qui, pour se construire, chacun a pris appui sur une labellisation « ethnique » singulière.

Parallèlement, l'ethnicité des Juifs de Hara Kébira s'est élaborée fondamentalement dans un jeu dialectique et de différenciation des normes, valeurs et pratiques au contact avec les habitants sunnites. C'est dans l'expérience de vie et de contact avec la population malékite et à partir du XVI e siècle avec aussi les hanéfites que les Juifs de Hara Kébira ont construit leur singularité par rapport aux juifs de Dîghet.

D'après les archives orales, forme de discours confectionné par les rabbins, la catégorie la plus illuminée et la plus productrice d'ethnicité dans la communauté et mise en écrit beaucoup plus tard par les

(1) Dénombrement de la population, 1936, p 27.

chercheurs juifs du XX e siècle, la Hara Kébira est formée sur une base ethnoculturelle et identitaire. Celle-ci nous révèle que les membres de la communauté de Hara Kébira revendiquent une origine franchement judéo ibérique.

Ce référent identitaire et ethnoculturel des Juifs de Hara Kébira n'est pas sans rapport avec le contexte historique général de leur installation à Djerba au XIV e siècle. En effet, depuis, l'afflux de Maures d'abord lent, devient un véritable exode après la prise de Séville par les Espagnols en 1371, il ne subit aucun arrêt et va toujours progressant jusqu'en 1609[1]. A Tunis[2] par exemple, la même période a vu naître une communauté dont les membres se considèrent comme des « Italiens », c'est-à-dire d'origine judéo ibérique venus en Tunisie via la ville toscane de Livourne[3]. L'opposition devenue habituelle entre les « touansâ-s » qui se considèrent comme « autochtones » et les « grâna-s » se considérant comme allochtones.

A l'époque, donc, l'instrumentalisation du judaïsme ibérique n'est pas propre aux Juifs de Hara Kébira. Il est, au contraire, en circulation dans plusieurs lieux du pourtour méditerranéen. On constate, en effet, que nombreuses communautés dans la région utilisent ce même discours. Somme toute, les Juifs de Hara Kébira n'ont fait que puiser ce discours de leur milieu méditerranéen.

On remarque, cependant, que l'espace de référence choisi par les Juifs de Hara Kébira est comme un espace profane. Il n'a pas, en effet, de sacralité particulière. Il est, cependant, privilégié à un double titre : Juifs et Musulmans expulsés d'Espagne sont reconnus pour leur civilisation matérielle, leurs techniques, comme pour leur savoir de part leur production culturelle et intellectuelle. De surcroît, l'Espagne a rejeté les musulmans comme les juifs. L'histoire des exilés par contrainte de l'espace ibérique a gardé un effet en partage entre juifs et musulmans partout où elle est racontée.

Or, les chercheurs qui ont eu l'opportunité d'étudier l'identité judéo ibérique des juifs de Hara Kébira, jugent cette histoire des origines, comme une pure construction de l'esprit collectif, un discours sans

(1) Abdul-Wahab H.-H., 1971, p 16.

(2) Yaron Tsur parle pour Tunis de l'arrivée au compte-goutte d'individus en provenance de la terre d'Edom (la Chrétienneté) ; il remarque que la vague d'immigrants sépharades à l'époque de l'expulsion est faible. Voir Yaron Tsur, 1996, p 197.

(3) Yaron Tsur, 1996, p 197.

plus. Elle est surtout faite pour faire la différence entre la grande *hara* et la petite *hara*. Elle est faite aussi pour la constitution du groupe à l'instar de la charte généalogique à laquelle se réfèrent les tribus ou les lignages tunisiens[1].

Certains jugent, en effet, la revendication d'une migration collective initiale des juifs de Hara Kébira depuis la péninsule ibérique selon une expression empruntée à M Sahlins, comme un « mensonge sociologique ». Ils ajoutent que ladite revendication n'est avancée ni avec grande conviction ni abondance de détails. De surcroît, ni l'onomastique ni l'histoire ne confirment une telle revendication. Celle-ci parait surtout utile à établir une symétrie avec les Dîghtî-s[2] . D'ailleurs, rien dans notre documentation ne donne à penser que l'immigration andalouse – juive ou musulmane – est arrivée ou a touché Djerba ou encore aucune autre région du Sud tunisien.

Cependant, face à l'émergence d'un nouveau foyer juif à Djerba et l'élaboration de son corollaire identitaire, les Dîghtî-s ont réagi sans tarder par diverses formes de démarcation identitaire. Nous assistons, du côté des Dîghtî-s, en effet, à un travail intensif, sans précédent de refonte ethnoculturelle qui se manifeste à travers les récits légendaires[3] dont on garde les traces encore aujourd'hui.

Instantanément, devant l'installation de leurs homologues de Hara Kébira, les Juifs de Dîghet empruntent le nom de Hara Sghira pour leur localité. Le nom originel de Dîghet sans se perdre passe au second rang. Tout se passe comme si le nom de Dîghet, associé à l'appartenance au « terroir », évoque, désormais, un temps révolu. Dorénavant, les Dîghtî-s ne constituent plus la seule communauté juive dans l'île. Ils s'identifient à une altérité juive venue d'ailleurs.

Parallèlement, les Dîghtî-s connaissent d'autres changements. Jusque là, ils s'inscrivent dans une opposition judaïsme contre Islam ibadhite. Au-delà de cette opposition, le terme de « *zerbi* » ou de « ... de Djerba » (of Djerba) en usage avant le XIV e siècle, constitue, un terme en partage

(1) Udovitch et Valensi, 1980, p 774.

(2) Udovitch et Valensi, 1980, p 774.

(3) Pour Habib Jamoussi, les légendes des Juifs de Tunisie en l'occurrence les « Tounsa » à Tunis et les Juifs de Hara Sghira à Djerba dénotent une différence de « niveau intellectuel » et des origines (orientale/ occidentale) successivement avec les Juifs « Grana » et leurs homologues de Hara Kébira. Selon lui, ces légendes ne dépassent pas les « fonctions séductrices » autrement dit sans rapport avec les stratégies identitaires des uns et des autres. Voir, Jamoussi Habib, 1999, p 95 et 99.

entre tous les autochtones insulaires, musulmans et juifs[1]. Leur identité puise dans un registre ethnoculturel local, sans aucun regard tourné vers l'extérieur. Désormais, l'opposition des Dîghtî-s avec l'altérité juive est devenue complexe. Les producteurs de mémoire, notamment les kohanim-s, font contenir, désormais, dans leurs récits légendaires les revendications collectives de la communauté[2].

A partir des années trente du XX e siècle, les chercheurs et historiens juifs ont mis en écrit une partie, sans doute la plus importante parce que la plus riche en sens, des archives orales des Dîghtî-s. Parmi ces légendes figurent trois que nous rapporte T. U. Hnina et qui méritent explication et analyse pour leur rapport avec les acteurs collectifs cohabitant dans l'île. Tous ces récits sont racontés encore aujourd'hui par les descendants des Dîghtî-s.

La première légende

Dans une version de l'histoire des origines des Juifs de l'île, le nom de la Ghriba est associé ... à une jeune fille juive qui, s'étant enfuie de Jérusalem détruite, avait navigué seule sur un fragile *esquif, serrant sur son cœur les rouleaux de la Torah. Les vents la poussèrent jusqu'à Djerba, où elle tomba épuisée expirant sur le même site de la synagogue actuelle*[3]. Certains se permettent d'y ajouter : *Nulle personne ne sait d'ailleurs si elle était juive, berbère ou chrétienne*[4]

Ce récit discours semble être intéressant à plus d'un titre. Il met d'abord en exergue le thème des origines des Juifs de *Dighet*. Un thème qui devient, désormais, récurrent. En effet, aujourd'hui ce n'est pas un hasard qu'à chaque fois que les Juifs insulaires ou ceux d'ailleurs choisissent de se souvenir publiquement des origines des Juifs de Djerba

(1) Goiten, S. D., 1983, p 195 et 252.

(2) Comme l'a bien souligné M. Bloch, « la diversité des témoignages historiques est presque infinie. Tout ce que l'homme dit ou écrit, tout ce qu'il fabrique, tout ce qu'il touche peut et doit renseigner sur lui ». Par ailleurs, pour l'usage métodologique des sources historiques, Jacques Le Goff distingue entre la critique externe du document qui vise à dégager son authenticité et une critique interne qui vise à interpréter sa signification. Voir à ce propos, Jacques Le Goff, 2004, p 297 et sv.

(3) Umm Hnina T., 1964, 10

(4) Les légendes comme celles de la Ghriba qui nous concernent ici peuvent au cours du temps qui court subir des manipulations, mais qui n'oblitèrent pas fondamentalement l'original. Au récit de Taïta Umm Hnina certains ajoutent aujourd'hui des précisions de ce genre.

ou d'essayer de creuser scientifiquement la question, les mêmes récits légendaires sont ressuscités. Ces récits ont constitué le récipiendaire de la mémoire juive. Ils représentent une sorte de «patrimoine immatériel-frontière» entre Juifs et non- Juifs dans l'île.

Le récit en question focalise ensuite sur la *Ghriba* transformée en acteur. Dans cette légende le mot *Ghriba* est représenté par une jeune fille. Les Dîghtî-s ont choisi un genre féminin qui est très symbolique (du travail et de la production au quotidien et de la reproduction de l'espèce humaine, etc.). Il en existe dans la région plus d'un exemple comme Sayyda Manoubiya à Tunis, depuis le XIII e siècle, etc.(1) Force est de remarquer aussi que, les légendes, tissées par les Juifs Dîghtî-s qui ont eu le plus d'effets, sont celles associées à la figure de la sainte « Ghriba ».

En outre, la jeune fille est aussi de religion juive. Elle vient de Jérusalem. Au cours de sa fuite de son lieu saint originel, elle apporte avec elle les « rouleaux de la Torah » signe de son degré d'attachement à sa confession. Ainsi, elle trace donc à grands traits une « frontière » avec les habitants de Hara Kébira. Ceci fait aussi l'opposition entre les deux communautés juives insulaires.

Entraînés par les Juifs de Hara Kébira, les Juifs de Dîghet construisent un « topos » identitaire qui se situe à une échelle extra insulaire. En effet, contre une identité puisée dans une ethnicité occidentale judéo ibérique, les Juifs de Dîghet puisent dans une origine orientale se référant à Jérusalem et à la Palestine. A l'époque, lesdits référents juifs identitaires sont aussi en circulation dans le pourtour méditerranéen. En effet, en Tunisie, à Tunis par exemple comme ailleurs, ce profil démographique du judaïsme est largement répandu.

En somme, les *Dîghtî-s* ont inventé une identité se référant à une origine de Jérusalem à partir du moment où les Juifs de Hara Kébira se sont donnés une formation sociale individualisée et singulière. Cependant, la comparaison des origines inventées des uns et des autres permet à l'historien de s'arrêter sur des différences essentielles.

En effet, du côté des Dîghtî-s ou Juifs de Hara Sghira, on a voulu donner au récit de l'histoire des origines une double sacralité. Il est d'abord supporté par la Ghriba, une figure sainte et féminine. Celle-ci constitue, à ce stade de la formulation identitaire des Dîghtî-s, un simple support pour leurs récits légendaires pour donner du sens au discours raconté. Ensuite, la Ghriba donne un rapport avec un lieu saint,

(1) Katia Boissevain, 2006, p 10.

Jérusalem. C'est sans doute cette forte sacralité qui donne au discours dîghtî son aspect d'histoire « vraie » dans les milieux religieux en cohabitation avec les Dîghtî-s à Djerba.

Cependant, sur le terrain, les Juifs de Hara Sghira, avec l'installation de leurs homologues de Hara Kébira dans l'île, n'ont rien perdu de leur part dans la division ethnique du travail. Le jeu de la différence identitaire s'est placé au niveau de la distinction ethnoculturelle. Cependant, il ne s'est pas traduit par leur concurrence sur le terrain des intérêts particuliers puisque chacun a gardé son espace géographique d'action. Cette situation est d'ailleurs restée sans changement pour tous les Juifs insulaires tant qu'a duré la domination des Ibadhites représentés par le régime du Shaykhat dans l'île.

Cependant, dans leur récit de l'histoire des origines, et dans leur production ethnoculturelle, les Juifs de Dîghet ne sont pas au stade de poser la revendication ou la justification d'appartenir à une diaspora juive c'est-à-dire à des juifs qui se considèrent comme des exilés par contrainte d'Israël au cours de la période antique. Cette idée ne sera produite qu'ultérieurement avec la montée du sionisme à la fin du XIX e siècle.

Nous assistons, en fait, chez les Dîghtî-s à une double orientation à sens opposé : d'un côté la réalité matérielle des Dîghtî-s est tournée vers leur milieu ibadhite environnant. Ils ont à servir, comme on l'a essayé de démontrer, un projet de société où ils sont associés avec leurs voisins insulaires ibadhites depuis le XI e et le XII e siècle. C'est d'ailleurs dans ce contexte que les Dîghtî-s se sont connectés avec les communautés juives de l'extérieur et ont des rapports d'échange et de commerce avec les communautés homologues du pourtour méditerranéen.

D'un autre côté, leur rapport avec une altérité juive de proximité, celle de Hara Kébira les a poussés à focaliser sur la formation identitaire. Autrement dit, tout donne à penser, du moins en apparence, comme s'il existe un disfonctionnement entre le niveau économique et le niveau culturel.

En revanche, du côté des Juifs de Hara Kébira, l'identité relative à une culture judéo-ibérique du discours donne une « supériorité » aux habitants de la grande *hara* par rapport à leurs homologues de la petite *hara*. Ils se considèrent, à tort ou à raison, porteurs de modes, d'idées, de paraître, etc. Le référent identitaire en rapport avec le profane semble donner la supériorité à tout autre référent même lorsqu'il touche au sacré comme Jérusalem. Tout se passe comme si le temps de la valorisation

du sacré des Dightî-s n'arrive qu'à partir des crises connues par les juifs à partir du XVIII e siècle..

Il n'est pas un hasard que les différentes constructions identitaires adoptées par les uns et les autres se sont accompagnées de représentations, d'images et de stéréotypes que se renvoient les uns aux autres réciproquement. En effet, les habitants de Hara Sghira sont perçus par leurs homologues de la grande *hara* comme vivant dans un isolat social, entourés d'un milieu ibadhite qui est lui-même isolé et divisé en « *menzel*-s » et « *hûmat-s* » plus ou moins cloisonnés par une organisation agnatique.

En revanche, les habitants de Hara Kébira ont choisi le camp du « supérieur ». Ils ont misé sur l'ensemble où figurent les Malékites, alliés du pouvoir central et, à partir du XVI e siècle, les Hanéfites, détenteurs du pouvoir central à l'échelle du pays. La proximité, comme le voisinage, est marqueur identitaire pour les Juifs de Hara Kébira.

Cependant, l'opposition entre Juifs de Hara Kébira et Dîghtî-s a fait entrer ceux-ci en une opposition parallèle avec la formation sociale malékite de *sûq jirba*. Faut-il rappeler que tout l'ensemble de *sûq jirba* est né en marge du territoire ibadhite dominé par le Shaykhat. Pour faire face à cette réalité d'un espace sociétal à la fois composite et opposé, les Juifs de Hara Sghira rapportent un autre discours que contient le récit légendaire suivant :

La deuxième légende

On raconte... que l'endroit où se trouve aujourd'hui la synagogue de la Ghriba était autrefois un lieu désert que les habitants (musulmans) de Hara Sghira ne fréquentaient guère. Or, ils découvrirent un jour avec surprise qu'une jeune fille y vivait, modeste et solitaire. Personne ne savait d'où elle était venue, ni comment elle survivait, et personne n'alla l'interroger ni lui proposer de l'aide. Une nuit, on vit des flammes s'élever de la hutte qui lui servait d'abri, mais craignant quelque magie, personne n'osa s'approcher du feu.

Au matin, quelques-uns finirent par aller sur les lieux. Ce qu'ils trouvèrent, c'est la cabane réduite en cendre, la jeune fille morte, mais son corps intacte, et intacts les traits de son visage épargnés par les flammes. On sut alors que la jeune étrangère –Ghrîba- avait été une sainte, et on construisit une synagogue à l'endroit même où elle avait vécu.

Dans ce récit légendaire, les *Dightî-s* revendiquent manifestement un « lieu » que la communauté juive symbolisée par la *Ghriba* s'approprie.

Deux justifications légitiment son appropriation. D'abord, le « lieu » en question est, au moment de son occupation, « vide ». Personne ne revendique sa propriété et aucun ne prétend avoir un droit « *milk* » sur le terrain. Ensuite, les juifs couvrent le même lieu d'une « sainteté » que lui procure la sainte *Ghriba*.

Par conséquent, à travers ce discours et parallèlement à la revendication des *Dightî-s* d'un droit de propriété sur le terrain, ils revendiquent aussi un ancrage dans l'espace. Cette revendication marque un changement notoire. Au passé, depuis leur installation dans l'île, les *Dîghtî-s* ont vécu sous domination d'un régime ibadhite, celui du *Shaykhat*. Ce sont les Ibadhites qui les ont autorisés à élire domicile dans l'île. Cela se fait comme si les *Dightî-s* ont un droit d'exploitation sur la terre alors que les Ibadhites représentés par Shaykh *jirba* et l'organisation des 'azzâba-*s* disposent de la propriété éminente.

En revanche, à partir de la formation sociale malékite au XIV e siècle la constitution de Hara Kébira, les *Dîghtî-s* se trouvent dans le besoin de revendiquer un ancrage dans le territoire et de chercher une légitimation pour le « lieu » qu'ils occupent depuis déjà des siècles.

Cette revendication du « lieu »[1] et de l'ancrage dans l'espace n'est pas démunie de sens. Elle signifie d'abord une distance par rapport aux nouvelles formations sociales malékites et de Hara Kébira. Elle constitue, en même temps une façon de s'aligner du côté des Ibadhites, encore maîtres de l'île et le resteront jusqu'au XVIII e siècle. Les *Dighîî-s* prétendent, encore aujourd'hui, qu'ils sont comme les Ibadhites, des autochtones.

Nous sommes tentés, par conséquent, de placer l'invention de ce récit légendaire à la période qui a vu naître le précédent récit étudié. Les deux légendes semblent avoir été, en effet, tissées à partir du XIV e siècle. Un moment où Djerba a vu se construire une double formation malékite et de Hara Kébira, en marge du territoire judéo-ibadhite ancien. Offensés par ces nouvelles formations, la réaction des *Dîghtî-s* a pris des orientations qui traduisent leurs besoins pour faire face aux nouvelles conditions de cohabitation.

Cette légende n'est pas fabriquée pour légitimer l'existence d'une synagogue (la Ghriba). Celle-ci ne verra le jour (comme on va le voir)

(1) On peut comprendre, d'après cette légende, que l'île est habitée par des Juifs. Or, en fait, il se trouve que les Juifs ont la possibilité d'obtenir une synagogue à partir du moment où ils arrivent dans l'île puisque, on l'a vu, la jurisprudence ibadhite le permet.

que plus tard, à une date ultérieure. En revanche, elle est faite pour justifier l'appropriation d'un lieu qui est déjà habité par des Juifs depuis le XI e siècle. La revendication qui se sert d'un genre de récipiendaire qui s'appelle la Ghriba légendaire arrive justement dans un moment où la terre est déjà juive, de fait, depuis des siècles.

Par ailleurs, et parallèlement à la revendication d'une histoire des origines et d'un ancrage dans l'espace insulaire, les *Dîghtî-s* ont manifesté un autre besoin d'articulation avec les forces extérieures. Après une période où les *Dîghtî-s* ne sont confrontés qu'au seul pouvoir des Ibadhites dans l'île, ils se trouvent confrontés à plusieurs forces extérieures en même temps, y compris la concurrence de leurs coreligionnaires de Hara Kébira.

Nous avons jugé utile d'étudier ici un autre récit légendaire qui compose l'identité ethnoculturelle des *Dîghtî-s*. En effet, ceux-ci racontent une légende qui est mise en écrit, elle aussi par les mêmes chercheurs juifs et qui se présente de la manière suivante :

La troisième légende

On raconte aussi (qu') il y a longtemps, à la suite de la destruction du Temple de Salomon par Nabuchodonosor, des Juifs de la caste des prêtres, Kohanim, s'enfuirent de Jérusalem en emportant avec eux une porte –delet en hébreu- et des pierres du sanctuaire.

Ayant fait voile vers l'Occident, ils avaient abordé sur une île étrange –ghrîbâ -. Là, ils édifièrent une synagogue, qu'ils appellent – La Ghrîbâ -, et un village connu sous le nom de Dighet, altération de l'hébreu delet, pour rappeler la porte du temple détruit. Ce village, nommé aussi Hara Sghira, la petite Hara, a longtemps été peuplé de Kohanim, descendants directs des prêtres échappés de Jérusalem au VI e siècle avant notre ère, c'est pourquoi on dit de Djerba qu'elle est l'antichambre de Jérusalem[1].

Ce récit légendaire des *Dîghtî-s* focalise sur les *Kohanim-s* ou prêtres juifs. Nous sommes ici dans une situation où des acteurs sociaux deviennent l'objet d'une saga mythique ou légendaire. Ces Kohanim-s cherchent à légitimer la place de privilégiés qu'ils occupent de fait au sein de leur communauté. Ce sont eux qui ont pris contact avec l'île

(1) Umm Hnina T., 1964, p10

prise pour une *Ghriba*, étrangère ou merveilleuse. Ils ont assumé le rôle de fondateurs de l'espace juif[1].

Ils ont construit la synagogue de la « *Ghrîba* » et le village de *Hara Sghira*. Ils sont en même temps les sauveurs d'un patrimoine religieux constitué par la porte du Temple de Salomon de Jérusalem – altération de l'hébreu *delet* - et les pierres du sanctuaire. La synagogue de la *Ghrîba* a été construite sur la base de ces objets symboliques. *Hara Sghira* est baptisée l'antichambre de Jérusalem dont les *Kohanim-s* ont sauvé la mémoire de la ville pour en construire celle de *Dighet* à Djerba.

Dans ce récit discours, on a conféré une légitimation à la catégorie des *Kohanim-s* au sein de leur communauté. On a donné un rang social élevé et transmissible à leurs hauts lignages. C'est aux *Kohanim-s* qu'on délègue le pouvoir de la cité et la gestion des affaires de la communauté.

Les Cohen ou *Kohanim-s* sont nombreux à Djerba. Ils ont l'autorité exclusive dans les affaires internes de leur communauté. Ils articulent le rapport de leurs coreligionnaires avec les pouvoirs extérieurs. La tradition laisse entendre qu'ils ne peuvent pas avoir de concurrents au sein de leur communauté. Les juifs insulaires racontent, en effet, aussi la légende suivante :

Lorsque le deuxième temple de Jérusalem fut réédifié, avec l'autorisation du roi Cyrus, par Aâzara Essoufir, ce dernier avait invité tous les Israélites éparpillés dans le monde à assister à cette réédification. Seuls les Lévy ne se rendirent pas à cette invitation, lui disant que ce temple devait être détruit dans peu d'années. Aâzara les maudit et les condamna à ne pas vivre plus d'une année dans un endroit où se trouvera le temple de Jérusalem.[2]

Par conséquent, contrairement à des milieux juifs similaires d'ailleurs où les Lévy sont nombreux, à l'île de Djerba, ceux-ci ne peuvent pas vivre pour concurrencer ou même cohabiter avec les *Kohanim-s* à cause de leur refus d'avoir voulu se rendre à Jérusalem lorsqu'il a été question de réédifier le deuxième temple. Les *kohanim-s* ont eu le

(1) Cette légende renvoie aux saints dans les villes des deux rives de la Méditerranée. En Occident, certains hameaux portent même des noms de Saints. En terre d'Islam également le rôle des Saints dans leur milieu avec les familles, les groupes est très complexe. La demande de figures protectrices et reproductrices est, en effet, commune aux deux rives de la Méditerranée. Voir à ce propos, Dakhlia J., 1990, p 211 et sv. Collectif (sous la directin de Mohamed Kerrou, 1998, p 185et 35.

(2) Benattar, 1924, p 142.

mérite d'avoir sauvé les objets sacrés récupérés de la Jérusalem détruite et les réemployer dans la construction de la *Ghriba*.

Au cours des périodes médiévale et moderne pendant lesquelles le pouvoir à Djerba est détenu par les buyût-s (« maisons ») ibadhites, la cohabitation entre Juifs et non-juifs insulaires s'est réalisée par le biais d'une reconnaissance de fait réciproque entre *Kohanim-s*, et les *Azzabâ-s* ibadhites. D'après la lettre déjà évoquée de Maïmonide à son fils, il n'est pas exclu que les Kohanim-s sont les seuls interlocuteurs valables des 'azzâba-s dans les affaires intercommunautaires. C'est aussi ce que laisse entendre le silence des sources locales dont nous disposons pour les périodes ultérieures en l'occurrence les épîtres de Slîmân Hîlâtî.

En somme, dans ce récit, on légitimise la catégorie qui détient le pouvoir au sommet de la hiérarchie de la communauté de *Dighet*. Le changement se mesure par le fait que la légitimité que les *kohanim* ont jusque là au contact du milieu ibadhite dominant n'est plus suffisante. Elle doit être, dans les conditions de changement soutenue par un discours légendaire. On vise semble-t-il à souligner davantage leur rôle dans les affaires internes de la communauté et dans l'articulation qu'ils assument avec les pouvoirs extérieurs y compris avec leurs homologues de Hara Kébira.

Ce récit légendaire qui n'est pas sans rapport avec l'identité singulière des *Dighti-s*, a le mérite de reprendre toute l'histoire des Juifs de Hara Sghira avec ses différentes péripéties en rapport cette fois-ci avec la catégorie des *kohanim*. Il reprend, en effet, l'histoire des origines des *Dighti-s* en se référant à Jérusalem et leur premier contact avec Djerba placé au VI e siècle avant notre ère.

Il reprend aussi la revendication du « lieu » et l'ancrage dans l'espace insulaire en évoquant deux histoires faites au cours de deux temps distincts et successifs. Un Temps de *Dighet* qui doit être compris comme celui où les Juifs de cette localité vivent dans un environnement social dominant d'Ibadhites. Un deuxième Temps où *Dighet* n'est plus *Dighet* mais Hara Sghira. Cela sous entend que désormais, les *Dighti-s* se trouvent principalement face aux Juifs de Hara Kébira.

Le même récit évoque enfin la descendance directe des *Kohanim* des prêtres juifs échappés de Jérusalem au VI e siècle av. J. C. C'est de

là que certains historiens sont allés, à tort d'ailleurs, placer les *Dighti-s* dans un espace de « diaspora juive ».(1)

Pour l'historien, ce récit légendaire semble avoir été tissé dans une période relativement récente en comparaison avec les récits de l'histoire des origines et de l'ancrage déjà étudiés précédemment. Il semble remonter à la période caïdale à Djerba c'est-à-dire au XVIII e siècle, peut être même au XIX e siècle c'est-à-dire la période qui correspond à la grande insécurité suivie d'un sentiment de peur chez les Juifs insulaires (on en parlera dans ce qui suit).

Au terme de ce chapitre, plusieurs résultats peuvent être soulignés. C'est sans doute grâce aux récits légendaires inventés à différentes périodes de l'histoire des Juifs insulaires qu'on peut trouver une explication à leur pérennité dans l'île. Par ailleurs, ces mêmes récits ont incarné aussi la stratégie identitaire en l'occurrence des *Dighti-s* dans leur opposition avec les Juifs de Hara Kébira et avec les Musulmans insulaires en général. Le plus important, c'est que chaque communauté s'est créée un sentiment d'appartenance fondé sur un partage d'un passé mythique sans assise réelle.

Il se dégage aussi des archives orales juives à propos desquelles nous avons proposé des hypothèses de datation et d'interprétation que la « *Ghriba* » jusqu'à la fin de l'époque du *Shaykhat*, n'est inventée par les Juifs de *Dighet* que pour supporter les récits légendaires. Ceux-ci servent à donner à ces Dighti-s un surcroît identitaire pour faire opposition à leurs homologues juifs venus s'installer nouvellement à Hara Kébira.

Du XIV e siècle et jusqu'à la fin du Shaykhat à Djerba, ni les sources historiques ni les récits d'origine (et encore moins les traces archéologiques) ne permettent, en effet, de se prononcer sur la projection ou la transposition sur le terrain de la sainte « Ghriba » par la construction soit d'un sanctuaire soit d'un lieu de culte et encore moins par un lieu de pèlerinage.

Cependant, un fait remarquable est que l'entrée en scène de la *Ghriba* a sans doute créée une dynamique identitaire des Juifs de Hara Sghira. Par sa sainteté féminine et l'hagiographie à laquelle elle s'associe, la Ghriba a constitué un évènement majeur qui insuffle de la cohabitation et de la tolérance vis-à-vis du *dhimmi* en général. L'invention de la

(1) L. Valensi, 1999, p 54.

sainte- « *Ghriba* » est une œuvre que les *Dighlî-s* ont voulu inscrire dans leurs rapports avec les musulmans en premier lieu pour faire comme si on formule une demande qui constitue une attente en partage entre musulmans insulaires et juifs.

Jusqu'au XVIII e siècle, toute notre documentation donne à penser que les Juifs *Dighlî-s* n'ont rien fait pour perturber leur compromis avec les '*Azzabâ-s* et les Ibadhites. Cette organisation tenue entre les mains des familles des notables ibadhites reste encore capable de protéger les *dhimmî-s*, en l'occurrence les juifs de Hara Sghira.

D'après les récits légendaires, les différences entre les deux communautés juives de Djerba, vont dans deux sens. Elles reflètent les expériences historiques que chaque groupe a vécues dans son milieu environnant. Les « mythes » ou les « masques », les stéréotypes que les uns renvoient aux autres « traduisent les préoccupations du présent et du passé »[1]. Le présent tel qu'il est inscrit dans les légendes est tantôt dans la période du *Shaykhat* (après la double formation sociale des Malékites et des Juifs de Hara Kébira), tantôt pendant la période du caïdat à partir du XVIII e siècle.

Somme toute, la double identité des Juifs de Djerba a eu pour résultat un profil ethno-culturel du judaïsme insulaire se traduisant par deux communautés : la première dont les membres se considèrent comme autochtones, renvoie à un judaïsme originel en rapport avec Jérusalem. La seconde communauté dont les membres arrivent ultérieurement a un regard tourné vers l'Occident méditerranéen avec un renvoi à une histoire d'origine ibérique. Ils revendiquent une supériorité profane compte tenu du niveau civilisationnel de la péninsule ibérique par rapport au pays du Maghreb à l'époque.

Dans ce schéma de profil ethno-culturel, l'historien est à même de faire la part entre deux niveaux. Dans un premier niveau, et à partir du dédoublement communautaire des Juifs insulaires, un besoin de surcroît identitaire s'est fait sentir chez les Juifs *dighlî-s*. Dans un autre niveau, ils ont puisé leurs outils identitaires à partir d'un flux éthnoculturel déjà en circulation dans tout le pourtour de la Méditerranée.

La question qui nous préoccupe, à présent, est la suivante : quel genre de rapports de production, l'identité ethno religieuse des Juifs de Hara Kébira peut-elle justifier ? Quelle est leur situation par rapport à l'économie de la « *ghaba* » déjà développée plus haut ?

(1) Udovitch et Valensi, 1980, p 773.

4. 4 Hara Kébira et l'économie de « al-sûq [1]»

On rappelle que l'installation des Juifs de Hara Kébira a été concomitante avec l'organisation de la population malékite sous forme de communauté autour de la fondation pieuse de « jâma' al-ghuraba » à partir du XIV e – XV e siècle environ. Ils ont été instantanément contenus par le milieu socio-économique de *sûq jirba*. Ainsi, ils se sont trouvés automatiquement distingués du milieu de leurs homologues de Hara Sghira. Un lien organique s'est scellé, petit à petit, entre le trio que compose le foyer malékite de Tawrît, Hara Kébira et « *sûq jirba* ».

Au résultat, le trio se confond donc avec *al-sûq* dans son ensemble[2]. Les habitants malékites qui y vivent sont qualifiés, désormais, de « *sûghiyâ-s* » par les Ibadhites. Au XVII e siècle, Sliman al-Hîlâtî l'appelle « *al-sûq al-kabîr* » ou bien « *sûq jirba* »[3]. Il devient, à partir du XIX e siècle et surtout pendant la période coloniale, Houmt Souk, aujourd'hui encore, chef-lieu de l'île. Les deux groupes qui découlent des gens de la « *ghaba* » et ceux « d'*al-sûq* » se perçoivent mutuellement en termes taxinomiques. Ils se transforment souvent en stéréotypes qui se construisent sur la base de différences socioculturelles caractérisant des groupes en compétition.

Par un effort conjoint judéo-malékite, le *sûq* en question évolue irréversiblement sur la base d'un croisement des activités économiques de ses habitants et de leurs appartenances ethno-religieuses. Ils ont aussi réussi à enlever, en quelque sorte, au *sûq* son aspect identitaire à dominante ibadhite pour en faire un souk principalement malékite, associé progressivement à un centre de pouvoir. On a cherché à travers la conjugaison des actions ethno-religieuses et économiques, à organiser un espace dont Hara Kébira fait partie et y occupe une place importante.

Dans la nouvelle configuration sociale, le qualificatif de « *sûguiyâ* » (pl. de « *sûgui* »), donné aux habitants d'«*al-sûq* » n'efface pas le mot « *ghurabâ-s* » de tradition. Le premier ne fait que s'ajouter au second. A partir de la fin de la période mouradite, les habitants du « *sûq* » se reconnaissent dans un espace urbain et architetural portant bien son marquage identitaire. Ils donnent, en effet, son image à « l'Autre »

(1) Ce terme de « al-sûq » est en usage à Djerba jusqu'à nos jours. Il s'oppose au terme de « al-ghabâ » déjà utilisé précédamment dans le texte.

(2) Dans certaines localités de Djerba, comme à Al-May par exemple, la ville ou le village se confond avec sa mosquée.

(3) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p 16 et 24.

à travers certains traits caractéristiques, comme par exemple, des mosquées surmontées de coupoles vertes, *zawiyâ*-s, hammam-s, etc.[1]

Cependant, l'historien relève une grande différence entre les conditions vécues dans l'économie d'*al-sûq* et celles se trouvant associées à l'économie de la *ghaba*. En effet, les érudits dans l'espace ibadhite se souviennent des survivances de certaines pratiques qui s'exercent encore à la fin de la période coloniale dans cette dernière économie. Selon eux, l'échange avec les juifs dightî-s, se fait le plus souvent en nature, par une opération de troc.

Ces pratiques économiques entre Dightî-s et ibadhites s'avèrent très anciennes. Elles peuvent remonter à l'époque médiévale. Tout se passe comme si les Juifs Dightî-s ont été placés par leurs clients ibadhites de la « *ghabâ* », en marge d'un marché monétaire pourtant prospère voire très prospère. Les Ibadhites sont connus, en effet, pour leurs activités commerciales et marchandes à une grande échelle. Ils ont toujours manipulé l'argent et ont participé à sa circulation malgré parfois les mauvaises conjonctures.

Les juifs de Hara Kébira se sont constitués en un sous-système qui s'emboite avec le système formel englobant dont le « centre » est bien « *al-sûq* » ou *sûq jirba*. L'ensemble est soutenu, de différente manière par la présence de l'Etat et ses institutions.

Les Juifs de Hara Kébira ont choisi une économie formelle ou officielle où le makhzen est fortement présent. En effet, l'économie d'*al-sûq* se caractérise par une forte présence de l'Etat à partir du XVIII e siècle, voire bien avant. Cette présence se manifeste par le biais de la fiscalité. L'Etat ordinairement se charge de collecter l'impôt des différentes catégories sociales et de toutes les régions. L'Etat a aussi une forte mainmise sur l'économie formelle par le biais du contrôle de la production à différents niveaux. Il se sert de ses *lazzam*-s et de ses *caïd-lazzam*-s pour contrôler la production et la circulation des biens marchands.

Parallèlement, l'Etat injecte dans l'économie de l'île, en l'occurrence à *al-sûq*, une partie de ses revenus comme il le fait dans d'autres régions du pays. Il le réclame sous formes de traitements, de *rawâtib*-s, de *ihsân-s* et d'encouragements et privilèges. Le fonctionnaire de l'Etat est presque toujours de rite malékite et ce de l'époque d'Ibn Najî, qâdhi à Djerba au XIV e siècle, juqu'à la période coloniale en passant par les fonctionnaires et les ulama-s dont les noms figurent dans les

(1) Merimi M., 2006, p 187.

registres fiscaux et les documents d'archives du XVIII e et XIX e siècle. Les traitements sont accordés aux fonctionnaires de l'Etat dans les secteurs des finances, de l'enseignement, du culte, de l'armée, etc. Ils s'ajoutent aux privilèges et avantages offerts aux familles pour leur rôle maraboutique, de sainteté, et autres.

Depuis la pénétration ottomane surtout, certaines familles malékites vivant de l'économie formelle, tirent leurs revenus essentiellement de leurs salaires. Ils sont des *rwâtbiya*-s[1], occupant des fonctions militaires, des uléma-s, des qâdhi-s, etc. Leur richesse vient donc du makhzen. A d'autres familles, le pouvoir confie la gestion des fondations pieuses. Leurs membres jouissent des excédents des biens *waqf*-s[2], comme ailleurs, dans toute la Tunisie de l'époque.

Les familles de l'élite malékite et hanéfite ont consolidé leur place dans le système économique « d'*al-sûq* » par une meilleure intégration dans le milieu local. Elles ont acquis, en effet, des biens agricoles et immobiliers, souvent géographiquement proches du centre de «*al-sûq* ». D'autres familles, plus modestes ont complété leur activité principale, comme font les Ibadhites, par des activités secondaires dans le tissage, la pêche, etc.[3]

Dans le système économique malékite, les juifs de Hara Kébira ont profité d'un côté de la différence de « civilisation » entre Ibadîtes et Malékites. De l'autre côté, ils ont profité aussi de la relation sociale des Malékites et des Arabes de Djerba avec les régions du continent voisin d'où ils sont eux-mêmes, en général, originaires.

En effet, les familles malékites et hanéfites (à partir du XVI e siècle) n'ont pas vécu avec les mêmes besoins que les autochtones. En général, le mode de vie des unes est différent de celui des autres. Les Malékites sont les alliés du pouvoir central. C'est parmi eux que l'Etat recrute ses serviteurs dans différents domaines de la vie (religion, enseignement, justice, etc.). Ils se trouvent aussi impliqués dans ses réseaux extra-insulaires. Au résultat, les malékites ont vécu avec le paraître des gens proches ou faisant franchement partie du makhzen. Ainsi, les Malékites présentent dans leur milieu quelques particularités de paraître dans la société locale qui n'est pas sans conséquence sur leur mode de consommation.

(1) A. N. T., Registre n° 42, 1743- 1744..
(2) A Hénia, 2004, p 288.
(3) Cornet Hubert, 1958, p 139.

En conséquence, on trouve les Malékites, généralement, plus dépensiers que leurs voisins ibadhites. Leur paraître les différencie de la vie austère des ibadhites locaux. D'ailleurs, il n'est pas un hasard que parmi les activités les plus importantes qui ont intéressé les Juifs de la grande *hara*, en rapport avec l'économie formelle d'« *al sûq* » figure le secteur de la bijouterie et l'artisanat des bijoux, destinés aux djerbiens et aux gens du continent.

Somme toute, les Juifs de Hara Kébira ont essayé de profiter à la fois du mode de vie des malékites et des hanéfites, de leur pouvoir d'achat, de la forte présence de l'Etat assurant l'ordre et la sécurité. Ils ont occupé une place dans « l'économie d'*al-sûq* » grâce à leurs boutiques, leurs espaces d'activités installés à *sûq jirba*.

Par leur nombre, leurs activités économiques, les Juifs de Hara Kébira ont acquis beaucoup plus de poids et d'importance dans le milieu malékite que le rang occupé par les Dighti-s dans le milieu ibadhite. Les voyageurs du XIX e siècle ont noté à ce propos, la pauvreté des Juifs surtout ceux de Hara Sghira[1]. Certains chercheurs ont remarqué, en revanche, que les Juifs de Hara Kébira contrôlent au XVIII e et XIX e siècle l'ensemble du marché permanent de Houmt Souk. Ils nous rapportent que les vieillards se rappellent encore le temps où le *sûq al-rbâ'* est si désert le samedi qu'on aurait pu y jouer au football[2].

Parailleurs,audelàdeleurparticipationauxactivitéséconomiquesd'*al-sûq*, les Juifs de Hara Kébira ont bénéficié d'une autre opportunité. Elle consiste en le lien des Malékites avec leur pays d'origine. En effet, les Malékites de Djerba sont d'origine et de provenance différentes. La pluart d'entre eux est d'origine tribale. Ceux-ci viennent des régions du continent voisin comme les « Hmarnâ »[3]. D'autres viennent de régions plus lointaines comme les Jumni du Nafzawâ[4]. D'autres encore viennent de plus loin, 'Amar bin Slîmân al-Bjawî[5], par exemple, vient comme son nom l'indique de Bjayâ (Bougie) du Maghreb central, etc. A partir du XVI è siècle, ils sont rejoints par des familles anatoliennes, turques et hanéfites[6].

(1) Ewald, Ch., F., 1991, 92.
(2) Udovitch et Valensi, 1991, p 105.
(3) Merimi M., 2006, p 186.
(4) Merimi M., 2006, p 182.
(5) B N , manuscrit n° 4854, 2t, t1, p 47.
(6) M. Maqdîsh, 1988, t 1, p 140-141.

Originaires donc essentiellement de régions continentales voisines, les familles malékites de Djerba, ont vécu, en effet, surtout dans les premiers temps de leur arrivée, en allégeance avec leur « pays d'origine ». Ibrahim Jumnî, père fondateur de la famille maraboutique Jumnî, donne dans ce sens l'exemple. Il a continué, en effet, à subvenir à ses besoins de son patrimoine familial situé dans son pays d'origine jûmnâ dans le Nafzawâ[1].

Ledit lien les malékites de Djerba et leur pays d'origine a permis aux juifs de Hara Kébira d'entreprendre un commerce à l'échelle de la région du Sud Est du pays et même au delà. En effet, tout en ayant les pieds dans l'espace économique d'*al-sûq*, ces Juifs ont étendu en même temps leurs activités et leurs échanges dans l'espace économique du continent voisin profitant des réseaux et des relations des familles malékites[2].

Dans une étude portant sur le réseau d'échange des colporteurs, M. L. Gharbi s'est intéressé aux colporteurs Juifs de Djerba, qui sillonnent le Sud tunisien. L'activité du colportage de l'époque coloniale est une survivance de périodes beaucoup plus reculées, qui remontent semble-t-il à l'époque hafside. Elle prospère surtout pendant les périodes où L'Etat est présent dans la région pour assurer ordre et sécurité. M. L. Gharbi, dans son article, prétend que les Juifs de Djerba « vont vers les villages et les bourgades des plaines littorales. Ils sont appelés par les populations de la région de Tataouine et Mednine Challeg… ». Ils vendent des tissus et d'autres produits, cependant, « c'est la vente des tissus qui prime peut-être vu l'importance du tissu » à Djerba[3]. Ce type de commerce juif a profité selon l'auteur à la fois du grand commerce caravanier et du commerce maritime[4].

D'ailleurs, il semble que ce sont les besoins des habitants de hûmit Tawrît ajoutés à ceux de leur « pays d'origine » c'est à dire les tribus limitrophes qui constituent l'arrière pays de *sûq jirba* qui ont motivé les Juifs à venir s'installer collectivement à celui-ci et à constituer le regroupement de Hara Kébira. Désormais, aux juifs dighti-s inscrits dans un espace ibadhite à « économie de la *ghabâ* », s'oppose un second espace judéo-sunnite qu'on va appeler une « économie d'*al-sûq* » qui

(1) Merimi M.2006, p 230.
(2) Najjar Y., 2008, p 78.
(3) Gharbi M L., 2008, p 48.
(4) Gharbi M L., 2008, p 49.

s'est accompagnée, comme on l'a dit, d'une forte présence financière, politique et juridique du makhzen.

Avec le monde extérieur, et dans l'espace qui leur est consacré, les Juifs de Hara Kébira ont joué un rôle important dans le commerce itinérant dans les régions rurales et pastorales du Sud tunisien. Ils ont parfois monopolisé les circuits d'accès aux territoires enclavés de la région. Ils ont contribué à l'échange entre l'île et les régions notamment du Sud-est du pays, habitées par les tribus Ouerghemma, les berbères sédentaires des oasis, les Hmârna, les Ouled Debbab, etc.

Les juifs de Hara Kébira ont emprunté les chemins de ces groupes vivant sur le continent. Ils s'y sont rendus pour vendre, acheter et échanger une multitude de denrées et de services. Les lieux de contacts et des échanges sont les habitations. Des liens étroits ont aussi existé entre les biens de production échangés par les colporteurs et les souks insulaires, voire au-delà.

C'est tout le rapport entre l'urbanité et les campagnes environnantes, un rayonnement remarquable sur un arrière pays à vocation rurale et pastorale. Pendant la période coloniale, les Juifs de Hara Kébira ont continué, comme ils l'ont fait au passé, à parcourir, chaque année, tout le Sud tunisien comme colporteurs[1]. Le colportage constitue un vecteur de la vocation régionale de l'île. Il s'ajoute aux relations maritimes et aux mouvements caravaniers.

Par ailleurs, les Juifs de Hara Kébira ont noué des relations de différentes sortes avec les villes du pays. Parmi les exemples significatifs, nous prenons le cas du Caïd de Sfax, un Jallûli, voulant marier l'une de ses filles à la fin du XVIII e siècle, a eu recours aux familles Aïdan, Azria, Khayât, et Berrebî, des orfèvres juifs de Hara Kébira de Djerba. Le Caïd a décidé, à l'occasion, de lever l'interdiction de séjourner dans sa ville qui a frappé auparavant les Juifs. Les quatre familles citées ont habité l'ancien quartier de Sfax, hors des murs de la médina[2].

En fait, nous assistons à deux phénomènes opposés qui se sont passés avec les Juifs de Djerba. Les Juifs de Hara Kébira se sont servis des réseaux des familles malékites insulaires pour étendre leurs activités en dehors de l'île, dans ce qu'on peut considérer comme l'arrière pays de « *sûq jirba* ». Ils ont constitué un maillon de l'ouverture du territoire de l'île et de son économie sur le reste du pays avec les tribus du Sud-est tunisien, les villes du Sahel, Sfax et même Tunis. A l'inverse, ce sont

(1) André Martel, 1965, p 84.
(2) Pierre Soumille, juin 2001, p 12.

les Ibadhites insulaires comme au temps de Maïmonide au XII e siècle qui se sont servis des Juifs Dightî-s pour développer leurs réseaux de relations avec le monde extérieur.

Tous ces habitants insulaires, Ibadhites, malékites et juifs ont cherché par les moyens qui leurs sont disponibles à faire de l'île un « centre » pour les régions voisines du continent. C'est pour chacun la fonction économique de l'île qui lui donne cette centralité. Les biens et les services du « centre » circulent facilement entre les régions voisines[1].

A l'époque du Shaykhat qui se termine en 1743-1744, on assiste, de surcroit de la division socio-ethnique du travail, à une division géographique de la circulation professionnelle des Juifs. En effet, les besoins des habitants de la « *ghabâ* », des « *menzel*-s » ibadhites[2], sont satisfaits par les Dightî-s, juifs ayant acquis et cumulé un savoir faire artisanal et commercial adapté au monde de la « *ghaba* » et avec qui ils ont une tradition de relations bien définie. Les dightî-s sont forts par la place qu'ils ont auprès des *'Azzabâ*-s. Ils n'ont aucun problème de sécurité ni de circulation dans la « *ghaba* » grâce à leur contrat tacite de tradition passé avec les Ibadhites.

Les Juifs de Hara Kébira, en revanche, se sont procuré l'espace de *sûq jirba* auquel s'ajoute son arrière pays sur le continent voisin d'où sont originaires la plupart des familles malékite d'*al-sûq*. Cette dualité des espaces d'action des Juifs insulaires a fait que pendant la période du shaykhat, aucun Dightî n'a transgressé la règle de la division dudit espace. D'ailleurs, ce partage s'est accompagné d'images et de représentations réciproques des uns et des autres. En effet, juifs dightî-s et Ibadhites ont une méfiance et un mépris de « l'Arabe » et considérent « l'influence » magique du musulman arabe comme particulièrement maléfique et dangereuse[3]. En fait tout l'enjeu entre Dightî-s et Ibadhites d'un côté et musulmans arabes (malékite) de l'autre côté relève de l'ordre du politique et des institutions dans l'île.

Ce n'est pas un hasard que du temps du shaykhat, on trouve un parallèle entre l'absence des Juifs dightî-s et les Ibadhites insulaires dans le Sud tunisien. L'espace se trouve, de fait, réserver à la libre circulation des « Arabes » et des Juifs de Hara Kébira. D'ailleurs, jusqu'au XIX e siècle, les Ibadhites de la diaspora jerbienne continuent à être absents dans la zone du Sud tunisien. Ils s'y trouvent représentés, au besoin, par

(1) Voir, Meimi M., 2006.
(2) Jean-Léon l'Africain, 1956, p 400.
(3) Passah Shinar, 1982, p 96.

des *sawâq*-s (personnes travaillant pour leur compte). Les communautés ibadhites et les Dightî-s ont toujours évité les bédouins du continent. Ils ont peur du désordre qu'ils peuvent causer et son transfer du continent à l'intérieur de l'espace de l'île[1].

Dans un document d'archives qui date du 22 jumâda al-thânî 1262 (1846) c'est-à-dire au temps du règne d'Ahmad Bey (1837-1855), un certain Hayîm bîn Abraham al- Mûdî, juif de Hara Kébira s'est déplacé à *khumus* (district) Gallâla pour acheter une marchandise, *rmal al-hrûsh* (?). Huit jours après, sa famille a perdu toute trace de son voyage. Elle n'a pu avoir, par conséquent, aucune de ses nouvelles.

Le Khlifat de l'île, puis Muhammad al- Bakkûsh, *amîr al- umarâ* et en même temps *'âmîl jirba* ont été saisis de l'affaire. Après une enquête et des recherches engagées dans le district « *khumus* » avec la participation de « *jamâ'at al-yahûd* », on a emprisonné un certain Sâlah bîn Sâlah al-Qusbî, jugé responsable d'avoir voulu ignoré puis avouer sa connaissance du juif en question. Le corps du juif disparu n'a jamais été ensuite retrouvé.[2]

Cet exemple dit d'une manière explicite qu'il s'agit d'un cas de pénétration d'un juif de Hara Kébira dans la zone gardée des Juifs Dightî-s, encore aujourd'hui fortement ibadhite. R Stablo, donne à une date tardive, en 1941, un pourcentage de 95% de Wahbites dans le Shaykhat de Guellala contre 5% seulement de Malékites[3]. Ce fait divers traduisant un acte de violence perpétré par un ibadhite contre un juif, s'oppose aux habitudes et aux traditions de cohabitation harmonieuse jalousement conservées jusqu'à la fin de la période du Shaykhat au XVIII e siècle entre Ibadhites et Juifs de Hara Sghira.

Ce fait constitue un acte de résistance, une composante inhérente et indissociable des structures sociales de la communauté ibadhite face aux éléments de changement qui bousculent son ordre traditionnel, maintenu par les Azzabâ-s. Tous les sociologues sont tombés d'accord pour admettre que les conflits sociaux sont une composante de l'interaction et du processus social[4]. Tout s'est passé comme si la communauté wahbiya, en l'occurrence le groupe de Guallala, a attendu le moment propice où elle mobilise « un comportement individuel » pour entrer en scène. Les Wahbiya-s ont continué à considérer qu'un

(1) Sulaymân al- Hîlâtî, 1998, p72. A Martin, t1, p 246.
(2) A N D 494, C 43, A 3, doc. 28.
(3) R Slablo, 1941, p 57.
(4) Lewis A. Coser, 1982, p 7 et sv.

juif de Hara Kébira n'a pas à se trouver dans un autre territoire, en l'occurrence ibadhite, que le sien.

Entre abandonner la lutte et se soumettre au pouvoir adversaire du caïdat ou tâcher de trouver une forme quelconque de conciliation ou encore prendre une décision coercitive au moment opportun, les ibadhites de Guallala ont choisi la troisième solution.

En somme, à partir de l'évolution de la communauté malékite dans le sillage d'un pouvoir central, a existé à *sûq jirba*, une sorte d'économie parallèle et concurrente au mode de production connu jusque là par un local judéo-ibadhite. Des réseaux nouveaux sont en train de se constituer entre des acteurs économiques locaux, définis par leur appartenance ethno religieuse non-ibadhite, le makhzen et les agents du pouvoir central. Le makhzen, désormais contribue par un soutien matériel aux familles malékites et hanéfites et par la présence symbolique à Djerba.

En définitive, tout se passe normalement comme si les Juifs de Hara Kébira installés postérieurement par rapport aux Dightî-s n'ont pas cherché à concurrencer ceux-ci dans l'économie de la *ghaba*. Et inversement, les Dightî-s ont continué à respecter leur ancien espace de travail. Tout s'est passé aussi comme s'il y a un genre de compromis tacite entre les Juifs eux-mêmes passé sous les regards bienveillants et respectifs des Ibadhites d'un côté et des Malékites de l'autre.

En conclusion à cette seconde partie, nous pouvons dire qu'à l'époque médiévale et moderne, la réalité des Juifs de Hara Kébira est à la fois simple et complexe. Elle a été simple du point de vue des acteurs. Les Juifs de Hara Kébira focalisent sur *al-sûq* et sur son arrière pays que constitue le monde des tribus dipersées essentiellement sur la partie voisine du continent. Ils sont familiers avec les sunnites (Malékites et Hanéfites). Leur distinction identitaire avec leurs homologues Dightî-s leur a procuré une liberté dans leur milieu malékite.

Par ailleurs, leur réalité parait complexe au regard du chercheur. Tout se passe comme si deux mondes distincts, se jouxtent. Ils ont en commun des traits culturels (par le moyen du judaïsme), sociaux, etc. Cependant, ils ont des différences à travers l'économique, l'institutionnel, le communautaire, etc.

A partir de la pénétration du pouvoir central d'une manière directe, parfois violente aussi par ses institutions et ses alliés dans l'île, cette dualité juive tend à disparaître progressivement. La centralité du pouvoir local a changé, entre temps de main. Le pouvoir passe, à Djerba, des Ibadhites avec le Shaykhat aux agents du makhzen avec le Caïdat.

La question qu'on se pose, à présent, est de savoir comment évoluent les deux mondes juifs dans la réalité nouvelle du milieu insulaire global après l'avènement du Caïdat ?

D'un local insulaire à une échelle diasporique

L'objectif de ce chapitre est de décrire la condition des Juifs de Djerba à la lumière du changement du régime politique de l'île du shaykhat au caïdat en 1743-1744. De surcroît, l'historien est tenu de comprendre aussi leur stratégie identitaire pour tirer le meilleur de la situation socio-politique nouvelle dans laquelle ils se sont trouvés.

Sur la base de la documentation disponible, et avant de traiter ces questions et de comprendre les changements et les mutations opérés dans la vie des Juifs insulaires, il nous faut d'abord étudier l'évolution du vécu des Dightî-s. En effet, avec l'épuisement de l'organisation des *'Azzabâ*-s et la disparition d'une manière irréversible du régime du Shaykhat traditionnel, ce sont essentiellement les conditions de sécurité des juifs qui se trouvent changées.

Désormais, le pouvoir dominant dans la société insulaire, dans son ensemble, est celui du makhzen. Il a le pas sur le pouvoir local ibadhite de tradition. Parallèlement, la population malékite et « arabe », est devenue agissante, parfois même très agissante, bien que non encore majoritaire. L'image et la représentation du Juif, avec ce qui s'en suit en terme de comportement et d'attitude, ne sont plus comme au passé c'est à dire au temps où l'île est à dominante socio-politique ibadhite. Pour des raisons que nous tenterons d'expliquer, la sécurité des Juifs insulaires n'est plus, désormais, assurée comme au passé.

En conséquence, la frontière qui sépare Juifs Dightî-s et leurs homologues de Hara Kébira a tendance, dans ces nouvelles conditions, à se diluer sans jamais disparaître totalement. Les Juifs insulaires se ferment sur eux-mêmes. Ils ne forment plus qu'une seule et même « communauté ». Parallèlement, ils s'ouvrent sur les communautés homologues de l'extérieur en utilisant conjointement leur savoir faire et leur patrimoine religieux en l'occurrence la *Ghriba* pour se placer dans un espace de « diaspora ».

La question à laquelle nous essaierons aussi de répondre est de savoir quelle est la catégorie sociale des Juifs qui tire le plus de profit voire le meilleur de la nouvelle situation du régime caïdal dans l'île ?

1. 4 Fin d'une tradition judéo-ibadhite

A partir du milieu du XVIII e siècle environ, une longue tradition judéo-ibadhite, née probablement au XI e siècle, commence progressivement mais irréversiblement à prendre fin dans le milieu insulaire. Sans les *'Azzâba*-s, les juifs de Dighet avec à leur tête leurs kohanim-s, se trouvent, désormais, livrés à eux-mêmes face d'une part à des voisins ibadhites devenus, sans organisation et donc sans poids politique réel, et d'autre part, face à des voisins malékites. Ceux-ci cherchent par les moyens qui sont les leurs à s'intégrer dans leur milieu insulaire par différents moyens. Ils se déchainent, contre les Juifs notamment en période de crises. Ils les prennent dans ces situations pour les boucs émissaires d'un régime politique en difficulté, voire en crise.

Par ailleurs, les Juifs des deux hara-s se trouvent ensemble, désormais, confrontés à la même centralité politique du caïdat. Ils connaissent un cycle de violence perpétrée par des voisins, de différentes obédiences religieuses. Ils connaissent aussi une période de crise à laquelle seul le régime du protectorat arrive à mettre fin à partir de 1881.

a-) Dighti-s sans Azzâba-s

La rupture avec la tradition ibadhite a commencé à partir de 1743/ 44, avec l'avènement de l'institution du Caïdat à Djerba. Cette rupture n'a pas été le fait du hasard. Elle est l'aboutissement de tout un processus qui a commencé sous le règne de 'Ali Pasha (1735-1756), voire beaucoup bien avant. En effet, l'année 1097 H (1686) a connu un événement majeur. IL consiste en l'assassinat du Shaykh de Djerba Sa'îd Bin jlûd par un *bulakbâshî* de la garnison stationnée dans l'île sur ordre de 'Alî Pasha le mouradite (1675-1686). Celui-ci réussit à anéantir les descendants de la famille Bin Jlûd, même ceux qui sont établis à Tunis. Seuls ceux qui ont trouvé réfuge à Tripoli ont échappé à ses agressions[1]. Tous les successeurs du Shaykh Sa'îd ont abandonné la politique de tradition pour adopter la politique du makhzen.

En 1160 H (1746), un conflit a eu lieu entre le *faqîh* Sa'îd bîn 'Abdarrahmân al-Yûnsî et la *jamâ'a* du masjîd Tajdâyit situé au quartier de Gash'ayîn à propos de l'*imama* du *masjîd*. Le conflit a été l'occasion pour le pouvoir central d'intervenir directement et violemment dans les affaires insulaires. L'évolution du dossier a fait que certains membres

(1) Sulaymân al- Hîlâtî, 1997, p 25 et71. Seghir ben Youssef M., s d, p 176 et sv.

des *Azzâbâ*-s ont été emprisonnés. D'autres se sont réfugiés au Jabal Naffûsa en Tripolitaine. Depuis, l'organisation des 'azzâba-*s* est devenue sans poids réel sur le cours des événements dans l'île même si elle a continué à exister sans ses hautes institutions. Le plus important shaykh des 'Azzabâ-s, shaykh Muhammad al-Mas'abi détient son rang de sa fonction de *mufti* et de *mudarris* beaucoup plus que de chef des *'Azzâba-s*. Quelques années plus tard, en 1750, Qâsim bîn 'Ayyâd, ancien shaykh *al-jamâ'a* est devenu caîd de l'île en renonçant semble-t-il à sa pensée ibadhite[1].

A partir du règne de 'Ali Pasha (1735- 1756), la résistance des *'Azzabâ-s* face à la politique du makhzen s'exerce par le biais de correspondances formulées par écrits au Pasha, au *Qâdhi* et aux *ulamâ*-s de Tunis sans plus. En effet, en 1169 H (=1755-56), le shaykh Yûsif bîn Muhammad al-Mas'abi prend la défense de Mozabites travaillant dans un hammam de Tunis. Ils ont servi un client du nom de Muhammad bîn Mahmûd. Ils lui ont donné des serviettes comme il est d'usage dans ce genre de lieux. Non satisfait du service qu'on lui a rendu, les Mozabites lui donnent d'autres serviettes, les meilleurs de ce qu'ils ont. Toujours insatisfait, l'homme insulte les Mozabites. Il les diffame pour leur pensée religieuse.

Lorsque le shaykh Yûsîf al-Mas'abi a été saisi de l'affaire, il a rédigé une lettre dans laquelle il explique au Bey, aux *qadhi*-s et aux *ulémas* de Tunis la pensée religieuse des ibadhites et la conduite exemplaire de ses adeptes dans leur travail là où ils l'exercent. La réponse du shaykh a été d'autant plus virulente que le client a accusé les Mozabites d'être inférieurs aux juifs et aux chrétiens[2].

Ce conflit qui a commencé au bas de l'échelle sociale, dans un bain maure, s'est projeté au sommet de la hiérarchie sociale pour devenir une affaire politique qui concerne le rapport entre les Ibadhites de Djerba et le pouvoir central de Tunis. Celui qui a pris la défense des Mozabites, Yûsif al-Mas'abi, est un ibadhite du local insulaire. Il est surtout un notable, le plus haut notable religieux de son temps dans l'île. Il réagit, en fait, d'une manière indirecte contre la marginalisation des ibadhites, classés au même rang que les juifs. Shaykh al- Mas'abi négocie, désormais, une place dans la société globale par des écrits, langage des

(1) Majmû'at fatâwâ.., manuscrit, bibliothèque privée de al- Bârounî de Djerba, sd, sp.

(2) Shaykh Saïd Bin Taârit, risalatun fî târîkh jirba, fî tarâjim 'ulamâ al-jazîrâ wa dhikri umarâ'ha min banî al-Smûmnî wa banî al-Jlûd, 1274 H, manuscrit de la bibliothèque al-Barouni, al-Hachen, Djerba.

savants. Il revendique que justice soit rendue aux Mozabites et par là même aux ibadhites insulaires eux-mêmes.

A partir du milieu du XVIII e siècle environ, avec une organisation des *'Azzabâ*-s affaiblie, les Dighti-s, comme les Ibadhites, subissent les conséquences. Les Juifs de Hara Sghira comme leurs homologues de Hara Kébira sont, désormais, soumis à un nouveau pouvoir, celui du makhzen, ses agents et ses alliés objectifs, les Malékites. Dorénavant, on ne fait plus de différence entre juifs. Un juif est un juif, comme on ne fait pas non plus de distinction entre « *dhimmi* » d'ici et d'ailleurs.

Les Juifs ont connu plusieurs changements. Jadis, au niveau fiscal, ils paient, leurs impôts par le biais du « *shaykh jirba* ». Désormais, ils le font sous forme de *lizma* (ferme). Celle-ci est la façon la plus courante de la levée des impôts dans l'empire ottoman au XVIII e siècle. Elle est détenue par les fermiers-lazzam-s[1]. La *lizma* est globale c'est-à-dire qu'elle concerne les Juifs de Hara Kébira et ceux de Hara Sghira à la fois. Elle est d'un montant annuel fixe de 750 rials en 1743- 1744[2].

Aussi, jadis, l'organisation des *'Azzabâ-s* constitue pour les Juifs un partenaire et un garant. Désormais, alors que l'organisation ibadhite est déchue, que les juifs, en l'occurrence Dighti-s, voient leur identité originelle perdre de sa pureté, un pouvoir dont les agitateurs sont de confession malékite monte irréversiblement sur scène. Les éléments marqueurs de frontière entre juifs dightis et leurs homologues de Hara Kébira disparaîssent progressivement pour ne constituer qu'une seule et même communauté même au regard de leur altérité. Entre eux, pour eux face à « l'Autre », les différences identitaires deviennent dorénavant secondaires.

Autrement dit, les Juifs dighti-s (de Hara Sghira) représentent l'exemple d'une communauté juive qui est issue d'un local traditionnellement judéo-ibadhite. Ils vivent, désormais, sous un pouvoir détenu par des individus d'obédience malékite. Les Juifs de Djerba séparés jusque là entre eux par des frontières identitaires d'ordre ethno religieux, se trouvent dans un monde où la règle de droit est entre les mains de leurs « seigneurs » malékites.

Avec l'affaiblissement de l'organisation des *'Azzabâ*-s, toute la tradition ibadhite se trouve en train de se déliter pour laisser la place à un ordre nouveau. En effet, des lois, des normes, des représentations n'ont plus la force de se transformer en actes par le biais des traditionnelles

(1) M H Chérif, 1990, p 19.
(2) A N, registre, n° 42 en date de 1156-1157 (1743-1745), p 106-107.

institutions ibadhites locales. Désormais, l'installation davantage d'immigrants malékites à Djerba ne fait que contribuer à la domination de la politique du makhzen aux dépens de la politique de tradition ibadhite.

Désormais, l'accord ou le rapport de compromis entre Ibadhites et Dightî-s, relève beaucoup plus d'une tradition résistante c'est-à-dire d'une culture ibadhite acquise plus que d'une affaire de réglementation ou d'institution. Au niveau de la politique, le territoire de Djerba devient une même entité. Partout, les institutions dominantes articulent les valeurs, les lois, les représentations et la tradition en vigueur dans le reste du pays et qui n'est autre, en fait, que ce que les Malékites transmettent d'une génération à une autre.

Dans le nouveau contexte, il existe des formes d'hostilités, des préjugés ancestraux à l'égard des juifs. Ces préjugés sont étrangers au milieu judéo-ibadhite en général et celui insulaire de Djerba en particulier. Ils ne sont pas sans rapport avec des intérêts contradictoires entre autochtones, en l'occurrence les juifs et les allogènes malékites.

Etudiant la situation des Juifs dans les milieux tribaux du Sud Ouest tunisien, J Dakhlia nous livre quelques résultats de ses recherches. Pour elle, dans l'univers tribal, un juif n'est pas homme. Il ne représente que lui-même. Il ne peut invoquer aucun réseau agnatique et aucune tribu alliée pour le défendre en cas de conflit. Bref, il n'a pas d'honneur. Traiter avec lui n'engage à rien, ne crée aucune relation de dépendance ou de clientélisme[1].

Le juif est le plus souvent un partenaire économique, ou bien un médiateur dans une tractation. D'ordinaire, le juif n'est jamais représenté comme un homme capable d'attenter à l'honneur. Sa marginalité est précisément sanctionnée, comme celui du Noir, par une exclusion totale du code d'honneur[2]. A Djerba, la population malékite, d'origine tribale du continent elle aussi, partage les mêmes valeurs et les mêmes représentations relatives aux *dhimmî-s* et aux Juifs.

Cette perception des Juifs gagne progressivement du terrain pour devenir familière à la société locale insulaire aux dépens des valeurs et des anciennes représentations liées à l'islam ibadhite des *'Azzabâ*-s. En termes de sécurité, cette vision du juif se remarque dans l'exercice de la violence des individus contre les juifs-*dhimmî*-s notamment en périodes

(1) J. Dakhlia, 1990, p 177.
(2) J. Dakhlia, 1990, p 178.

de crises. Comment l'individu contrôle-il ou non sa violence contre les Juifs à l'ère des Caïds ?

b-) Juifs, crises et violences

Le changement de statut de Djerba au milieu du XVIII e siècle, a constitué un événement d'une grande importance pour toutes les communautés qui composent la société insulaire. L'événement a amputé l'organisation locale des *'Azzaba*-s de ses hautes institutions à savoir *Shaykh jirba* et les membres du Haut Conseil des *'Azzabâ*-s. Il a brisé la règle de droit ibadhite jusque là en vigueur sur tout le territoire de l'île. Il a apporté un soutien rapproché aux Malékites et hanéfites par le biais des institutions étatiques en l'occurrence le Caïd. Ainsi, l'équilibre inégal ou « l'inégalité harmonieuse », expression empruntée à N. Elias, constituant la règle de tradition entre les communautés locales avec les Juifs *dhimmi*-s est, dorénavant, rompue.

Au sortir du Shaykhat, on assiste à des changements de divers ordres. Désormais, l'île se transforme encore plus en un lieu d'appel pour les Malékites du continent. Le contrôle des mouvements migratoire des *'Azzabâ*-s cesse d'exister. Une partie toujours croissante de familles mastâwa abandonne son identité originelle c'est-à-dire ibadhite pour se convertir en malékites[1]. La compétition entre Ibadhites pour le pouvoir du Shaykhat n'a plus de raison d'être. Enfin, le changement de plus en plus remarquable du statut politico-administratif de l'île commence à peser lourdement notamment et sur les Ibadhites et sur les Juifs. Tous ces éléments et d'autres créent une situation d'insécurité que, en particulier, la minorité juive dans son ensemble ressent plus que toute autre communauté.

La violence qui s'exerce, désormais, sur les juifs et s'abat sur eux, se reflète d'une manière ou d'une autre dans le patrimoine culturel juif. Communiqué oralement d'abord puis mis en écrit par certains historiens juifs, il se transmet, depuis, de génération en génération et demeure en vigueur encore aujourd'hui. Les textes des chroniqueurs et les documents d'archives, quant à eux, nous gardent aussi des traces écrites de faits historiques réels.

A travers ces différents supports d'archives orales et écrites, on remarque que la violence s'est exercée sur les juifs de plusieurs manières et par plus d'un acteur social. Dans certains cas, les sujets qui ont exercé la violence contre les juifs sont les représentants directs du makhzen et de l'Etat de Tunis et d'Istanbul à la fois.

(1) Merimi Mohamed, 2002-2, p 47.

Dans d'autres cas, dans les circonstances de crises du régime politique des Beys husseinites notamment, la violence est engagée par les gens de la *'âmma*. Ils manifestent sous forme d'agression délibérée ou spontanée, leur vrai lien social, voire leur « haine » à l'égard de leurs cohabitants juifs.

En Tunisie, en général, pendant la période husseinite, les juifs ont été individuellement la cible de violence. La diyya, par exemple, qui a le rôle d'arrêter l'enchaînement des vengeances, devient totalement une affaire de l'Etat. Elle correspond à un affermissement de son pouvoir. Le montant auquel elle correspond lorsque la victime est *dhimmi* est exorbitant. Il s'élève à 1000 dinars pour la diyya d'un juif soit l'équivalent de la diyya d'un *shaykh*, *mkhâznî*, *zwâwi*, *hanafi*, *kurughli*, *sharîf*, *faqîh* ou *murâbit*, soit aussi le double du reste de la population[1]. Désormais, le montant exorbitant de la *diyya* fait que tout le groupe devient intéressé à empêcher d'éventuels homicides des Juifs[2]. Certains chercheurs ont mentionné à grands traits la pénible condition politique et sécuritaire des Juifs dans les pays de l'Afrique du Nord, en particulier au XIX e siècle[3].

A partir du XVIII e siècle et surtout au XIX e siècle, les Juifs de Djerba n'échappent pas à la règle. La mémoire juive insulaire a produit en effet, à chaque crise vécue des légendes et des mythes pour se protéger collectivement et individuellement contre les aléas du vécu. F. Allouche nous rapporte une légende qui a pour objet la propriété foncière à Djerba. Il nous présente le texte suivant :

« Il y a très longtemps, toute la région autour de la GHRIRA aurait été habitée par les Juifs djerbiens. Or un beau matin, un Caïd musulman aurait tenté de disloquer la communauté juive et de transformer la GHRIBA en mosquée. L'entreprise ne lui réussit guère. Cette région fleurissante, riche en eau douce souterraine, aurait pourri au bout de quelques mois, et le chef arabe vit les sources tarir, ses troupeaux périr, les hommes de son douar tomber, l'un après l'autre atteints d'un mal divin.

Le Caïd était suffisamment averti pour reconnaître la main désapprobatrice et puissante de Dieu, et il aurait restitué, dans les meilleurs délais, synagogue et terres environnantes aux Juifs deJDjerba

(1) J. Ben Tahar J., 1995, p 72.
(2) A. Henia, 1980, p 245.
(3) Haïm Saadoun, 2007, p 323.

à la satisfaction de tout le monde. Et depuis, la Ghriba est devenue un lieu de pèlerinage pour Juifs et musulmans, pour tout homme croyant. On parle de guérisons miraculeuses et d›autres apparitions de ce genre ». [1]

L'histoire est présentée ici sous forme d'un témoignage populaire. Elle constitue, sans doute, une production de l'imaginaire collectif des Juifs, probablement faite conjointement et par les Juifs de Hara Kébira et par leurs coreligionnaires de Hara Sghira. Elle est transmise depuis sa date d'élaboration d'une génération à une autre et sans rupture jusqu'à nos jours. Sa pérennité dans le temps et dans l'espace est le signe manifeste que les juifs en ont encore besoin. Elle continue quelque part à remplir une fonction dans la réalité et le vécu des juifs d'aujourd'hui.

L'objet de cette légende a porté une fois encore sur la Ghriba. Ce lieu de culte et de mémoire, lié organiquement à Dighet l'historique, est devenu un point d'ancrage de toute la communauté juive insulaire.

En fait, nous avons eu l'occasion de voir la Ghriba abriter plus qu'une légende à objets divers et différents. Force est de constater, à ce propos, qu'à chaque besoin des juifs, à chaque revendication nouvelle, la Ghriba est toujours présente et apte à répondre positivement à l'appel de ses adeptes, de ses fidèles.

Il s'agit d'abord d'une expropriation de la synagogue et son terrain environnant sur lequel sont bâties les maisons juives. De surcroît, il s'agit d'une question d'injustice dans le cadre d'un abus de pouvoir d'un agent du makhzen et de l'Etat contre la catégorie *dhimmî* de sa *ra'iya* (ses sujets).

L'objet de la légende mise en écrit par F. Allouche porte d'une manière évidente sur le problème foncier à Djerba et en particulier se rapportant aux juifs insulaires. Sans revenir sur la question du foncier dans l'île que nous avons eu l'occasion d'aborder dans un autre travail de recherche[2], on se contente de dire qu'il y a existé différents statuts de propriétés. Globalement, l'île, dans son type de conquête a été *ardh 'unwa* c'est-à-dire effectuée de haute lutte. Ses habitants ont résisté aux musulmans conquérants avant de se soumettre par la force des armes à l'islam. La terre est restée propriété éminente de l'Etat. Les habitants n'ont que la propriété d'exploitation. Jusqu'à l'époque moderne, ils ont été astreints au paiement du *qati'*, genre de kharâj[3].

(1) Allouche Félix, 1989, p 296 (cité in **IBLA**, n°165, 1990-1991).
(2) M. Merimi, 2005, p 137.
(3) Merimi M., 2005, p 137.

La légende de F Allouche est en rapport avec la propriété collective et individuelle des juifs insulaires à la fois. La menace d'expropriation ne vient pas de l'Etat duquel dépendent les juifs en tant que « *dhimmi-s* ». Elle vient des individus qui ont la charge de représenter l'Etat et détiennent ses institutions dans l'île.

En somme, la légende met en exergue une première opposition entre juifs et le détenteur de l'institution caïdale. La Tunisie en général a connu cette institution à la fin de l'époque hafside. Elle a fait son entrée à Djerba provisoirement au XVI e siècle, lorsque Darghûth Pasha, alors Pasha de Tripoli, a désigné Ghâzî Mustafa comme gouverneur de l'île en 968 de l'hégire (= 1567). Ce dernier a été chargé de procéder à une extension dans le fort ou Burj ou encore *hassâr* qu'il a pris pour lieu de résidence et siège de son gouvernement[1]. Sous la pesanteur du pouvoir local des ibadhites (*'Azzabâ*-s), l'institution n'a pas pu résister longuement.

Cependant, celle-ci n'est devenue irréversible et définitivement ancrée dans le pouvoir local qu'au XVIII e siècle, en 1156 de l'hégire (=1743-44). Comme elle est une institution du makhzen, son détenteur trouve appui du côté des « arabes », alliés du pouvoir central. Et de là vient la seconde opposition dans la légende qui se situe entre « arabes » et juifs.

Cette catégorie sociale des « Arabes » désigne les allogènes dans l'île. Ils sont porteurs de la force de leur identification tribale et ethnique. D'ailleurs, ils se démarquent des familles qui se reconnaissent avant tout par leur identité religieuse, en l'occurrence malékite, connues sous le label de noble « *ashrâf*-s »[2].

Ces « Arabes » en question sont nommés dans les registres fiscaux par le terme de *'A'shâsh-s*. Djerba constitue pour cette catégorie sociale un centre d'accueil. Ils y viennent pour travailler dans les champs et l'économie domestique, attirés donc par la dynamique économique de l'île et de ses habitants. Les juifs les classent parmi la catégorie des « goyim », notamment les immigrants du continent, les nouveaux venus, qualifiés souvent de « barbares et étrangers »[3] pour la peur qu'ils inspirent particulièrement aux Juifs.

Cette catégorie sociale des « Arabes », qualifiés d'« *'a'shâsh-s* », trouve appui et soutien auprès du Caïd. Ils sont qualifiés par la légende

(1) Gharîb Rachid, 1977, (tiré à part).
(2) Merimi M., 2006, p 183.
(3) Udovitch et Valensi, 1980, p 773.

de F. Allouche comme ses alliés « *'atbâ'*-s ». Ils se sont fait d'après la légende un regroupement, hameau à part, nommé « *duwwâr* ». D'après les registres fiscaux, les *'A'shâsh-s* qui semblent être ces mêmes « arabes » sont dispersés entre *'akhmâs* wahbiyya et 'akhmâs mastâwa, c'est-à-dire sans regroupement particulier[1]. En tout cas d'après la classification ibadhite que nous avons eu l'occasion de voir, ils sont classés aussi « *ghurabâ*-s » (mais étrangers disant de basse gamme).

La légende de F. Allouche occulte les « berbères »[2] qui se confondent avec les Ibadhites avec qui les juifs ont toujours entretenu des rapports d'association et d'entente de tradition dans l'île.

En somme, la légende nous donne, enfin de compte, deux tableaux qui incarnent l'opposition entre les juifs d'un côté et les « arabes » et leur Caïd de l'autre : dans un premier tableau, l'espace entourant la Ghriba est entre les mains de ses propriétaires juifs. Il est décrit comme une région fertile et prospère, riche en eau douce.

Dans un second tableau, et dès que la région passe aux mains du Caïd et transférée à ses « *'atbâ'*-s » et spoliée, toutes ses données naturelles se trouvent renverser. Elle perd son équilibre naturel, écologique et humain. Grâce à la « baraka » de la Ghribâ qui s'étend sur toute la région, ses habitants retrouvent leurs propriétés spoliées. Ainsi, la Ghriba fait fonction de médiateur incontournable entre le profane juif et leur monde sacré et entre juifs et leurs rivaux arabes.

Il serait difficile de dater cette légende de la Ghriba avec précision mais les juifs semblent l'avoir produit à un moment sérieux où ils ont senti un danger menaçant leur présence à Djerba. Cela a commencé avec le passage de la période du shaykhat à la période du caïdat en 1743-44. Avant ce tournant, juifs et ibadhites ont vécu dans un équilibre inégal ou une harmonie inégalée. Après le changement, les juifs ont eu affaire à des maîtres nouveaux à savoir les Mâlékites et les Arabes. Les Caïd-s, en tête de la menace qui s'abat sur les Juifs, ont agit par abus de pouvoir beaucoup plus que par ce qu'ils présentent comme institution makhzenienne. Les nouveaux venus dans l'île ont besoin et cherchent même des éléments d'intégration y compris par la propriété foncière et aux dépens des juifs, mêmes en usant de la force et de la violence. Pour eux, tous les moyens sont bons pour justifier la fin.

Le danger de menace de la propriété des Juifs en l'occurrence à Djerba a cessé d'exister pendant la période de Muhammad Bey (1855-

(1) A N, registre n° 42.
(2) Voir Stablo René, 1941 et J. Ben Taher, p 154.

1859). Une période qui est pour les Juifs en général celle de la reprise du souffle. Il a autorisé les juifs de porter la *shashiya* rouge et d'acheter les biens meubles et immeubles à Tunis et ailleurs conformément aux textes du pacte fondamental de décembre 1858. Une égalité entre tous les sujets du Bey, indépendamment de leur différence religieuse, est mise en œuvre grâce à la politique du souverain husseinite[1].

D'ailleurs, avec l'avènement au trône d'Ahmed Bey en 1837, puis de Muhammed Bey, la communauté juive entre dans l'ère des réformes et des libertés. Le Pacte fondamental, en reconnaissant l'égalité de tous les sujets tunisiens du Bey, juifs et Musulmans, abolit la *dhimma*. Les Juifs de Houmt Souk, en leur qualité d'Israélites, ont eu une très grande liberté d'action[2].

Somme toute, à Djerba également, les Juifs ont été confrontés au problème foncier pendant une période allant de l'avènement de l'institution du Caïd en 1743-44 jusqu'à la promulgation du Pacte fondamental en 1858. Par ailleurs, les personnes qui ont occupé l'institution caïdale ont continué à menacer plus d'une fois les juifs. Ils ont semé, en effet, la peur dans les rangs du *kahal* ou communauté juive longtemps après la date de l'avènement de l'institution à Djerba en 1743-44.

En effet, dans l'exercice du pouvoir, Ibn Abî Dhiaf dans sa chronique nous informe qu'en septembre 1794 (=1209 H.), à l'occasion de l'invasion de l'île par les troupes turques de Ali Burghul, alors Pasha de Tripoli, le Caïd de l'île Hmîda bîn 'Ayyâd a abusé de son pouvoir pour réprimer les habitants de l'île d'une manière générale. Il a ordonné à ses alliés « *'atbâ'*-s » de saccager la hara des juifs dans le but de les occuper pour qu'ils ne se retournent pas contre lui, à un moment où il fuit l'île pour aller demander aide et soutien au Caïd de Sfax de la famille Jallûlî[3]. Notre chroniqueur conclut que cette façon de faire est en général génératrice du séparatisme des régions **('asfu al-'ummali indharun bi khuruji al-a'mâli)**[4].

Nous sommes devant un fait historique où le gouverneur c'est-à-dire le représentant du pouvoir central dans la circonscription a pris les juifs pour des boucs émissaires pour une crise que connaît le régime

(1) Ibn Abî Dhiaf, 1989, t 4, p 287.
(2) E 621, 3/1, doc. 69, du 27 fév. 1896.
(3) Ibn Abî Dhiaf, 1989, t 3, p 32.
(4) Ibn Abî Dhiaf, t3, 1989, p 37-38

de Hammûda Pasha (1782- 1814) dans l'île. Il entraîne ses « *'atbâ'*-s » dans une violence perpétrée contre les juifs de la hara.

Par ailleurs, à travers deux rapports, le premier rédigé par Mustfa bîn Brahîm et envoyé au consul de la Grande Bretagne à Tunis Richard Wood en date de 13 jumâdâ al-'awâl 1281 de l'hégire (=1864)[1], le second un collectif rédigé à Sfax au moment des événements (sans date[2]), il s'avère que les juifs insulaires ont subi, en 1864, la plus rude épreuve de leur présence à Djerba.

Les deux documents révèlent que la cible des émeutiers a été les juifs à Hara Kébira, Hara Sghira et *sûq jirba*, lieux d'action du fermier (*lazzâm*) des *mahsûlât*-s et de regroupement des magasins des commerçants de l'île. On s'attaque aux *dhimmi*-s et aux commerçants dont la protection incombe au pouvoir central. On s'attaque aussi au fermier des *mahsûlât* qui acquiert le droit de lever, pour son propre compte et par ses propres moyens les impôts qui sont dûs à l'Etat[3].

Les émeutiers sont des Arabes de *'arsh al-jwâma'* dont certains sont des bouchers ou des tisserands qui payaient l'impôt des *mahsûlât*-s, d'autres sont enfin des *mkhaznî*-s. Cette résistance fiscale et surtout aux *mahsûlât*-s est générale. Elle a concerné Tunis, Gabès, etc. Se sont joints au *'arsh al-jwâma'* des gens de l'extérieur de l'île, des tribus *Ourghimmâ*, des *'Akkârâ*. Les observateurs ont noté que dans le contexte de l'insurrection, la fracture entre le pouvoir et la société est devenue localement importante, sans précédent à cause des *mahsûlât*-s, impôt jugé trop élevé et qui touche toutes les activités économiques des habitants. Mustfa Bîn Brahim, le consul de Grande Bretagne à Djerba a même jugé que les habitants de l'île n'ont plus peur du pouvoir en place.

Avant le déclenchement des événements des deux *hara*-s, les juifs ont fait cacher leurs biens de valeur et les plus précieux chez leurs connaissances parmi les habitants de humit Tawrît. Face à des insurgés arabes rejoints par les gardiens des *hara*-s et par certaines personnes de Tawrît et des arabes venus de l'extérieur de l'île, les juifs ont cherché refuge soit dans la maison de Mustafa bin Brahîm soit dans d'autres lieux sûrs. Chez les Bin Brahîm, les réfugiés juifs sont au nombre de deux cent cinquante personnes. Au cours de ces événements violents, le document rédigé par le consul de Grande Bretagne mentionne

(1) A N Série historique, 185, 1047, doc. N 1.
(2) A N Série historique, 185, 1047, doc. N 2.
(3) M H Cherif, 1990, p 19.

l'existence de quelques morts dans les rangs de la communauté juive insulaire[1].

Les documents d'archives permettent d'identifier un certain nombre d'assaillants de 1864 contre les deux *hara*-s, l'autre partie est restée non identifiée. Leur nombre se compte par milliers (wa jam'un ghafîrun minhum lam na'lam asmâ'uhum). Ils appartiennent aux *'urbân*-s installés à Djerba, d'origine tribale (*'urûsh*-s)[2].

Nous avons recensé 136 personnes identifiées par leurs petits noms et leurs noms de famille. Elles appartiennent, en effet, à quatre vingt huit familles différentes. Elles sont d'origine ethnique tribale comme les *jwâma'-s*. En outre, elles sont géographiquement de localités différentes. Certains sont du quartier de Tawrît, ils sont donc d'obédience malékite. D'autres sont de *wâd amghâr* ou de Sadwîkish, ils sont, par conséquent, de localités ibadhites. Certains encore sont des esclaves affranchis (*'atîg*-s) qui portent le nom de leur famille d'origine[3].

Un accord est conclu entre le Caïd de l'île et les shaykh-s des districts (*'akhmâs*) un jour avant le jour du marché selon lequel chacun doit se présenter le jour même du sûq et diligenter cent personnes environ armées pour prendre en charge la défense des deux *hara*-s[4].

Parmi les solutions envisagées pour faire face à la crise, on parle aussi d'un transfert des habitants des deux *hara*-s dans les différents quartiers des musulmans et mettre, en même temps, en place une surveillance en mer par des petits bateaux. En outre, on décide de faire de sorte que personne ne puisse entrer ou sortir de l'île sans autorisation préalable du vice gouverneur de l'île[5]. On propose aussi de fermer les quatre ports de pêche existant à Djerba port d'Ajim, port al-Qantra, port d'Aghîr et port d'al-Saghiyâ pour ne laisser qu'un seul, celui d'Houmt Souk[6] afin de mieux contrôler les entrées et les sorties des hommes.

Dans une lettre adressée au grand vizir Sîdî Mustafa en date de mardi 24 sfar 1282 de l'hégire (= 1865), *Amîr al-'umarâ* Ahmad Zarrûq évoque sa correspondance avec les victimes juives de Djerba ayant pour objet le remboursement des dégats qu'ils ont subi au cours des événements de 1281 de l'hégire (= 1864). Une réunion a eu lieu à ce

(1) A N., Série historique, 185, 1047, doc. 1.
(2) A N, Série historique, 185, 1047, doc. N 2.
(3) A N, Série historique, 185, 1047, doc. N 2.
(4) Série historique, 185, 1047, doc. 1.
(5) A N, Série historique, 185, 1047, doc. N 2.
(6) A N, Série historique, 185, 1047, doc. 1.

propos entre lui et les juifs sans aucune présence musulmane. A la fin de la réunion ils se sont adressés au receveur de la *mhallah*. Ils ont rédigé des documents (*hujjâ*-s) par leurs propres mains pour reconnaître qu'ils ont été remboursés[1].

Somme toute, à partir du milieu du XVIII e siècle environ et jusqu'à l'avènement de la colonisation, les Juifs insulaires ont vécu sous deux pressions : celle des agents du pouvoir central en exercice dans l'île et celle de la *'amma* notamment lorsqu'elle se trouve en rapport de crise avec l'Etat. Les premiers ont profité de leur éloignement du centre de Tunis et de leur poids sur la scène politique locale pour abuser de leur pouvoir. Les seconds prennent, à chaque crise du régime husseinite, les Juifs pour des boucs émissaires. Une peur collective et individuelle dans les rangs des Juifs est, désormais, à l'origine de la recherche de nouveaux moyens garantissant leur sécurité et la pérennité de leurs communautés dans l'île.

2. 4 Doubles communautés juives, communauté juive double

Face à la violence à laquelle les Juifs insulaires ont été confrontés à partir du changement de Djerba en Caïdat, les habitants des deux *hara*-s se referment sur eux-mêmes en se rapprochant d'une manière très franche. De surcroit, la frontière traditionnelle qui les sépare se dilue selon un processus qui ne cesse de se confirmer davantage jusqu'à la période coloniale. Nous assistons à un dépassement des différences identitaires qui ont été construites au passé sous les effets du voisinage et de la proximité d'un côté des Ibadhites pour les Dightî-s et des Malékites pour les juifs de Hara Kébira.

L'identité commune des Juifs des deux *hara*-s se réalise d'abord et en premier lieu sous la bannière du judaïsme. On assiste au retour du religieux comme forme dominante d'une identité partagée des Juifs des deux hara-s. Vis-à-vis de l'extérieur, leur judaïsme les fait avancer, encore en commun, vers une autre échelle d'altérité, en se construisant en une « diaspora ».

La centralité de Houmt Souk a, à partir de 1743- 44, des effets sur le territoire insulaire dans son ensemble. Pour les Juifs, elle suscite encore plus l'usage et l'instrumentation du judaïsme pour contribuer à la construction de ponts, de passerelles entre les Juifs des deux hara-s et pour rapprocher leurs habitants respectifs.

(1) Série historique, 185, 1047, doc. 6.

En effet, pendant la période du Shaykhat, le « centre» politico-administratif des *'Azzabâ*-s n'a jamais été dans un « lieu » de pouvoir fixe. Autrement dit, il a été toujours itinérant entre diverses mosquées de l'île. En effet, les membres du haut conseil des *'azzabâ*-s se sont réunis par exemple au temps des Shaykhs des Smûmnî à *masjid* al-Qusbiyîn puis à masjid Madrâjin enfin à masjid Wâd Zbîb. Au temps des Shaykhs Bin Jlûd, ils se sont réunis à masjid al-Kabîr puis à masjîd Banî Lâkîn, enfin à masjid Wâd Zbîb. Cela ne dépend que du « lieu » dans lequel le Grand Shaykh des *'Azzabâ*-s donne ses enseignements et organise ses réunions[1].

Pour la famille détenant le pouvoir exécutif, les Bin Jlûd et les Smûmnî avant eux, l'exercice de leur pouvoir se fait à partir de leur « lieu » de résidence. Shaykh Sa'îd bin jlûd a, par exemple, son palais à Waligh. Il ne descend à Houmt Souk que le jour du marché afin d'y assister du haut d'un pavillon réservé. Après quoi il monte sur sa jument, et il rentre dans son palais situé à une distance du marché[2].

Au temps de 'Ali Pasha, le centre politique de Djerba se confirme à *al-sûq al kabîr*. Selon l'habitude en vigueur, le gouverneur de l'île tient réunion chaque vendredi, à midi, à *sûq jirba* avec les Shaykhs ou *mukaddam*-s des dix 'akhmâs composant le territoire de l'île. Au cours de ces réunions, le Caïd les tient informés des décisions prises par le pouvoir central. Il lit devant eux les décrets émanant du Pasha de Tunis[3]. En un mot, il leur dicte la politique du makhzen qui évolue aux dépens de la politique communautaire.

Au cours de la seconde moitié du XIX e siècle, la centralité de Houmt Souk est devenue irréversible et n'a cessé de croître au cours de la période coloniale. *Sûq jirba* se transforme, en effet, d'une manière définitive en un chef lieu de l'île puisqu'il est le centre du pouvoir du Caïd et le lieu de sa résidence. En 1888, J. Servonnet et F. Lafitte nous donnent un tableau descriptif de Houmt Souk du point de vue de ses habitants et surtout de la concentration du pouvoir caïdal. Ils notent que Houmt Souk est une agglomération un peu confuse de maisons formant des quartiers où, suivant leurs origines, les diverses fractions de la population se sont groupées sans trop se mélanger. Dans l'une de

(1) Sulaymân al-Hîlâtî, 1998, p93-95.
(2) Sghir ben Youssef Mohammed, s.d, p 178.
(3) Majmu'at fatâwâ wa akhbâr... 253/ épître 4, de 1160 H.

ses deux grandes places on y remarque une grande construction, assez mal entretenu, qui est la maison du Caïd[1]

Désormais, tout le marquage de la zone du pouvoir est fait soit d'institutions du makhzen soit d'institutions malékites et hanéfites alliées à lui. De surcroît, le pouvoir central s'y est représenté progressivement par une élite en l'occurrence religieuse autour notamment de la famille al-Minnî (à partir du temps de la dépendance de l'île de Tripoli) et des Jumnî qui sont, à leur début, associés à *jâma'al-ghurabâ*. Ils deviennent, enfin, maîtres de leur institution, la madrasat *al-jumnî*[2]. En somme, l'intérêt de la centralité du *sûq jirba*, en plus de l'avantage économique qu'elle offre, constitue aussi un espace socio-politique avéré[3].

Désormais, face à la force d'une telle « centralité » du lieu, les Juifs Dightî-s comme ceux de Hara Kébira représentent des acteurs sociaux, qui selon les termes employés par Mohamed Mebtoul, constituent « des mondes sociaux » avec des relations et des espaces[4] qui sont en rapport avec cette centralité politique et économique de *sûq jirba*.

Le changement du contexte dans l'île, en rapport avec la forte centralité de Houmt Souk pousse, cependant, les Juifs de Hara Kébira à s'ouvrir sur leurs homologues de Dighet et inversement. Après un passé où ils se sont toujours tournés le dos les uns aux autres, les juifs des deux *hara*-s se mettent à égale distance du centre du pouvoir grâce à l'usage de leur judaïsme.

L'Etat central husseinite a la charge de désigner ses agents dans l'île. Il fixe, en même temps, la politique locale du makhzen y compris celle relative aux *dhimmi*-s. Cependant, il n'a pas réussi le passage du statut du Shaykhat au statut de Caïdat. Il n'a pas respecté la règle de droit qui régit les rapports de tradition entre Dightî-s en particulier et les Juifs insulaires en général et les ibadhites majoritaires en particulier.

Désormais, l'historien est à même de remarquer l'édification, à l'échelle des deux *hara*-s, d'une seule et même communauté. Ladite édification a lieu à partir de l'ère du Caïdat et pendant les périodes précoloniale et coloniale. Elle va au-delà du particularisme et des contours identitaires de chacune des deux communautés. Les Juifs insulaires se trouvent rapprochés sous les effets souvent négatifs de la centralité du pouvoir politique et économique de *sûq jirba*. Dans leur

(1) J. Servonnet et F. Lafitte, 2000, p 160.
(2) Merimi M., 2006, p 189.
(3) L'Africain J.-Léon, 1956, p 400
(4) Mebtoul Mohamed, 2004, p 3- 4.

nouveau contexte, ils dépassent la vie propre à chaque communauté juive et les frontières internes de tradition de chacune d'entre elles.

On assiste à la production de facteurs d'ordre politique, économique, social, culturel et religieux constitutifs d'une communion entre les Juifs des deux *hara*-s. Une telle communion doit construire ultérieurement le canevas d'une nouvelle stratégie identitaire. Celle-ci conjugue patrimoine et savoir faire des deux communautés à la fois. La conséquence est de voir des frontières entre les deux espaces communautaires juifs dans l'île, jadis marquées à grands traits, s'estomper progressivement mais irréversiblement.

Plusieurs régulations se trouvent réalisées à l'échelle globale du monde juif insulaire. Une première régulation s'est faite grâce à l'hégémonie de l'appareil politique représentant le makhzen dans l'île. Une seconde s'est réalisée de l'intérieur des communautés juives elles-mêmes sous l'effet de la confrontation avec le pouvoir centralisé à Houmt Souk. Enfin, les quelques familles juives installées à cette dernière localité ne sont pas elles non plus sans être responsables du renforcement et du soutien de la communion qui se voit réaliser et s'affermir entre les juifs des deux *hara*-s.

En effet, le rapprochement des Juifs des deux *hara*-s, s'est fait d'abord sous l'effet de la politique locale du *makhzen*. Nous avons évoqué précédemment que la fiscalité imposée aux juifs des deux *hara*-s, sous forme de « *lizma* » ou « *jizyat yahûd jirba* », les a mis en situation de dialoguer. Sa distribution entre les membres des deux communautés a aussi favorisé leur rapprochement[1].

D'autre part, l'abus des agents du *makhzen* dans l'exercice de la politique fiscale vis-à-vis des habitants des deux *hara*-s a eu un autre effet de rapprochement des juifs insulaires les uns aux autres. Un document d'archives relatif à une liste fiscale se rapportant à « *matâlib ahl jazîrat jirba* », daté de 1272 de l'hégire (= 1855-1856) montre, en effet, que 'Amur La'yâyda, alors *khlifat jirba*, a pris aux Juifs beaucoup plus de redevances qu'il ne devait en prendre soit en nature soit en services. Il en a même fait profiter certains de ses proches et clients[2]. Ce genre d'injustice et surtout d'abus a crée chez les Juifs des deux *hara*-s un même sentiment d'opposition politique vis-à-vis du *makhzen* et donc de rapprochement entre eux. La politique du pouvoir local a connecté les intérêts des membres des deux communautés.

(1) A N registre n° 42.
(2) A N, 487, 43, 3, doc 167.

Plus tard encore, à l'époque coloniale, les juifs des deux *hara*-s ont été soumis sans distinction aucune aux contributions diverses imposées par le *lazzâm* des *mahsûlât*-s. Ils sont mis, à égalité, face aux difficultés causées par le pouvoir en place[1].

Toujours à l'époque coloniale, les juifs des deux *hara*-s se sont trouvés, de surcroit, dans un même espace, celui qui représente la centralité politique. En effet, lors de la création de la première municipalité le 13 septembre 1887, c'est-à-dire six ans seulement après l'installation du protectorat français en Tunisie, les juifs de deux *hara*-s se sont trouvés dans le même périmètre municipal que le centre de Houmt Souk et ce jusqu'au 20 décembre 1935, date de la dissolution de la municipalité. Le 26 mars 1953, lorsque le pouvoir est revenu à la formule de la municipalité urbaine après l'expérience de la municipalité rurale, les deux *hara*-s ont continué à être intégrés dans le même périmètre municipal que Houmt Souk[2].

Dans le conseil municipal, se trouve un représentant de Hara Kébira et un autre de Hara Sghira. En 1887 par exemple, la commission municipale comprend deux membres juifs sur un total de quatorze membres : David ben Moushi Trabelsî, le fils du *shaykh* de Hara Sghira et Moussa Soufîr, lui-même shaykh de Hara Kébira[3].

Concernant la seconde régulation, nous avons glané des Archives nationales deux exemples de rapprochement des Juifs des deux *hara*-s. De l'intérieur des deux communautés, on assiste à la communion des intérêts juifs qui fait aboutir à une même et seule politique. Une telle politique a vu le jour pendant la période précoloniale et s'est mieux élaboré, d'une manière encore plus explicite, pendant la période coloniale :

Premier exemple : le 24 mars 1904, Muhammad El Hédi Pasha Bey promulgue un décret relatif au remplacement de la tenue des marchés hebdomadaires de Hara Kébira et de Hara Sghira du traditionnel vendredi de chaque semaine au mercredi pour Hara Kébira et au dimanche pour Hara Sghira[4].

Les juifs des deux *hara*-s sont tombés d'accord pour réclamer le maintien du marché le vendredi dans chacune des deux *hara*-s. On parle dans les documents rédigés par les fonctionnaires du *makhzen* d'une

(1) A. N., Série E, C 60, D 5.
(2) A. N., Série E, C60, D1.
(3) A N, Série E, C60, D1,
(4) A N, Série E, C60, D 5, doc. 3.

« résistance » des juifs des deux *hara*-s face à la mesure prise. Les deux acteurs sociaux ont donc défendu leur prise de position vis-à-vis dudit décret.

Eliahou Kabla, adjudicataire des droits de stationnement et abattage, explique et justifie le motif de la tenue des deux marchés le vendredi par le samedi qui correspond au jour de sabbat, fête très suivie par les juifs. Pour lui le vendredi est le seul jour où ces derniers se nourrissent de légumes verts, de viande, de fruits secs, etc. Il demande la résiliation de son contrat d'adjudication en cas de changement du jour du marché le vendredi. Les juifs de Hara Sghira s'adressent aussi au pouvoir de Tunis pour demander le maintien du marché au vendredi. Les habitants des deux *hara*-s s'élèvent les uns comme les autres contre l'application du décret du 24 mars 1904. Sous la pression et la résistance des deux *hara*-s, le directeur des finances ordonne de surseoir provisoirement, jusqu'au premier janvier de l'année 1905, à la mise en exécution du décret[1].

Deuxième exemple : en 1887, un ordre a été donné pour contraindre les bijoutiers de Hara Kébira à travailler au *sûq* des bijoutiers sis à Houmt Souk. Les bijoutiers ont été contraints d'être réunis et groupés dans les boutiques du *sûq al-sâgâ*. Le but est d'être contrôlés et leur fabrication surveillée par l'amin des bijoutiers[2]. Le fermier des *mahsûlât*-s de son côté réclame son droit sur le marché. Ses représentants font payer la *kharrûba* sur tous les bijoux fabriqués[3].

Selon les agents du pouvoir, certains bijoutiers juifs se livrent à la fabrication de la fausse monnaie qu'ils écoulent en Tripolitaine et dans l'intérieur de l'Afrique[4]. Pour les bijoutiers, en revanche, le souk des bijoutiers se tient deux fois par semaine. Il se trouve à plus de six kilomètres de leur quartier. Le chemin qui y conduit est très dangereux. C'est ainsi qu'en 1881, Abraham Cohen a été assassiné sur cette route et une valeur de 2600 piastres lui a été enlevée. D'autre part, les bijoutiers ont de tout temps travaillé dans leur quartier, dans des ateliers de leur demeure.

D'un conflit économique et politique, l'affaire des bijoutiers est transposée à son niveau religieux. Les rabbins Ramîn Haddad et Rebbi Sacy de la Hara Kébira, après avoir fait une démarche auprès du Grand

(1) A N, Série E, C60, D 5, doc. 14 du 14 juin 1904.
(2) A. N., Série E, C60, D1, Doc 12
(3) A. N., Série E, C60, D1, doc 7
(4) A. N., Série E, C60, D1, doc 10

Rebbi Nessim, pour l'engager à se joindre à eux dans ladite affaire, ont réuni à la synagogue de la Hara Kébira tous les bijoutiers et les autres juifs pour les engager à protester et à refuser l'ordre de venir travailler au *sûq*[1]. De surcroît, les deux rabbins ont écrit à leur homologue de Hara Sghira pour chercher à les amener à prendre en charge la même prise de position face au pouvoir. Avec l'aide et le soutien du côté de Hara Sghira, les opposants juifs espèrent arriver à empêcher les orfèvres d'obéir aux ordres supérieurs[2].

Enfin, dans le contexte colonial du rapprochement des deux communautés juives, Houmt Souk a été aussi un espace d'articulation entre les deux *hara*-s grâce aux familles juives qui s'y sont installées depuis la période coloniale[3]. Les documents d'archives nous révèlent par exemple que des familles juives ont eu une très grande influence sur les habitants des deux *hara*-s en leur qualité d'Israélites. Les Pariente de Houmt Souk en sont l'exemple. Ils ont connu une ascension sociale après s'être affranchis de leur condition de *dhimmi*-s à une période correspondant au milieu du XIX è – milieu du XX è siècle[4] ;

Par ailleurs, en 1935, Peyrouton, résident général, livre à la vindicte publique les usuriers dont les frères Kabla de Djerba, usuriers notoires de la région[5]. Ils sont assaillis par la foule au moment où ils sont arrêtés par la police pour être envoyés en exil en dehors des territoires militaires sur ordre de Peyrouton lui-même. Le discours d'Alfred Cohen prononcé devant le contrôleur civil de l'île, à l'occasion, est fait au nom des juifs des deux *hara*-s sans distinction entre la grande et la petite *hara*[6].

D'après ce qui précède, on est en droit de faire une comparaison entre l'évolution des communautés juives insulaires de Djerba et les autres communautés homologues du pays qui ont vécu à la même période[7]. On peut constater, cependant, à partir de l'avènement du

(1) A. N., Série E, C60, D1, doc 12
(2) A. N., Série E, C60, D1, doc 11
(3) Dans le contexte de la colonisation, Jamel Ben Tahar note que les autorités du protectorat se sont appuyées sur les alliances avec certains notables locaux. Parmi eux figurent aussi des Juifs. Voir Ben Taher J., 1997, pp 153- 166.
(4) L. Valensi, 1999, p 63.
(5) Noureddine Ali, 1984, p 85.
(6) Le petit matin, 12/ 12/ 1935.
(7) Nous tenons à remarquer à ce propos que contrairement à Djerba où les différences identitaires fondamentales se sont estampées petit à petit à partir du XVIII e siècle, la distinction « Touansa »/ « Grana » persiste à Tunis, sans disparaître.

caïdat en 1743-44, les deux communautés juives insulaires tendent à se constituer en une communion d'idées, de comportements, de prises de position. Les intérêts des uns et des autres qui sont jusque là divergents de part la différence de proximité à un islam pluriel, sont devenus très rapprochés pour ne pas dire confondus.

En revanche, à la même époque, les historiens juifs ont pu relever que tous les juifs de Tunis, par exemple, capitale du Royaume, les livournais « *grana* » comme les tunisois « *touansa* » vivent groupés dans la vieille hara, dans la Médina centrale. Malgré les différences d'origine, de langue et de culture, les uns et les autres ne forment encore qu'une seule et même communauté qui jouit dans le cadre de l'Etat musulman d'une réelle autonomie. Or, à Tunis, les « *touansa* » et les « *grana* » se séparent et forment deux communautés distinctes au début du XVIII è siècle selon Paul Sebag et exactement à partir de 1710 selon Jean- Pierre Allali[1]. Phénomène diamétralement opposé à ce qui l'île de Djerba connait dans le domaine

D'après ces différentes conclusions scientifiques, on peut déjà constater que chaque communauté juive a évolué selon son contexte historique propre. Les facteurs agissent sur les différentes communautés juives concernées sont à la fois d'ordre interne et externe, local et central. Cependant, force est de constater que les aboutissements diffèrent ici et là selon « l'art de faire» de chacune des communautés juives qui se définit largement par la conjugaison des efforts des individus isolément du groupe et collectivement. Ceci fait parler de « stratégie » communautaire.

En somme, la communion des Juifs des deux *hara*-s ne s'arrête pas à faire face à la politique du *makhzen* et à l'abus de ses agents d'exécution dans l'île. Les Juifs des deux *hara*-s conjuguent leurs efforts, pour mettre en commun leurs moyens pour une même stratégie afin de mériter une place face au pouvoir husseinite puis colonial et vaincre la peur face aux menaces d'une population restée potentiellement dangereuse.

3. 4 Le Jeu de la « diaspora »

Dans le présent paragraphe, nous utilisons le terme de « diáspora ». Son usage ici n'a rien à voir avec le sens appliqué collectivement aux Juifs dispersés après l'Exil à travers l'Ancien Monde[2]. Il n'a pas aussi le sens du Larousse du XX e siècle, de 1929 qui définit la diaspora par : « Hist. Relig. Dispersion, à travers le monde antique, des Juifs chassés

(1) P Sebag, 2003, p 6.
(2) Stéphane Dufoix, 2003 , p 20.

de leurs pays par les vicissitudes de leur histoire ». Dans notre situation historique le mot « diaspora » dénote une réalité de dispersion dans laquelle les Juifs de Djerba ont choisi consciemment d'évoluer. A partir du XVIII e siècle la construction diasporique en question constitue une première rupture avec le passé juif ayant lieu, à l'intérieur de l'île, sous la contrainte des évènements de violence perpétrés contre les Juifs.

En effet, à partir de cette date, les Juifs insulaires de Hara Kébira et de Hara Sghira, conjuguent leurs efforts. Certains d'entre eux émigrent, se dispersent, essaiment dans plusieurs lieux d'appel de la région voire du pays. Ils maintiennent, en même temps, un lien très fort avec l'île. Le but recherché est de trouver un équilibre face aux forces locales émergeantes nées de la période caïdale (Malékites, Hanéfites et Arabes).

La question que l'historien se pose est la suivante : quelle forme et quel contenu les Juifs insulaires de Djerba donnent-ils à la construction sociale de leur « diaspora » ? A quelle date cette diaspora en question remonte-t-elle ? A quelle échelle, elle se situe-t-elle ? Pendant la période du shaykhat, les Juifs de Djerba ont-ils revendiqué une place dans la « diaspora » de tradition juive extra-insulaire ?

Recours à une échelle de « diaspora »

A partir de l'abolition du Shaykhat, un contexte nouveau de changement et de rupture s'installe dans l'île. Toutes les communautés locales insulaires ont connu, d'une manière ou d'une autre, une certaine altération de leur culture de tradition sous l'effet de l'importante pénétration de l'Etat central. Les shaykhs de religion et de *'ilm*, incarnation des identités communautaires ibadhites se trouvent affaiblis dans leur travail productif et de création culturelle. Les discours historiographiques changent. A partir du règne de Hammouda Pasha, par exemple, le discours instrumentalisé par Mohamed Abou Ras, très affilié idéologiquement au pouvoir central du souverain husseinite montre une discordance claire, voire une rupture avec le discours de l'ibadhite Sulayman al-Hîlâtî qui a vécu pendant le règne de Muhammad Bey de la dynastie des Mouradites[1].

Dans l'ère d'insécurité qu'inaugure l'avènement du caïdat à Djerba, déjà vue précédemment, les juifs insulaires se trouvent à même de redéfinir les critères légitimes de leur notabilité. Les hommes de religion, *Kohanim-s* pour Hara Sghira et rabbins pour Hara Kébira, sont appelés à répondre à des besoins nouveaux de leurs coreligionnaires. De leur côté, par la force des contraintes, ils sont appeler à redéfinir les

(1) Merimi M., 2007, p 39 et sv.

contours de leur nouvelle conscience collective pour réussir l'équilibre dans lequel ils se sont trouvés.

Les rabbins qui, jusque là, gérent une construction sociale basée sur le compromis avec les Ibadhites cèdent la place à une notabilité religieuse nouvelle. Désormais, celle-ci fait face principalement à un pouvoir centralisateur. Localement, un pouvoir le représente et le symbolise. Les notables juifs jouent l'articulation entre les membres de leurs communautés et les forces extérieures y compris le *makhzen*. Leurs actions se définissent par la violence qui s'abat sur les juifs et le lourd sentiment de peur qui pèse sur eux.

Dans le quotidien des Juifs, toute la peur provient aussi bien des agents du *makhzen* qui abusent de leur pouvoir que des masses des musulmans non contrôlés par le pouvoir lui-même, surtout en période de crise (1794, 1864 par exemple). Il n'existe aucune distinction entre malékites et ibadhites. Ceux-ci viennent de perdre l'essentiel de leur organisation de tradition des *'Azzabâ*-s. Ceux-là sont les alliés objectifs du pouvoir en l'occurrence du caïd de l'île.

Au résultat, les Juifs en se refermant sur eux mêmes à l'intérieur de l'île, ils s'ouvrent sur le monde extérieur, en l'occurrence sur les communautés juives en Afrique du Nord d'une manière structurée et structurelle. Ils font comme s'ils mettent en place, individuellement et collectivement, des mécanismes autorégulateurs qui permettent à leurs communautés de se reproduire et de durer.

Cette politique délibérée des juifs de Djerba à partir de l'avènement du caïdat nous renvoie à des expériences vécues par certaines communautés juives d'ailleurs. Celle de Smyrne, dans l'Empire ottoman par exemple, a joué tantôt sur l'ouverture tantôt sur la fermeture tantôt sur les deux à la fois pour faire face à des situations conjoncturelles fluctuantes, parfois difficiles[1].

L'historien est en droit de reconstituer l'horizon intellectuel des juifs de Djerba. Un horizon qui colle avec une réalité historique ouverte par l'avènement du Caïdat dans l'île. Il cherche à reproduire leur « stratégie » à travers les changements qui s'opèrent sur leur identité ethnoculturelle. Il définit les comportements des acteurs sociaux. Il comprend les prises de positions individuelles ou collectives.

A partir de l'évènement en question (avènement du Caïdat), les Juifs de Djerba se placent dans une organisation spatiale à une autre

(1) Henri Nahum, 2005, p 97- 112.

échelle. Ils débordent les contours géographiques traditionnels de l'île. Ils cherchent, désormais à former un second local discontinu par un surcroit de construction sociale s'étendant en dehors de l'île. Les notables juifs des deux *hara*-s conjuguent leurs efforts pour faire de Djerba un « centre » auquel se rattache une « diaspora ». Pour ce faire, les Juifs entretiennent, au préalable, avec l'île, dans laquelle ils sont ancrés, un rapport nouveau.

Les périodes de crises ont été saisies par les notables juifs comme une double opportunité. Ils focalisent, en effet, sur le lien de leurs communautés avec l'île. Ils en font la pierre angulaire de leur unification religieuse et culturelle afin de briser les frontières les séparant à l'intérieur de l'île.

Ils montrent, de surcroît, plus d'attachement à leur espace local, plus de reconnaissance et plus d'amour à la terre qui les contient et les accueille. Le rapport des Juifs des deux communautés à la « terre patrie », quoique parfois imperceptible dans le passé, devient un rapport de vénération. Les notables de la religion, les rabbins en l'occurrence instrumentalisent la « Ghriba » et les saints morts (sur lesquels nous reviendrons) pour un nouveau lien à la terre, tenue pour « sainte », une des voies par lesquelles la conscience peut saisir, ou cristalliser le sacré.

Ces opportunités saisies à l'intérieur ont donné une liberté aux Juifs pour s'ouvrir sur l'extérieur. Sous le regard bienveillant des notables des deux *hara*-s, les communautés insulaires ont déversé, à partir de l'avènement du caïdat, des hommes, des familles voire des groupes entiers sur le continent voisin, poussés parfois par le sentiment de peur qui a régné dans leurs rangs à des moments de crises, parfois pour demander du travail ou l'échange économique parfois encore pour les deux raisons à la fois. A partir de là, Djerba devient une « mère patrie », un point d'attache pour des individus ou des communautés juives essaimées ici et là sur le continent pour constituer une « diaspora ». Autrement dit, tout un essaim de communautés issues de l'île se fait d'une manière progressive et visible. Il se trouve implanté dans le Sud tunisien, en Libye, dans les quartiers populaires des grandes villes, à Sfax, à Tunis, etc.[1].

Au final, à partir du XVIIIe et surtout au XIXe et XX e siècle, chaque communauté juive insulaire a ses satellites sur le continent : les communautés de Ben Gardane, Médenine et Zarzis sont formées de

(1) Udovitch et Valensi, 1999.

juifs émigrés de Hara Kébira. Tataouine est peuplée de Dighfi[1]. Au-delà de Gabès ou Sfax, les juifs djerbiens se sont accolés à d'autres groupes de juifs. Tantôt les uns, tantôt les autres dominent. Ils entretiennent des affinités avec leur village d'origine[2]. Des familles juives comme Azria, Aïdan, Khayat et Berrebi ont quitté Djerba à la fin du XVIII e siècle[3], c'est-à-dire après un demi-siècle d'une expérience vécue dans le système caïdal dans l'île, pour choisir de s'installer à Sfax[4].

Les documents d'archives, nous révèlent aussi qu'à Tunis a existé une communauté juive originaire de Djerba. Dans un des documents, six témoins juifs acceptent et signent la nomination de Gabriel bin Ibrahim Cohen, shaykh à la tête des juifs insulaires allogènes à Tunis sur la base de sa bonté, de sa diplomatie, de son respect de la tradition et de son intégrité dans son activité de commerce et dans la collecte de la *majbâ*. Ces notables acceptent par ce choix que le shaykh parle en leur nom. Ils se portent garants pour l'argent et les timbres qu'il détient. Sont aussi garants pour sa nomination le rabbin des rabbins et le vice caïd des juifs à Tunis le rabbin Liyaho Bourjil. Le document est signé le 10 juin 1892[5].

A quelle date remonte l'installation des premiers juifs de Djerba à Tunis ? Est-ce que l'organisation de cette communauté juive allogène a été construite à l'époque coloniale ou avant cette date ? Faute de documents disponibles, aucune réponse à ces questions ne peut être donnée. Avant le caïdat, rien ne prouve qu'ils soient déjà installés à Tunis. Probablement, leur installation à Tunis a eu lieu après les évènements vécus par les Juifs de l'île en 1864 et 1881.

Les mêmes familles juives de Djerba se trouvent, désormais, dispersées entre l'intérieur de l'île et l'extérieur. Une famille comme

(1) Udovitch et Valensi, 1991, p 21.
(2) Udovitch et Valensi, 1991, p 21.
(3) La diaspora sfaxienne, juin 2001, n° 35, p 12.
(4) Dans une étude concernant Nasîm Shammâma, A. Larguèche nous révèle qu'une enquête généalogique a prouvé que la famille Shammâma est d'origine jerbienne. Elle a immigré au XVII e siècle de Djerba vers le Nord pour Gabès, Sfax et Sousse. Chacune de ces villes a constitué une étape d'un mouvement. L'arrivée et l'installation à Tunis constituent l'aboutissement d'une lente montée vers le Nord. Si l'immigration de la famille Shammâma a eu lieu effectivement, nous pensons que cet exemple relève de la stratégie isolée d'une famille qui a précédé celle de la communauté insulaire qui ne commence à prendre forme qu'à partir du XVIII e siècle.
(5) Tobji Inas, 2006-2007, p 116.

Azria qu'on trouve à Sfax à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle et dont les membres travaillent dans le domaine de la bijouterie, se trouvent, en même temps, à Djerba dans le secteur de l'imprimerie.

Pendant la période du Shaykhat, la mobilité des Juifs, notamment autour de la Méditerranée, va de pair avec celle des Ibadhites locaux, dans le cadre d'un projet socio-économique d'association. C'est leur enracinement dans l'île à l'instar des Ibadhites qui les a emmenés à l'immigration avec une identité ethno-religieuse insulaire. Le lien des Juifs de Djerba à d'autres juifs de la Méditerranée que Goitein et les documents de la Geniza prouvent bien peut être interprété dans ce sens. Du côté des Ibadhites, on a bougé, ici et là, en Mediterranée en associant les *dhimmî*-s et les Noirs dans leur exode pour constituer une sorte de diaspora. Ibadhites, Juifs et Noirs ont, cependant, en commun, des relations très intimes d'ordre affectif, sentimental, social, matériel et économique avec Djerba, leur pays d'origine.

A partir de l'avènement du Caïdat en 1743-44, les Juifs de Djerba ont rompu, de fait, avec une tradition qu'ils ont en commun avec les Ibadhites. Simultanément, la force inclusive du judaïsme, ajoutée à l'identité ethnique insulaire leur a assuré une dispersion sur le continent avec, selon l'expression de Stéphane Dufoix, un « référent-origine »[1].

Au retour, grâce à l'action d'ouverture entreprise, Djerba est désormais prise, au regard des juifs de l'extérieur, pour une « terre sainte ». Ainsi, les communautés juives environnantes de l'Afrique du Nord ont entretenu avec les insulaires un rapport à la fois d'extériorité et de supériorité. A l'époque caïdale et coloniale les juifs insulaires ont produit une certaine sainteté qu'ils exportent à travers des images et des représentations. Cette sainteté est tenue du fait du lien tenu avec leur terre d'attache. Ils ont produit une forme de labellisation qui a le sens de résistance au changement politique à travers davantage de sacralisation du « lieu », Djerba, leur « pays d'origine ».

L'île devient ainsi le symbole et l'expression la plus significative du passage d'un état d'îlots ou d'isolats juifs dans un milieu à dominante ibadhite et malékite à un état d'une « métropole » d'un archipel de communautés juives dans la région. D'ailleurs, quand les communautés composantes de cet archipel ont cessé d'exister plus tard, Djerba n'en a pas pour autant perdu son statut symbolique et son importance pour les juifs d'Afrique du Nord en général.

(1) Stéphane Dufois, 2003, p 5.

La « conscience de Djerba sacrée » est perceptible dans les communautés affiliées à la diaspora insulaire à travers le sentiment de leurs membres, leur foi et leur théologie. Cette considération se matérialise dans les faits par une série de relations sociales, religieuses, symboliques et d'échanges entre les Juifs de Djerba d'un côté et les communautés juives de la région de l'autre.

Dans leur territoire discontinu, les Juifs insulaires cherchent à mettre en œuvre leurs intérêts en commun. Ensemble, ils tissent des réseaux de relations économiques, religieuses, culturelles, matérielles et immatérielles avec le monde extérieur. Ils profitent d'une construction sociale composée (Intérieur et diaspora) et d'une organisation spatiale conjointe de diaspora (immigrants juifs insulaires des deux *hara*-s) et des communautés parfois accolées de l'Afrique du Nord. Djerba devient, dans ces conditions, un « lieu central » d'un archipel de communautés juives qui couvrent le Sud tunisien, la Tripolitaine et une partie de l'Algérie actuelle[1].

Dans les rapports de Djerba, la juive, avec son organisation spatiale diasporique, on assiste à plusieurs niveaux de relation. En effet, les familles de la diaspora ont gardé avec l'île des liens sociaux, affectifs parfois économiques et d'échange avec leurs familles d'origine. Certains font leur rentrée dans l'île à chaque fête religieuse.

Dans le domaine de la juridiction, par exemple, et jusqu'aux réformes introduites au début de l'indépendance, deux juridictions séparées s'appliquent aux « colonies » juives du continent créées par les juifs jerbiens. Tataouine par exemple suit la coutume de Dighet donc de Hara Sghira et se référant au jugement de ses kohanim-s, les autres communautés du Sud relevent de Hara Kébira et de ses rabbins[2].

Au niveau de la relation de Djerba avec les communautés accolées à la diaspora insulaire, d'autres relations ont vu le jour. Lesdites communautés se retrouvent sous des influences des Juifs insulaires, elles s'impliquent aussi dans leurs réseaux.

Sur le plan de l'architecture religieuse, par exemple, et selon la tradition, un type de synagogues, ou quelques spécimens de synagogues de Djerba, aurait été essaimé à Sfax, à Kairouan, à Sousse, à Tunis, et même ça et là, en Algérie et au Maroc. Dans les villages et oasis de la Tunisie méridionale, proches de Djerba, le type d'architecture juive

(1) Udovitch Valensi, 1980, p 779.
(2) Udovitch Valensi, 1991, p 30.

insulaire est resté dominant[1]. Pour les juifs, la synagogue est le centre non seulement de la vie religieuse mais le cœur de la vie toute entière.

Le type de synagogues en question ne s'impose pas par une architecture grandiose mais se distingue surtout par son intérieur, souvent richement décoré, ses murs revêtus d'azulejos multicolores, de boiseries sombres, de panneaux peints ou de stucs[2]. L'essentiel est que le flux culturel d'ordre architectural de Djerba vers l'extérieur a pris sa matérialité sur un support religieux, synagogal ou en un mot dans l'architecture du culte.

Dans le domaine religieux toujours, l'île exporte ses rabbins. Elle est considérée pour toute la région voisine comme la « Jérusalem d'Afrique ». Une communauté de lettrés et de dévots, l'île fournit, en effet, des rabbins à l'Algérie, à la Libye, au Sud tunisien, voire à la capitale Tunis[3].

Au temps de la période caïdale et coloniale, le rayonnement et la « métropolisation » de Djerba ne s'arrêtent pas à la circulation d'éléments culturels et à l'exportation de rabbins. Il prend encore d'autres formes. A ce propos, la carte des communautés satellitaires de Djerba s'est aussi construite, en effet, par des secteurs dont, entre autre, l'imprimerie. Nous avons dans cet exemple une forme religieuse sur un support économique.

Dans ce sens, au XIXe siècle, Djerba se transforme en un centre de diffusion de livres hébraïques grâce à des rabbins- imprimeurs locaux. Ceux-ci ont fait de l'île un centre de diffusion des livres religieux en Afrique du Nord[4]. Somme toute, l'île devient un agent émetteur de produits matériels et immatériels identitaires pour les communautés homologues dans la région. Djerba se transforme aussi en un lieu à puissance pôlisatrice et de rayonnement dans certains secteurs économiques et pour certains produits culturels et religieux.

Ceci étant, la question que l'historien se pose est la suivante : la construction d'un local diasporique à l'échelle de l'Afrique du Nord par des acteurs juifs insulaires s'est-t-elle accompagnée d'une formation diasporique encore plus étendue se définissant par un « judaïsme sans frontière » englobant notamment l'ensemble des communautés juives dont les membres croient de façon réelle ou mythique descendre des Juifs exilés de la Palestine après la destruction du Temple ?

(1) Jakob Pinkerfeld, 1957, p 128.
(2) Voir, Lancet-Miller Aviva, 1984-1985.
(3) Ta¨ta umm Hnina, 1964, p 3.
(4) Attal Robert, 1994, p 469 et sv.

Une autre échelle de diaspora

Pour faire aussi contre-poids aux forces hégémoniques de l'intérieur nées de l'avènement du caïdat, les juifs insulaires s'ouvrent encore progressivement sur de nouveaux horizons à l'extérieur de l'île. Ils se placent, désormais, à une échelle d'un judaïsme sans frontière, principalement dans un espace méditerranéen. Celui-ci est défini dans la tradition juive, non à juste titre, comme le milieu de dispersion de communautés d'exilés des juifs de la période antique contraints de quitter Jérusalem après la destruction du Temple. A partir de 1895, avec la naissance du sionisme comme mouvement politique prônant la fondation d'un Etat juif, l'ouverture des juifs de Djerba ne fait que s'affirmer dans ce sens davantage.

Certains chercheurs ont vu, dans les légendes construites par les Dightî-s renvoyant à Jérusalem (que nous avons évoqué précédemment) comme une appartenance à une diaspora. Or, en fait, depuis l'époque de Maïmonide et jusqu'à la fin du shaykhat, Djerba constitue, en réalité, la seule référence-origine des juifs insulaires. De l'historiographie que constitue les documents de la Geniza, jusqu'aux premiers récits de voyage de voyageurs occidentaux, nous en déduisons qu'ils n'en ont pas d'autre référence.

La diaspora à cette l'échelle doit être comprise comme une réalité vécue. Elle suppose des échanges et une construction de réseaux d'alliances, etc. Dans ces conditions, en tant que construction sociale et organisation spatiale, la diaspora est une oeuvre conjointe des Juifs de Hara Kébira et ceux de Hara Sghira.

Cette construction spatiale se trouve développée dans les écrits de certains chercheurs et dans la littérature juive de la seconde moitié du XXe siècle. En effet, des textes romanesques et narratifs, par exemple, sont fondés sur l'idée d'un rapport diasporique entre les Juifs de Djerba et ceux de l'Afrique du Nord et de l'Europe notamment de l'Europe centrale et de l'Est[1]. A partir d'un va et vient entre le temps présent et un passé juif présupposé antique, leurs auteurs veulent donner un contenu à la notion de « diaspora » à partir de l'exemple des Juifs de Djerba.

Or, pour ceux-ci, l'échelle de judaïsme ouvert aboutissant à une « diaspora » étendue sur un espace « sans frontière » doit être aussi entendu comme une réponse à une demande née à l'intérieu de l'île et un besoin de justification d'échanges et de liens sociaux avec les

(1) Voir, Joffo Joseph, 1979.

communautés juives d'ailleurs. Cette réalité nouvelle n'a pas eu une raison d'être jusqu'au XVIII, c'est-à-dire jusqu'à la fin du shaykhat dans l'île.

Dans l'état actuel de notre documentation comme dans le niveau présent de la recherche, il ne nous est pas encore permis de produire un savoir historique sur la place et la localisation des Juifs de Djerba à cette échelle de la « diaspora ». Nous nous contentons de ce fait, d'ébaucher et d'esquisser quelques faits glanés ici et là relatifs aux rapports entre Juifs de Djerba et leurs homologues d'ailleurs, au-delà de l'Afrique du Nord et surtout avec ce que les historiens juifs appellent Eretz-Israël[1].

La construction sociale que les Juifs dightî-s et leurs homologues de Hara Kébira ont envisagée à cette échelle de diaspora présente des caractéristiques propres. Elle révèle les premiers signes qui aboutissent, beaucoup plus tard, à produire cette vague d'immigration des deux *hara*-s et surtout de Hara Sghira vers des régions et des pays lointains. A partir de 1946, cette vague d'immigration se fait vers des foyers d'appel étrangers y compris vers Israël. Alors que les Juifs insulaires donnent l'impression qu'ils sont indissociables de leur « île patrie », ils se fixent le but de construire, d'établir et de maintenir des liens avec des populations qui se croient issues d'une même origine, réelle ou mythique.

Par ailleurs, les Juifs insulaires n'envisagent pas par une telle action leur intégration à un ensemble d'outre-mer autant que le renforcement de leur place au sein de leur société d'accueil. En effet, avec l'institution du caïdat, les juifs aussi bien de Hara Kébira que de Hara Sghira se sont trouvés confronter à une nouvelle territorialité qui obéit à la logique de l'Etat central des Husseinites. Celui-ci franchit une étape décisive et d'ailleurs irréversible pour contenir l'île et ses habitants dans son « territoire ».

Dans l'état actuel de notre documentation et vu le niveau de la recherche relative au dossier des liens entre les Juifs insulaires de Hara Kébira et de Hara Sghira avec la diaspora au XVIII e siècle et XIX e siècle, il est difficile d'apprécier à sa juste valeur cette construction sociale dans laquelle se sont inscrits les juifs de Djerba.

(1) Saadoun Haïm, 2007, p 320 et sv.

Cependant, Haïm Saadoun, qu'il faut prendre comme à la fois chercheur et acteur social[1], a étudié les relations entre la Tunisie et la terre sainte d'Eretz-Israël, il met en exergue l'immigration en Palestine des émigrés de Tunisie. Il constate que leur nombre est estimé en 1839 à 0,4% de l'ensemble des immigrants du Maghreb. En 1849, il représente 3 % et en 1875 0,2 % des immigrants de Tunisie et de Libye. Ces chiffres nous permettent de constater que la contribution de la Tunisie à l'immigration en la Palestine est particulièrement faible. Cependant, ils ne nous permettent pas de dégager si les Juifs de Djerba ont ou n'ont pas participé à cette immigration vers la Palestine[2].

Au retour, les dénombrements de population effectués pendant la période coloniale révèlent que quelques familles dont la provenance n'est pas des pays maghrébins voisins limitrophes venues donc d'ailleurs ont élu domicile à Djerba. Nous avons eu l'occasion de faire allusion dans ce qui précède au foyer juif constitué à Houmt Souk à cette même époque. Parmi les familles notoires de ce foyer nous avons parlé des frères Pariente qui ont joué un rôle important dans le négoce, l'industrie et dans d'autres secteurs encore.

Au XVIII e siècle et XIX e siècle, le même chercheur Haïm Saadoun signale que 44 émissaires arrivent de la Palestine en Tunisie, avec 18 au cours du XVIII e siècle et 26 au XIXe siècle. Jusqu'en 1850, dix émissaires se rendent en Tunisie, les 16 autres effectuent leurs missions entre 1850 et 1896, avec une nette diminution des visites à la veille de la conquête française. De ces déplacements des émissaires (sharadim) venus en Tunisie, aucun n'a intéressé semble-t-il l'île de Djerba[3]. Nous ne savons pas si les Juifs de l'île ont été touché par l'autorité religieuse que représentent ces acteurs émissaires, par leur mission qui consiste à faire l'éloge d'Eretz-israël, et à collecter des fonds pour les communautés juives de la Palestine. Il serait encore plus difficile de savoir si ces actions ont eu des résultats sur l'émigration des juifs insulaires vers la Palestine ou vers d'autres directions.

La seule vérité qu'on peut dire c'est qu'à cette même période du XIXe siècle, des voyageurs d'obédience juive commencent à affluer sur l'île. Même si on ne connaît pas les détails de leurs rapports avec la communauté et les notables juifs insulaires, on sait, par ailleurs, qu'ils

(1) Il faut le prendre comme quelqu'un qui cherche à justifier un passé et l'idée d'une mobilité diasporique qui a toujours existé et qui trouve ses preuves tangibles au moins à partir du XIX e siècle, voire avant cette période.
(2) Haïm Saadoun, 2007, p 328.
(3) Haïm Saadoun, 2007, p 328.

ont porté un intérêt particulier à la condition de vie des membres de la communauté juive[1].

Cependant, nous constatons, par ailleurs, que des notables juifs s'orientent dans certains secteurs des activités économiques à dépasser le cadre spatial de tradition - l'Afrique du Nord - pour renouer des liens avec des communautés homologues du milieu méditerranéen. Pour ne focaliser que sur quelques exemples précis, nous disons que dès la seconde moitié du XVIII e siècle, en 1761, paraît à Livourne le premier ouvrage d'un rabbin de Djerba. Il s'agit d'un commentaire talmudique du rabbin Itshaq Haddad, intitulé Toldot ttshaq[2].

La ville toscane de Livourne a une importance particulière pour les Juifs de Tunisie et pour ceux de Djerba. Son importance est symbolique puisque la minorité juive locale se divise, comme nous le savons, entre ceux qu'on considère comme autochtones et ceux qu'on considère comme « italiens ». Or ces derniers sont d'après le discours d'origine judéo ibérique, venus dans le pays via Livourne. Et à ce titre Livourne a gardé dans la mémoire collective juive locale en général une place particulière. Pour certaines familles juives jerbiennes, Livourne a aussi un rôle de centre industriel. En effet, à partir de la fin du XVIII e siècle, les rabbins imprimeurs de l'île font imprimer leurs ouvrages à Livourne[3].

A partir de la même date, d'autres rabbins imprimeurs de l'île qui ont choisi d'imprimer leurs ouvrages en dehors du pays notamment en dehors de Tunis, l'ont fait à Jérusalem[4]. Les Juifs insulaires cherchent désormais à ressusciter la ville non plus comme référent identitaire exclusif aux Dightî-s mais comme symbole d'unification religieuse et culturelle et comme lien social pour l'ensemble des Juifs insulaires[5]. La question est de savoir si ce besoin d'activité s'est accompagné d'un déplacement de population juive de Djerba ? A cette question aucune réponse ne peut-être donnée faute de sources disponibles.

De surcroît, au cours des dernières années du XIX e siècle, on constate que certains juifs en Tunisie, y compris ceux de Djerba, ont réagi favorablement au vent du nationalisme juif et du sionisme[6].

(1) Ewald Ch. F., 1991. Sebag, p 1959.
(2) Robert Attal, 1994, p 469.
(3) Robert Attal, 1982, p 470.
(4) R.J. Zwi Werblowsky, 1985, p 197 et sv.
(5) Robert Attal, 1982, p 470. .
(6) A propos des activités sionistes en Tunisie en général à la fin du XIX e et du début du XX e siècle, voir, Timoumi H., 1981.

Celui-ci a soufflé sur le pays venant de l'extérieur. L'idée est d'adopter la nouvelle idéologie et de se rallier à une construction sociale qui répond ou qui semble répondre à celle sur laquelle les Juifs insulaires ont commencé à focaliser depuis déjà l'avènement du caïdat au XVIIIe siècle.

En somme, les juifs insulaires des deux *hara*-s, d'une manière individuelle ou collective ont conjugué leurs efforts pour s'orienter vers la formation d'un nouveau territoire qui dépasse le local inscrit dans les contours géographiques de l'île. A une première échelle leur construction sociale a pris forme à partir de Djerba par un mouvement de population et d'émigrants insulaires dispersés dans plusieurs foyers d'accueil, dans des villes, villages, etc. en Tunisie et dans les pays voisins.

Dans ce cas, aux émigrants jerbiens (individus, familles, petits groupes) se sont accolées à des communautés qui ont empruntés des idées et des techniques d'un judaïsme insulaire devenu très influent. Les Juifs de Djerba en ont profité pour tisser des liens d'ordre économique et matériel au sein de cette construction sociale à organisation spatiale limitée à la région de l'Afrique du Nord (surtout Tunis, Tripoli, Algérie actuelle).

A une seconde échelle et simultanément, les Juifs insulaires se sont engagés dans une construction sociale, faite d'une manière progressive et de plus en plus visible avec une organisation encore plus étendue en l'occurrence dans le milieu méditerranéen. Les liens sociaux ont pris une forme religieuse, de mobilité humaine, d'échanges économiques, etc. A partir de 1946, avec le départ massif des juifs de l'île vers Tunis, la France, Israël et ailleurs, cette construction prend une forme nouvelle, encore plus concrète qui mérite d'être recherchée dans une étude à part. En tout cas, on constate qu'à partir de cette date, alors que la courbe de la démographie est de plus en plus descendante, la visibilité des lieux de mémoire juifs à Djerba est de plus en plus ascendante.

En somme, d'autres chercheurs pourront ultérieurement à la lumière d'une éventuelle nouvelle documentation décrire le parcours des individus, des familles et des groupes qui ont formé les communautés juives insulaires, voire de définir leur éventuelle double relation avec une assimilation avec leur société d'installation d'un côté et leur appartenance à un réseau de relations avec les communautés homologues de l'extérieur pour former la « diaspora » dont il est question.

Cependant, le chercheur ne doit pas perdre de vue que parallèlement à la localisation des Juifs de l'île de Djerba à une double échelle de « diaspora » comme nous avons essayé de démontrer, à la formation de construction sociale inscrite dans une organisation spatiale sans « frontière », un autre travail a été mené pour faire de l'île un pôle d'attraction et un haut lieu de pèlerinage grâce à la Ghriba. Justement, comment la Ghriba est-elle devenue un haut lieu de pèlerinage en Afrique du Nord et dans le milieu méditerranéen et même au-delà et pour quel usage est-t-elle conçue?

3. 4 La « Ghrîba » : un haut lieu de pèlerinage

Dans ce qui précède, nous avons passé en revue, les conditions dans lesquelles la formation sociale diasporique engagée, individuellement et collectivement, par les Juifs insulaires a eu lieu. Dans un premier temps, elle est construite à l'échelle de la région, en Afrique du Nord principalement et dans un second temps à l'échelle du monde méditerranéen. L'action est menée dans la foulée de l'avènement de l'institution caïdale à Djerba en 1743-44. Parallèlement, on retient, de surcroît, que lesdits Juifs ont focalisé sur la Ghriba pour mieux asseoir leur présence dans leur espace diasporique. Ils ont hissé la synagogue et son sanctuaire à un rang de lieu de haute sacralité juive.

Pour le chercheur, ce travail peut avoir, disons-le, le sens d'une « stratégie[1] » menée conjointement par les deux communautés juives insulaires de l'époque pour se localiser dans une organisation spatiale sans « frontière ».

Dans ce mouvement de va et vient stratégique, les Juifs insulaires ont fait circuler, par exemple, une certaine onomastique. Dans ce sens, ils font adopter par d'autres communautés de la région le même nom de la Ghriba figurant à Djerba. Désormais, celle-ci a ses satellites un peu partout sur le continent. Selon la tradition juive on en compte, en effet, sept synagogues qui portent ce nom y compris celle de l'île. Elles se trouvent dispersées de la manière suivante[2] :

En Tunisie :

- La Ghriba de Hara Sghira de Djerba,

(1) Le terme de stratégie est un terme de chercheur. Celui-ci travaille pour comprendre l'action des acteurs sociaux, individus, familles et groupes dans le but de trouver une harmonie, un ordre, une orientation à leurs comportements, à leur changement identitaire, etc. Dans la réalité, il n'est pas toujours évident de trouver un sens à ce mot de « stratégie » en rapport avec le vécu des acteurs.

(2) J Taïeb, 2000, p 183.

- La Ghriba de la ville du Kef,
- La Ghriba de l'Ariana

En Tripolitaine, au Jabal Naffûsa :

- La Ghriba de Disirt
- La Ghriba de M'anin

En Algérie :

- La Ghriba de 'Annaba (Bône)
- La Ghriba de Biskra

De surcroît, énumérant les synagogues publiques et privées de la *hara* de la ville de Tunis, Paul Sebag donne parmi les synagogues privées le nom de la synagogue dite El Ghriba, située au début de la rue de la Hafsia. Selon lui, les Juifs qui font le vœu de se rendre en pèlerinage à la Ghriba de Djerba viennent prier au préalable en cette synagogue. En essayant de la dater, Paul Sebag estime que ladite Ghriba ne remonte probablement qu'au XIX e siècle [1]?

Par ailleurs, dans son étude sur « une banlieue de Tunis, l'Ariana », J. Taïeb situe la Ghriba de cette banlieue dans une impasse. Il fait remonter, cependant, la construction de l'édifice probablement au XVIIIe siècle. Les exemples précédents relatifs aux Ghriba-s de Tunis et d'Ariana permettent de vérifier notre démarche logique. Ils donnent à penser que l'essaimage onomastique opéré à partir de Djerba n'a pas eu lieu avant la période caïdale.

Le rayonnement de la Ghriba en dehors de l'île de Djerba qui semble avoir lieu, entre la fin du XVIII e et le XIX e siècle, s'est étendu relativement à une grande échelle dans la région de l'Afrique du Nord. Il n'est pas sans porter une force symbolique aux Juifs insulaires des deux *hara-s*. La question est de savoir quelle représentation peut avoir la Ghriba de Djerba pour les communautés qui ont repris son nom ?

Ainsi, à partir du XVIII[e], la Ghriba de Djerba (ou la Ghriba- mère) a acquis la force d'une puissance polarisatrice et de rayonnement avec la fermeture de la communauté juive sur elle-même à l'intérieur et son ouverture sur l'extérieur. Avant cette date, aucun indicateur de quelque nature qu'il soit ne donne à penser qu'elle a eu cette puissance.

Du côté des communautés juives d'Afrique du Nord concernées par l'essaimage du nom de la Ghriba, elles ont prouvé un besoin de réorganiser leur espace. Pour elles, celle-ci constitue une voie par

(1) P Sebag, 1959, p 65.

laquelle leur conscience peut saisir ou cristalliser le sacré. En fait, en empruntant l'onomastique de la Ghriba, elles ont fait comme si les « logiques sociales » productrices d'angoisses et de violences sollicitent un saint ou une sainte ayant un pouvoir charismatique. Le but est de voir ledit pouvoir s'articuler à ses homologues politique, économique, etc. Les juifs insulaires donnent, par le lieu sacré de la Ghriba, l'exemple d'un bouclier protecteur et un acteur d'émancipation par la sainteté qu'il offre.

D'autre part, les Juifs des communautés de l'Afrique du Nord qui ont laissé la Ghriba pénétrer dans leur territoire ont choisi la féminisation de la sainteté juive. Ils expriment une demande de figures[1] qui ont la signification d'agents protecteurs mais aussi de reproducteurs de vie. On fait comme les voisins musulmans qui choisissent des figures comme *lalla-s* ici et *sitt-s* ailleurs.

En général, le choix d'un saint ou d'une sainte n'est jamais le fait du hasard. Il fait souvent opposition avec le prince ou le sultan pour chercher un topos qui fait défi à l'homme d'ici-bas ou du profane et exerce lui aussi de l'autorité. Le saint devient dans ce cas une figure, un médiateur social en ce qu'il dénonce au nom des victimes, les abus dont se rend coupable l'autorité politique[2].

Par ailleurs, comme à Djerba où la Ghriba est vénérée par les juifs et par les non- juifs (musulmans et chrétiens), la synagogue du Kef par exemple est aussi objet de vénération non seulement par les juifs de la ville, mais aussi par tous ceux de la région qui s'y rendent. Le Kef a été un « centre de ralliement » pour les juifs nomades de la région appelés *Bahûsiyya* (de l'hébreu, ba –huts : « venus du dehors »). Au début du XX e siècle encore, c'est dans la nécropole juive du Kéf que les juifs nomades des environs viennent ensevelir leurs morts. L'existence d'une communauté juive du Kef semble être relativement récente. Elle n'est attestée, selon certains chercheurs, qu'à partir du XIX e siècle[3].

Parallèlement et simultanément au travail fait à l'extérieur, à l'intérieur de l'île, les Juifs insulaires de Djerba focalisent collectivement sur la « Ghriba ». En effet, afin de trouver une force de régulation

(1) Il ne faut pas perdre de vue la place que la Kahena, par exemple, figure emblématique, a occupée dans l'histoire des Berbères de l'Afrique du Nord en général. Beaucoup plus tard, viennent d'autres figures féminines du genre Sayda Manubiyâ, etc.

(2) Voir, M Kerrou (sous la direction de), 1998.

(3) Bernard ALLALI, 2005, p53.

à une situation historique qui ne reproduit plus le même équilibre social de tradition dans l'île, les notables juifs, rabbins et *kohanim-s*, en reviennent à la Ghriba. Ils exercent leur « art de faire » adapté à la nouvelle conjoncture imposée par les forces extérieures à leur local originel.

Dans une nouvelle édition, les notables juifs insulaires inventent et reproduisent une « Ghriba » qui répond aux conditions sociales de leurs communautés. Ils choisissent de jouer encore plus sur la « sainteté » de la « Ghriba » pour en assurer le rôle de « passeur » ou de « frontalier » entre communautés juives et leurs homologues musulmanes dans le but d'apprivoiser ses altérités et réglementer la conduite humaine et rendre la vie possible dans un contexte historique de cohabitation souvent violente pour pallier les déficiences de l'instinct chez les individus et les groupes composant la population insulaire et les allogènes vivant dans l'île. Ce travail de vénération par l'onomastique s'est accompagné d'un rôle nouveau octroyé à la Ghriba.

Face à la place sacrée que la Ghriba occupe au sein de la minorité juive insulaire et sa visibilité débordant l'île - dans ses différents supports spatial et matériel, rituel et légendaire, organisationnel et institutionnel –, certains chercheurs posent la question de savoir depuis quand la Ghriba est-elle vénérée en dehors de Djerba[1] ? La question qui peut être aussi posée est de savoir à partir de quand le pèlerinage de la Ghriba a- t-il existé ? Est-ce qu'il est aussi ancien que la Ghriba elle-même ? Et est-ce que la Ghriba elle-même est aussi ancienne que la communauté juive de Dighet ?

D'une figure restée associée à une assez importante production légendaire jusqu'à la fin du Shaykhat, les Juifs des deux *hara-s* dédient à la « Ghriba » un sanctuaire. Autrement dit, après une période de quatre siècles environ (de la fondation de Hara Kébira au XIV e siècle jusqu'à l'avènement du caïdat au XVIII e siècle) faisant le rôle de simple contenant, la « Ghriba » est projetée dans l'espace. Elle est inscrite sur le terrain. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une mise en terre d'un « corps » dans ou attenant au seul cimetière juif des Dightî-s. En dédiant un sanctuaire à la « Ghriba », les Juifs créent en même temps un paysage saint capable d'assurer le rôle de pèlerinage dans un milieu rural sédentaire, à une certaine distance de Hara Sghira. Géographiquement, la Ghriba constitue aujourd'hui un édifice isolé. Elle est placée au cœur

(1) Udovitch Valensi, 1991, p 130.

de l'île, au milieu d'un paysage verdoyant. Elle est en pleine campagne de palmiers, d'oliviers et d'arbres fruitiers[1].

Les acteurs juifs surmontent le sanctuaire de la « Ghriba » par un lieu de culte, une synagogue. Elle n'a pas pris de nom courant généralement en usage chez les Musulmans du pays comme « salat » ou « *jâma'* al- yahûd »[2] par exemple. A Djerba, la synagogue en question porte le nom de la « *Ghriba* » du nom du sanctuaire dédié à la sainte « Ghriba ». Le terme est arabe. Il signifie l'étrangère, la merveilleuse ou encore l'inconnue. Depuis des siècles, il est déjà en usage chez les Juifs Dightî-s. Il a supporté la plupart des récits légendaires et donc la grande partie de leur mémoire communautaire.

La synagogue de la Ghriba comprend deux éléments bien distincts : une cour avec péristyle et une salle de prière. Cette dernière contient le hékhal, espace réservé aux Armoires sacrées où sont enfermés les rouleaux de la loi, et le Bimah ou Thebal, pour la lecture de la Thora[3]. Des synagogues de la Hara Sghira, seule la Ghriba renferme un hékhal où sont conservés les rouleaux de la Thora[4].

Les Juifs ont aussi cherché à légitimer le « lieu ». Ils ont créé un rapport dialéctique entre la production légendaire juive et la matérialité de l'édifice. Les légendes dites autour de la « sainte Ghriba» vont dans tous les sens. Seuls les besoins des juifs sont habilités à fixer leur limite tangible. Une d'entre elles nous dit, par exemple, que la synagogue contient les rouleaux de la Thora qui seraient amenés par la Ghriba, après un périple qui l'a conduit de la Palestine à l'île merveilleuse.

La tradition nous rapporte aussi que des éléments, provenant du Temple de Jérusalem édifié par Salomon après sa destruction par Nabuchodonosor en 587 avant J. C., ont été incorporés dans les fondations du sanctuaire insulaire[5]. La sacralité du « lieu », chargé d'un sanctuaire et d'une synagogue, a été encore plus poussée pour supporter un pèlerinage. L'un des hauts lieux, ou peut-être le plus haut lieu de pèlerinage annuel juif en Afrique du Nord.

Cependant, à l'observation du pèlerinage à la Ghriba, nous remarquons que les juifs ont utilisé essentiellement trois éléments

(1) W S Freund, 1994, p 26 et sv.
(2) Saadaoui A., 1999, p 186.
(3) J. Pinkerfeld, 1957, p 128.
(4) Taïta Umm Hnina, 1964, p 13
(5) A Saadaoui, 1999, p 183.

différents pour sa fabrication à savoir un support spatial, un ensemble de récits légendaires et des pratiques rituelles.

Concernant le support spatial, la Ghriba a commencé par être d'abord un lieu sacré par l'édification d'une synagogue, une maison de Dieu. Ce noyau a connu une première extension par un agrandissement dans les années 1860 peut être en 1870[1]. A l'époque, on a employé pour celà toutes les pierres tumulaires que l'on a trouvées dans le cimetière avoisinant les murs de la maison sainte. Pour ce faire, il n'est pas exclu que les juifs aient profité des conséquences de l'insurrection de 1864. Il semble que le régime husseinite les a autorisés à réaliser l'extension la plus importante de leur synagogue. Nous savons, par ailleurs, que les Juifs ont obtenu des réparations aux dommages subis au cours des évènements de 1864[2]

La puissance coloniale a été pour les juifs un bouclier protecteur et un agent d'émancipation. En effet, c'est dans ce contexte favorable que lors du passage de Slousch N., au début du XX e siècle à Djerba, qu'une salle en antichambre a encore été ajoutée à la synagogue de la Ghriba. C'est d'elle qu'on pénètre dans le sanctuaire proprement dit[3]. Il nous semble que, c'est de l'expérience des juifs vécue pendant l'insurrection de 1864 qu'ils ont obtenu un soutien auprès du régime husseinite puis de celui du protectorat.

C'est le rôle de pèlerinage qui a donné à la « *Ghriba* » son aspect de complexe de bâtiments. En effet, d'un simple lieu de culte, une synagogue, la *Ghriba* a évolué pour se doter de locaux d'hébergement pour des pèlerins. En face de la *Ghriba* se trouve, en effet, un caravansérail, genre d'une vaste *oukala* toujours bien badigeonnée reproduisant la blancheur de la synagogue elle-même. Il se compose de chambres au rez-de-chaussée et à l'étage supérieur, disposées autour d'une grande cour[4].

Ce caravansérail sert jusqu'aux années 1950 d'auberge où les pèlerins et leurs familles venus parfois de fort loin, pouvent y séjourner. Cet établissement mis gratuitement à leur disposition au moment du pèlerinage est loué en partie le reste du temps[5]. Pendant les périodes

(1) Udovitch et Valensi, 1991, p 128.
(2) A N., Série E, C 502, D10, doc 66, 23 sept. 1946.
(3) Udovitch et Valensi, 1991, p 128.
(4) T. Umm Hnina, 1964, p 21.
(5) A N, S E, C502, D 10, doc 2.

de pèlerinage, et après une adjudication, la cour est mise à la disposition des petits marchands disposant des étals pendant les jours des fêtes[1].

Dans les années cinquante, le succès du pèlerinage a conduit les Juifs à édifier un deuxième caravansérail destiné surtout à recevoir les visiteurs venus de Libye. Le nouveau caravansérail n'a jamais en fait servi[2]. L'espace qu'occupe la *Ghriba* devient dans son évolution et sa composition désormais un lieu remarquable avec tout ce qui a trait à sa spécificité au sein d'un territoire composé, plus vaste. A tous ces éléments s'ajoute comme on l'a vu un cimetière qui jouxte immédiatement la *Ghriba*.

Par ailleurs, la sainteté de la Ghriba et son pèlerinage supportent un ensemble de légendes. Les juifs continuent de les raconter encore aujourd'hui. Lesdites légendes peuvent paraître pour certains contradictoires. Pourtant, elles s'inscrivent dans une logique cohérente sans ambiguïté aucune. Nous avons eu l'occasion dans ce qui précède de voir que certaines d'entre elles incarnent des revendications comme celle de l'autochtonie des Dighti-s. Elles traduisent dans ce cas un besoin et une demande d'ancrage dans le milieu insulaire à l'instar des Ibadhites et par opposition aux « ghurabâ-s » malékites, arabes et hanéfites turcs.

La sainteté de la Ghriba s'est enrichie par d'autres légendes qui lui donnent des capacités de prodiges, jugées comme moyen qui fonde la communication entre les hommes et qui assurent symboliquement l'ordre et le désordre. Les juifs dans ces conditions, produisent une logique sociale qui n'est pas spécifique puisqu'elle se trouve aussi en circulation dans l'environnement malékite. Les juifs ont mobilisé tout un système symbolique pour donner à la sainte Ghriba un pouvoir charismatique qui s'articule, désormais, convenablement avec les autres pouvoirs dans l'île (politique, religieux, etc.).

Dans la même logique, les juifs s'orientent vers Jérusalem pour en faire un repère ou une référence identitaire. Certaines légendes renvoient, en effet, à un judaïsme originel. Certains juifs pensent que la Ghriba est bâtie sur un ordre de Jehovah, transmis au peuple d'Israël, par la chute d'une pierre sacrée[3]. D'autres encore parlent d'une pierre qu'on a trouvée un jour en cet endroit avec l'inscription suivante : « jusqu'à ce point est venu Joah ben Zeruja, le général du roi David »[1]. Certaines familles, comme la famille Azria par exemple, prétendent d'ailleurs encore aujourd'hui, descendre des Azaria de l'époque du roi David[2].

(1) T Umm Hnina, 1964, p 21.
(2) T U Hnina, 1964, p21.
(3) Elio Donio, 1949, p 74.

De surcroît, pour souligner à grands traits la sainteté du lieu de la Ghriba, les juifs associent la sbiyya ou l' « étrangère » à deux rabbins honorés par tout le judaïsme Rabbi Meïr et Rabbi Shm'un. Ces deux rabbins sont les disciples d'Akila, le fameux rabbin du II e siècle. Les juifs de Tunisie attribuent à ces deux rabbins la fin d'une grave épidémie. Les juifs insulaires chargent le même « lieu » d'un ajout de saints prodigieux. La date du pèlerinage correspond d'ailleurs, à Lag Ba'omer qui est le jour où l'épidémie aurait cessé sous l'effet de l'action prodigieuse de ces deux rabbins[3].

En conséquence, on peut affirmer que la sainteté de la Ghriba n'est pas un fait simple. Il s'agit d'une construction fine et très complexe. Elle s'avère comme le résultat d'un cumul d'expériences vécues dans les esprits des juifs à travers un imaginaire légendaire où on met en œuvre l'arme immatérielle de la prédication essentiellement. Pour les juifs, il faut semble-t-il que la légende confectionnée demeure inscrite dans l'espace sacré. Du côté des Juifs comme du côté des Musulmans, elle permet l'adhésion à un imaginaire et la possibilité à chacun de participer.

Dans la construction du pèlerinage de la Ghriba, il semble que sa force se révèle dans la fabrication d'un imaginaire que suscitent les récits légendaires qui donnent la sainteté requise au « lieu ». Sur le terrain, le processus marque la rupture avec un passé pendant lequel le juif est l'associé de l'ibadhite dans un système sociopolitique dominé par l'organisation des Azzaba-s. Désormais, dans le nouveau système caïdal, le juif est considéré comme sur le continent, un protégé méprisé.

Comme il a toujours su racheter son mépris sur le plan économique, par les fonctions indispensables qu'il remplit dans la cité musulmane en général, le Juif insulaire s'est plu à diffuser des légendes à forte charge de sainteté. Une sainteté qui n'est pas étrangère non plus à ses associés du même espace, en l'occurrence les « Arabes ». Ceux-ci lui font peur. Son but est d'améliorer son statut aux regards de ses voisins musulmans ibadhites qui ne contrôlent plus grand chose en l'absence

(1) P Sebag, J J Benjamin II, p 495.
(2) La Diaspora sfaxienne, 2001, p 113.
(3) Udovitch Valensi, 1991, p 133.

de leur organisation déchue et les malékites « Arabes » que le pouvoir ne maîtrise toujours pas [1]. En définitive, les juifs se sont servis des légendes du « lieu » pour essayer de neutraliser le mal. Un mal généré par les autres. Il peut, cependant, s'abattre sur eux.

Enfin, pour réussir le pèlerinage, les Juifs ont beaucoup joué sur les pratiques rituelles. Ils ont, de surcroit, développé l'imaginaire associé à la Ghriba et à son pèlerinage par le biais du festif. Pour le chercheur, le pèlerinage se présente d'abord comme une fête juive. Il s'agit d'une construction dont il faut décrypter les éléments constitutifs un à un. En effet, les Juifs ont fait du « lieu » un espace de vie marqué par l'intensité des relations sociales à travers des rites, un autre label identitaire. A partir du mysticisme religieux, les juifs insulaires patrimonialisent la Ghriba et la Hara Sghira par une série de rites. Nous n'avons pas l'intention de reprendre là la description du pèlerinage de la Ghriba et son calendrier. D'autres chercheurs l'ont fait avant nous d'une manière plus exhaustive[2]. Nous tenons simplement à faire deux remarques qui nous paraissent importantes et indispensables.

Du côté des juifs, le rituel de la fête annuelle de la Ghriba doit être souligné comme le résultat de l'expérience des juifs insulaires vécue dans leur milieu social local. A partir du XVIII[e] siècle, ledit local est devenu ni stable ni sécurisé ni sécurisant. Sa construction, devenue plus complexe, est faite selon des règles qui régissent la cohabitation avec des voisins à obédience confessionnelle différente. Ses rapports sociaux s'opèrent entre différentes catégories de personnes et de groupes, entre genres masculin et féminin, entre les agents religieux et leurs « clients », entre les représentants de l'autorité et ceux qui sont amenés à s'y soumettre. Ainsi, dans ce genre de circonstances locales, le rituel vécu n'est pas l'exclusif des Juifs.

Selon Durkheim, les rites et pour ce qui nous intéresse ceux relatifs au pèlerinage à la Ghriba, servent à distinguer le sacré du profane, ou bien à faire pénétrer le sacré dans la vie collective. Et le sacré lui-même est le corps social hypostasié, la force et l'autorité collective. Dans le cas étudié, il s'agit des juifs insulaires représentés par des symboles qui en manifestent la transcendance par rapport aux individus[3].

A partir de l'invention du pèlerinage, la Ghriba cesse de jouer le role de marqueur de frontière entre les Dighti-s et les juifs de Hara Kébira.

(1) Chouraqui A, 1998, p 100.
(2) Umm Hnina, T., 1964.
(3) Cazeneuve Jean, 2002, p 5.

On dépasse, en effet, le stade où la Ghriba est une exclusivité de Hara Sghira. Désormais, les juifs de Hara Kébira participent pleinement aux festivités et au cérémonial du pèlerinage. Ceux-ci participent, en effet, à la vénération du « lieu ». Les familles de la grande hara s'adressent à la Ghriba comme leurs homologues de la petite hara contre une mauvaise fortune en offrant un repas aux batlanim-s. La Ghriba intervient aussi, par exemple, dans le rituel du mariage des gens de la grande hara.

D'autre part, tel rabbin du passé, Rabbi Moshe Aydan, qui se livre régulièrement à des pratiques de pénitence, accompagne ses jeunes d'un déplacement à pied de la Hara Kébira jusqu'à la Ghriba où il consacre plusieurs heures aux études[1]. Tout ce rapprochement identitaire entre les factions juives insulaires ne gomme pas les différences structurelles. A ce propos, les Dightis continuent à vivre entourés des ibadhites minoritaires et les juifs de la grande hara à être tournés vers Houmt Souk et le milieu malékite dominant.

Par ailleurs, le pèlerinage de la Ghriba, sans doute depuis sa création même, s'est trouvé récupéré par le pouvoir central et ses agents locaux. Il se trouve instrumentaliser par le pouvoir des Beys husseinites et les Etats qui leur ont succédé pour affermir leur présence et leur domination sur l'île. Nous ne disposons pas de documents pour la période précoloniale, cependant nous savons que pendant et après cette période, et dès les jours qui précèdent la fête annuelle, la municipalité et le comité de gestion de la Ghriba font décorer de guirlandes les routes qui conduisent à la synagogue et au village montant un arc de triomphe, rafraîchissent le caravansérail, etc.[2]

Aujourd'hui encore, à chaque fête annuelle de la Ghriba une forte mobilisation de la machine sécuritaire se met en place surtout depuis l'attentat de la Ghriba en 2002 qui a eu lieu en dehors des temps festifs et qui a fait des morts et des blessés.

Avec la période caïdale voire avant, le pouvoir husseinite a récupéré le phénomène mystique qu'il soit en provenance des juifs ou des malékites. L'islam malékite qui a été soutenu par les Turcs de Tripoli puis les Deys, Beys mouradites puis husseinites, a acquis son ancrage à Djerba en partie grâce à son côté mystique. Face à la résistance ibadhite les établissements malékites se sont servis aussi de leurs saints hommes comme la zawiyâ des Miniyâwî attenante à jama' al-ghurabâ et la zawiyâ des Jumnî dans la madrasa du même nom. Le mysticisme juif est

(1) Udovitch Valensi, 1991, p 129.
(2) Jacques Pérez, 1999, p 143.

en usage pour garantir la sécurité des membres d'une minorité à statut *dhimmi*, encore plus vulnérable. Ce rôle incombe fondamentalement et en premier lieu au pouvoir central. Celui-ci perçoit, en contre partie, depuis toujours, la légitimante « *jizyat yahûd jirba* ».

D'une certaine manière, il semble que les jerbiens installés dans les régions avoisinantes de la Ghriba ont aussi contribué volontairement ou involontairement à la diffusion du culte de la Ghriba[1]. En effet, depuis le règne de 'Alî Pasha et le vieillissement de l'organisation des Azzâba, la pensée ibadhite a été affectée par la pénétration progressive du mysticisme malékite. Celui-ci, par un effet de réciprocité, n'est pas sans avoir lui-même son influence sur le milieu juif local. En effet, depuis cette date, le judaïsme insulaire sort de son isolat. Il évolue indépendamment du contrôle de son milieu ibadhite voisin immédiat de tradition.

Par ailleurs, les voyageurs et les documents d'archives nous révèlent cependant, clairement que le rapport des habitants musulmans et arabes avec la Ghriba a obéi plusieurs fois à une contre sainteté. La construction de la sainteté du « lieu » malgré son pouvoir en perpétuel mouvement, toujours grandissant et de plus en plus visible, a été altéré par le comportement, l'image, la représentation du « sacré juif » dans les esprits de certaines catégories sociales du dedans comme du dehors de la société insulaire. Conséquence, la Ghriba a fait à maintes occasions l'objet d'une profanation que les Juifs ont gardé en mémoire et dont les archives ont conservé les traces.

J. J. Benjamin II, en 1853, en visite à Djerba dans sa description de la synagogue de la Ghriba note qu'elle n'a pas de fenêtres, comme toutes les synagogues de toutes les villes de la Tripolitaine. Et il ajoute qu'« on m'a appris que cette disposition avait été prise, en vue d'empêcher les Arabes de mettre le feu à l'édifice de l'extérieur »[2].

Cette description de J. J. Benjamin montre clairement et d'une manière explicite que certaines catégories de la société locale comme certains « arabes », qualifiés par les juifs de « goyim », continuent de ne pas reconnaître la sainteté du « lieu » de la Ghriba. Ils ne font pas de différence entre un juif qu'on méprise et ses lieux de vénération qu'on profane.

Par ailleurs, dans un télégramme conservé aux Archives Nationales, en date de 3 mars 1920, c'est-à-dire au sortir de la première guerre

(1) Udovitch Valensi, 1991, p 130.
(2) P Sebag, 1959, p 495.

mondiale, adressé au Résident général à Tunis de l'époque Etienne Flandin (1919-1920), il est question d'un incendie qui s'est déclaré le jour même à la synagogue de la Ghriba. Des secours se sont rapidement organisés par la gendarmerie qui a été de passage dans le coin pour l'éteindre. De nombreux livres et ornements sacerdotaux contenus dans une chambre ont été brûlés et perdus. Les causes de l'incendie sont restées inconnues[1]. L'acte, au-delà d'un simple accident, peut être interprété comme le signe manifeste d'une profanation du lieu sacré.

Benattar nous informe, dans un autre exemple, que des chameliers ont volé les nattes de la Ghriba. Ils les posèrent dans la cour de la synagogue sur le dos de leurs chameaux, qui ne peuvent se lever, semblant écrasés par un poids immense. Les chameliers prennent alors les nattes dans leurs mains et, en voulant sortir, trouvent les portes hermétiquement fermées sans possibilité de les ouvrir. Ils posent les nattes sur les bancs de la synagogue et alors les portes s'ouvrent d'elles-mêmes[2].

La légende semble renvoyer à une catégorie sociale dont les membres sont des gens de passage dans l'île. Ils ignorent en tout cas le caractère sacré du lieu de la Ghriba. Ils s'engagent dans un acte de brigandage à l'intérieur de la synagogue. Les obstacles qu'ils rencontrent leur ont laissé comprendre qu'il s'agit d'un lieu sacré. Que ceux qui y dorment ont aussi un pouvoir sacré.

Cependant, l'appropriation du terrain sur lequel est construite la synagogue de la Ghriba renferme une discordance de légitimité selon qu'on se situe du côté des Juifs ou du côté des Musulmans. Dans la mémoire juive on trouve plusieurs versions. En effet, la légende juive nous dit que la synagogue de la Ghriba a été construite sur un terrain qui fait partie du cimetière juif. Cet élément d'approche juive a d'ailleurs été toujours pris pour preuve que le cimetière attenant est manifestement antérieur à la synagogue de la « Ghriba »[3].

Par ailleurs, et toujours du côté de la tradition juive, on raconte que le terrain sur lequel a été construit la synagogue de la Ghriba et ses annexes déjà mentionnées, sont bâties sur un terrain « vide » qui n'appartient à personne et que les habitants des villages voisins

(1) Série E, C 502, D 10, doc 1, du 3mars 1920.
(2) Benattar, 1924, p .
(3) J Pinkerfeld, 1957, p 129.

notamment les habitants du village de Dighet ne fréquentent guère[1]. D'ailleurs de cette légende, on tire deux conséquences : d'abord que toute la mémoire de lieu est construite sur un « vide ». Ensuite que Hara Sghira a été construite avant la « Ghriba », pas l'inverse.

Selon la version des Musulmans, le terrain sur lequel est construite la synagogue de la Ghriba a été pris sur les biens habous de la mosquée ibadhite de Sîdi 'Abderrahman bin Ya'lâ. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard de trouver le prolongement de ce débat discursif de tradition dans un document conservé aux Archives Nationales. Il s'agit d'une grosse (note) d'un jugement qui porte sur des troubles commis par des membres de la famille B. Ya'lâ sur une parcelle que revendique la Ghriba par le biais de ses représentants. L'affaire s'est terminée par un non lieu[2].

Cette opposition dans la légitimation de l'appropriation du terrain sur lequel est construite la « Ghriba » se complique par la signification donnée à la distance qui sépare la synagogue de sa cité mère Hara Sghira.

En effet, les juifs expliquent la distance qui sépare la Ghriba de sa cité mère Dighet (Hara Sghira) à travers une légende qu'ils font circuler et qui est la suivante : « on raconte qu'un gouverneur musulman, El Mekkès, constata avec amertume que le lieu où les juifs avaient construit leurs demeures était pourvu d'eau douce, tandis que le sous-sol du village voisin ne fournissait que de l'eau saumâtre. Voulant être agréable à ses coreligionnaires, il ordonna une permutation générale des deux quartiers. Les juifs firent appel au Bey qui leur donna raison. Mais celui-ci vint à perdre un joyau d'un rare prix, qu'un Arabe de Djerba parvint à retrouver :

- « Demande une récompense et je te l'accorderai », dit le Souverain.

- « je désire que le projet d'El Mekkès se réalise », rétorqua le devin.

Le Bey tint sa promesse et les juifs s'exécutèrent bon gré, mal gré. Voilà pourquoi les abords immédiats de la Ghriba sont occupés par les Musulmans de Banî Dighit plutôt que par les Israélites »[3].

(1) Cette idée du « vide » comme fondateur de mémoire est du professeur Abdehamid Hénia qui l'a suggérée au cours d'un exposé de Federico Cresti sur l'histoire contemporaine de la Libye à la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités de Manouba.

(2) A. N., Série E, C502, D10, doc. 66, 23 sept. 1946.

(3) Donio Elie, 1949, p 74.

L'action de cette petite histoire se passe pendant la période caïdale, à partir du XVIII e siècle. Elle est tardive par rapport à celle où les Juifs sont soumis au pouvoir des shaykh-s ibadhites. Le Caïd qui est en même temps un mekkès ou caïd-lazzâm (fermier), est tenu responsable de la distorsion et de l'éclatement de l'espace juifs de Dighet. Les *Caïd-s –Lazzâm*-s sont, en effet, souvent en situation d'abus de pouvoir pas uniquement à l'égard des Juifs mais aussi à l'égard des sujets musulmans du Bey.

Les intérêts des uns et des autres ne se sont retrouvés qu'en s'adressant au Bey de Tunis, représentant et symbolisant le *makhzen*. Le Bey incarne, en effet, l'intérêt général et est capable d'absorber les contradictions entre ses sujets et entre ceux-ci et le pouvoir local, en place dans l'île.

La mémoire juive a projeté tout un sacré sur l'espace occupé par la Ghriba. L'appropriation de l'espace a été montrée par la légende comme le résultat d'un pouvoir qu'exerce le saint « lieu ». De surcroit, pour associer le pèlerinage au déplacement, et au voyage, les Juifs ont placé la « Ghriba » à une certaine distance de la petite *hara*. Le pèlerinage se définit, en effet, comme un « voyage fait vers un lieu de dévotion dans un esprit de piété »[1]

Cependant, derrière le rôle sacré qu'on a donné à la « Ghriba » comme lieu de culte et surtout comme lieu de pèlerinage, se cache aussi son rôle profane relatif à la vie communautaire des Juifs. Ceux-ci ont voulu faire de la « Ghriba » un acteur social parmi d'autres. Elle apporte, en effet, un soutien matériel aux membres de la communauté grâce au patrimoine propre dont elle dispose. L'articulation entre le sacré et ses impositions et le profane et ses exigences a créée des besoins qu'il faut aussi gérer. Ces besoins ont donné des institutions que renferme la « Ghriba ». Ils ont donné aussi des notables dont l'ascension se fait essentiellement grâce à elle.

En effet, la synagogue de la Ghriba dispose de différentes institutions notamment d'un comité qui porte le nom de « comité de gestion de la synagogue de la Ghriba »[2], créé par un arrêté ministériel en date du 2 décembre 1925[3]. Il a la qualité pour percevoir et répartir les ressources de l'établissement, qui se composent des revenus de son patrimoine, ainsi que du produit des dons, quêtes, subventions et legs

(1) Petit Larousse, 1989 p 738.

(2) Série E, C 502, D 10, doc 43 de 12/ 11/ 1945.

(3) Série E, C 502, D 10.

lui revenant. L'article 3 du décret (sans date) accordant la personnalité civile au comité, stipule que le comité est composé d'un président et cinq membres, nommés et révoqués par arrêté du Premier Ministre[1]. Il assure la préparation du grand pèlerinage annuel ; il est le seul compétent dans les affaires d'ordre culturel de la communauté juive de Djerba[2].

Selon un arrêté du 19 décembre 1925, paru au journal officiel n° 101, dans son article 3 on lit : sont nommés membres du comité de gestion de la synagogue de la Ghriba : président, M. Khamous ben Zbouloun Cohen ; Secrétaire trésorier : M Natan ben Aron Cohen ; membres : MM Ebba ben Alilech Cohen, M'kikès ben Maatouk Haddad[3]. Vingt ans après, c'est-à-dire en 1945, on trouve un président de la même famille Maâtoug ben Khamous ben Zbouloun Cohen qui hérite donc son père dans la fonction de la présidence du comité. Le titre de secrétaire trésorier laisse la place à un vice-président du nom de Moushi Trabelsi (sont encore aujourd'hui à la tête du comité de la Ghriba) ; les membres, au nombre de quatre sont de deux familles d'un côté la famille Cohen avec Meyer, Youssef et Rabbi Moushi et de l'autre la famille Trabelsi avec Abba[4]. Il s'avère que de tous ces membres, seul un d'entre eux porte la qualité de « rabbi ».

Par ailleurs, la Ghriba, pour acquérir la force requise, a érigée un patrimoine mobilier et immobilier, dont l'acquisition est qualifiée « d'ancienne »[5]. Ce patrimoine est analogue à celui des fondations pieuses des catholiques et aux habous des institutions religieuses musulmanes[6]. Un document d'archives daté du 17 juillet 1937 recense les ressources de la Ghriba. Elles se composent et se répartissent de la manière suivante :

1- Environ 200 pieds d'olivier situés aux environ de la Hara Sghira

2- Trois jardins et la moitié d'un jardin à la Hara Sghira

3- Quatre boutiques et le tiers d'un fondouk à la Hara Sghira

(1) A N Série E, C 502, D 10, doc. 114.
(2) Série E, C 502, D 10, doc 107.
(3) Série E, C 502, D 10, doc 3.
(4) Série E, C 502, D 43 du 12/ 11/ 1945.
(5) A N Série E, C 502, D10, doc. 113.
(6) Ces biens de la Ghriba renvoient au dossier de ses waqf-s. Cette question de recherche fera l'objet de notre communication au colloque « les fondations pieuses waqfs chez les Chrétiens et les Juifs en terre d'islam : pratique assimilatrice ou phénomène parallèle ? », organisé par l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du Monde Musulman (IISMM), qui aura lieu à Paris du 2 au 5 novembre 2011,

4- Le grand caravansérail (en face de la Ghriba même)

5- Des dons en nature et en espèces.

De cet inventaire, on constate que la Ghriba est associée à la propriété de biens-fonds urbains et ruraux. L'intérêt a été focalisé sur l'appropriation de boutiques qui constituent les unités de base du sûq de Hara Sghira. Les quatre boutiques de la Ghriba semblent constituer l'essentiel (?) de celles composant ledit sûq. A cela s'ajoute un tier d'un fondouk qui semble être le seul de la hara destiné à abriter les activités commerciales des hommes et des marchandises. Les biens-fonds ruraux constituent, par ailleurs, une autre valeur. Ils sont susceptibles de rapporter soit une rente soit un gain substantiel pour l'institution pieuse. A celà s'ajoute un caravensérail destiné à loger gratuitement les pèlerins en période de fête de la Ghriba avec un surcroît de ressources de roulement pour la gestion des affaires de l'institution. Grâce à ses ressources, la Ghriba a constitué une force de rayonnement au sein de la communauté juive de Djerba.

Les dépenses de la synagogue de la Ghriba consistent principalement en la rémunération des vieillards et infirmes juifs dont le nombre en 1937 varie entre 20 et 30 et qui sont chargés de lire chaque jour les prières, soit au bénéfice de la communauté[1] soit au bénéfice d'un donateur. Le surplus des ressources est affecté à l'entretien des immeubles ou à des constructions nouvelles. Le but est essentiellement religieux. Par son patrimoine, ses institutions, le rôle qu'elle joue dans son milieu profane, la Ghriba devient un acteur social avant tout pour la communauté où elle est née et s'est développée.

De ce tableau, on remarque que le patrimoine de la Ghriba, tout son patrimoine, est réparti à l'intérieur de l'île, à l'inverse des habous des établissements pieux musulmans malékites comme la madrasa des Jumni[2] ou les mosquées ibadhites comme *jâma' lîmis* de Ajim ou jâma' al-Shaykh de Wâligh qui s'étendent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'île[3].

Cependant, l'historien, confronté au dossier de recherche sur la « Ghriba » se trouve en face de plusieurs contradictions. Il se trouve particulièrement frappé par la discordance entre d'un côté les récits légendaires des Juifs qui expriment l'ancienneté du sanctuaire de la « Ghriba ». En effet, la tradition locale juive prétend que le sanctuaire

(1) Série E, C 502, D 10, doc 2, du 17 juillet 1937.
(2) Merimi Mohamed, 2006, p 183.
(3) Merimi Mohamed, 2005, p 211.

de la Ghriba remonterai à la période antique du fait des matériaux sacrés qui ont composé ses fondations et les objets qui continuent à le meubler jusqu'à nos jours. De l'autre côté, la construction du bâtiment qui surmonte le sanctuaire est d'apparence relativement récente[1]. Des historiens comme Ahmed Saadaoui, constatent que le bâtiment ne daterait que du XVII, XVIII ou XIXe siècle[2]. Il se base sur les matériaux avec lesquels est construite la synagogue et sur son architecture pour dire aussi que ces trois siècles constituent une « période de prospérité et de renouveau du judaïsme djerbien »[3]

La question qu'on se pose est donc la suivante : à quel moment ou dans quel contexte, la « Ghriba » en tant que sanctuaire, synagogue et lieu de pèlerinage a été produite par les Juifs insulaires de Djerba ?

Il semble que les Dightî-s, comme leurs homologues juifs d'ailleurs, lorsqu'ils ont élu domicile à Djerba, ont eu droit à une synagogue autour de laquelle. Comme il est dit précèdemment, ils ont construit leurs demeures conformément à ce que veut la législation musulmane. Donc, la « Ghriba » semble ne pas être la première synagogue à être construite à Dighet. Elle s'est rajoutée à une (sinon à plus) originelle.

D'autre part, la Ghriba ne commence à être visible dans nos sources et dans les écrits des chroniqueurs et des voyageurs occidentaux qu'à partir de la première moitié du XVIIIe siècle. Nous avons eu l'occasion de mentionner les récits de voyage de l'allemand Christian Ferdinand Ewald en 1835 et d'autres après lui. Celui-ci nous dit, d'une manière explicite, que les « Israélites » en provenance de divers pays d'Afrique s'y rendent en pèlerinage. Ils ne partent pas sans faire de don pour son entretien. Selon lui, les Musulmans de l'île voient dans la synagogue un édifice vénérable de la période antique[4].

(1) L'argument architectural est limité, certes, au batiment actuel. Cependant, il est vrai aussi que rien ne dit que la Ghriba n'a pas été reconstruite, sur la base d'une synagogue plus ancienne. Le contraire est aussi probable.

(2) Saadaoui, 1999, p188.

(3) Ces conclusions de A. Saadaoui ne vont pas dans le sens de la documentation disponible surtout des textes des voyageurs occidentaux comme Ch. F. Ewald par exemple qui de passage à Djerba et qui constate la pauvreté parfois même l'extrême pauvreté des Juifs jusqu'à l'arrivée du XIX e siècle. En fait, pour certaines familles juives, leur situation matérielle commence à changer à partir de la seconde moitié du XIX e siècle. La période coloniale est encore plus favorable pour les Juifs.

(4) Ewald, 1991, p 94.

J. J. Benjamin, juif roumain, dans sa relation de voyage de 1853, moins de vingt ans après le voyage effectué par Ch. F. Ewald, mentionne lui aussi la même synagogue qu'il qualifie d'« assez vaste et ancienne» qu'on appelle Ghriba, considérée comme « sacrée ». Cependant, il occulte sa fonction de lieu de pèlerinage[1].

Dans le paysage juif insulaire de toutes les synagogues de Djerba, seule la « Ghriba » est connue en dehors de l'île. Cependant, dans l'historiographie arabo-musulmane, aucune mention, note ou indication ne signale la synagogue et encore moins le pèlerinage auquel elle est associée. Même Abou Ras, historien insulaire du XVIII e siècle, affilié à la pensée politico- religieuse du pouvoir central de Hammûda Pasha et qui mentionne les deux *hara*-s des juifs ne dit pas le moindre mot sur la Ghriba et sa fonction de centre de pèlerinage.

En amont, l'historien est en passe de se retrouver dans un flou pour fixer une date de la construction de la « Ghriba » et de son pèlerinage. Pendant toute la période du Shaykhat qui s'étend jusqu'au XVIII e siècle, aucun élément, aucun contexte ne permettent de placer ces deux événements sur un axe chronologique. Toutes nos sources donnent à penser que du côté des Juifs de Hara Sghira (et des Juifs insulaires en général) aucun besoin religieux, sécuritaire, fiscal, économique, politique ne pousse au recours à l'invention ou la création d'un mysticisme juif et d'un pèlerinage de la « Ghriba ». Nous prétendons que de la fondation de Hara Kébira au XIV e siècle environ jusqu'à l'avènement du Caïdat au XVIII e siècle, le pèlerinage de la « Ghriba » n'a pas de raison d'être. De surcroît, aucune source historique, en effet, ne prouve son existence[2].

Par ailleurs, à partir du règne de 'Ali Pacha (1735-1756), ont été placé à la tête du pouvoir de Djerba des Caïd-s. Ceux-ci ont profité de l'éloignement d'une île périphérique par rapport au centre politique en l'occurrence Tunis. Ils en ont profité pour abuser de leur pouvoir. Est-ce que 'Ali Pacha qui a engagé une politique de pénétration sans précédent dans l'île et a écrasé l'organisation des *'Azzabâ-s* a en même temps réussi à accorder aux Juifs l'avantage de construire la « Ghriba » ? Dans l'état actuel de notre documentation, rien ne le prouve. Cependant, cela est probable. Il n'est pas exclu dans la mesure où la situation joue en faveur des événements fondés par le pouvoir de Tunis.

(1) P Sebag, 1959 b, p 495.

(2) Nous tenons à remarquer, cependant, que l'absence de trace, de source historique ne veut pas dire que la chose recherché n'a pas existé.

Aussi, au temps de Hammouda Pacha, deux événements ont eu lieu simutanément. L'intervention d'Ali Bourghul à Djerba en 1792 a connu une alliance politique surtout des notables de l'île avec le conquérant turc de Tripoli. Parallèlement, le Caïd de l'île Hmîda Bin 'Ayyâd, voulant prendre la fuite et par peur de ses agents de se retourner contre lui, leur a ordonné de saccager les hara-s des juifs[1].

Lorsque la paix est revenue sur l'île, nous savons que les notables ibadhites ont demandé pardon au souverain. Leur demande a été satisfaite. Il n'est pas exclu que le souverain Hammouda Pacha a profité de la conjoncture locale favorable de détente pour accorder aux Juifs l'autorisation de construire la synagogue de la « Ghriba ». Il leur a laissé faire organiser, dans le même contexte, le pèlerinage contre les dommages subis par ses *dhimmi*-s locaux.

Le souverain Hammouda Pacha a trouvé des sympathisants à Djerba représentés et symbolisés par le chroniqueur Mohamed Abou Ras[2]. Or, ce n'est pas un hasard qu'il est le premier chroniqueur à avoir parlé des juifs de Hara Kébira et Hara Sghira. Ses prises de position, semblent lui avoir coûté l'excommunication de son milieu originel ibadhite. La construction de la Ghriba aurait plutôt eu lieu pendant la période de Hammouda Pacha.

Or, nous savons, par ailleurs, que le souverain Hammouda Pasha a institué une politique dans la médina de Tunis qui vise à empêcher les Juifs d'acheter les biens immobiliers. Il s'avère que d'une superficie très restreinte à l'origine, la hara de Tunis s'est progressivement étendue, surtout à l'époque moderne[3]. Les locations de biens immeubles se sont vues augmenter. Le milieu dans lequel vivent les juifs est devenu insalubre. Or, avant cette période, il n'a existé aucune restriction pour un juif, comme tout sujet du Bey, d'acheter des biens.

La politique de Hammouda Pacha vis-àvis des Juifs de la Régence en général n'est pas toujours une. L'interdiction d'acquérir des biens fonds s'explique par la crise du logement dans la capitale plus que par un souci politique de discrimination[4]. A Tunis, la politique du souverain est tributaire de l'environnement qui est à l'origine de beaucoup

(1) Ibn Abî Dhiaf, 1989, t3, p 32.
(2) Voir Merimi Mohamed, 2007.
(3) Henia, 1997, p 169.
(4) D'ailleurs, le même J. Taïeb note que Hammûda Pacha autorisa les Juifs à monter à cheval, animal noble par excellence, interdit aux Juifs depuis de longs siècles. Taïeb Jacques, 2003, p 125.

de problèmes de santé et d'hygiène dans la capitale[1]. A Djerba, en revanche, sa politique a obéi à des considérations locales en rapport avec le danger qui a pesé sur l'île en provenance de Tripoli. Aussi, la politique du même souverain a été différente ici et là.

L'hypothèse de la fondation de l'édifice d'al Ghriba à l'époque de Hammûda Pacha nous semble la plus probable, voire la plus plausible pour plus d'une raison. Nous ne disposons d'aucune source historique tangible à propos de cette question. De ce fait, nous sommes à même d'avancer une hypothèse de travail. De notre côté, nous nous sommes trouvé dans l'impossibilité de pouvoir placer l'événement dans un autre contexte historique que celui de la fin du XVIII e siècle et le début du XIX e siècle[2].

En somme, depuis qu'elle est née, la Ghriba a constitué une forte centralité de part les fonctions qu'elle a jouées au profit des Juifs de l'île. Elle a assuré, à un premier niveau, à l'instar de la mosquée chez les musulmans, une fonction de culte. Pour les gens d'ici comme ceux d'ailleurs, Juifs comme Musulmans, la Ghriba se montre à leur regard comme un lieu juif sacré plutôt complexe. A cela s'ajoute, à d'autres niveaux plusieurs fonctions en l'occurrence le pèlerinage. Aujourd'hui la Ghriba est devenue aussi un lieu touristique incontournable dans le circuit des touristes venus visiter l'île.

Le salut du judaïsme insulaire et sa « régénération » sont venus à partir de la crise de la période caïdale totalement du dedans. Il a cependant sollicité les juifs des communautés de l'Afrique du Nord et d'ailleurs. Le but qu'on veut atteindre est d'apprivoiser les altérités avoisinantes où la distinction entre musulmans ibadhites et malékites n'est plus envisageable.

Du contexte du Shaykhat où chaque communauté juive insulaire fabrique son identité isolément à partir de ses propres ingrédients, on

(1) L'accession à la propriété de biens immeubles à Tunis était une pratique courante en Ifriqiya hafside ; elle est attestée par les sources. Les interdictions sont à chercher à l'époque ottomane en l'occurrence, celle de H'ammûda Pacha (1782-1814). Abdelhamid Largueche, 1999, p 169.
(2) Face à cette hypothèse, le lecteur se pose nécessairement des questions et met des interrogations. Pour certains, il est inconçevable, il est vrai, qu'Ewald, en 1835, dise de la Ghriba qu'elle est « ancienne », alors qu'elle n'a été construite que vingt ou cinquante ans plus tôt. Il faut dire qu'Ewald a repris ce que les Juifs faisaient circuler. La relation d'Ewald a voulu être concordance et fidèle au dire des Juifs de l'époque. Peut-être un jour pourra-t-on tranché entre le degré du sérieux d'Ewald et l'hypothèse lié au contexte de Hammouda Pacha.

passe à celui du Caïdat où les efforts de l'ensemble des Juifs de l'île se conjuguent pour faire de la « Ghriba » le LIEU de mémoire par excellence.

Conclusion

Pendant la période caïdale, les notables juifs initiateurs qu'ils sont, ont engagé des actions communautaires. Ils ont inventé la « Ghriba », avec sa fonction plurielle de sanctuaire, synagogue, lieu de mémoire, lieu de pèlerinage (voire plus tard un lieu touristique). Ils ont obtenu, en contre partie, beaucoup d'acquis sociaux pour eux-mêmes d'abord et pour les membres de leurs communautés respectives ensuite. En effet, à l'intérieur de l'île, ils se sont fermés davantage sur eux-mêmes, pour chercher plus de protection dans le contexte d'insécurité de la période caïdale. En même temps, vis-à-vis de l'extérieur, ils se sont ouverts sur leurs homologues de la région. Ils se sont constitués, de surcroit, en diaspora grâce à leurs émigrants sur le continent. Par un mouvement de va et vient, ils diffusent leur civilisation insulaire matérielle et immatérielle partout dans la région grâce à leurs hommes de la diaspora. Parallèlement, ils attirent les Juifs de l'extérieur vers l'île en faisant de la « Ghriba » un haut lieu de pèlerinage.

En contre partie, les notables juifs, les grands gagnants de la politique, améliorent leur place dans la société locale. Ils assurent un meilleur rôle dans l'articulation des communautés juives de l'intérieur avec les forces extérieures notamment le pouvoir central et ses agents en exercice dans l'île. De surcroît, ils obtiennent une meilleure assise économique par leur engagement dans des secteurs nouveaux comme dans les entreprises de l'industrie du livre et dans le domaine de la lizma (fermage), etc. Pendant la période coloniale, leur situation devient encore beaucoup plus favorable et plus avantageuse.

Conclusion générale

Précisons d'emblée que nous sommes loin de penser que nous avons exploré les différents aspects du sujet traité. Certes, nous avons essayé de comprendre les différents contextes historiques dans lesquels les communautés juives insulaires de Djerba ont évolué de l'intérieur et surtout dans leurs rapports, à différentes échelles, avec le reste du tissu social environnant. Des sources importantes peuvent nous avoir échappé. Cependant, avec les documents que nous avons pu consultés ou revisités, avons-nous essayé de présenter une autre hypothèse

d'interprétation, pourvue – croyons-nous – d'une certaine cohérence ? Nous l'espèrons. En tout cas, notre production du savoir historique sur les communautés insulaires n'a été possible qu'en usant d'approches empruntées à d'autres sciences sociales.

Par ailleurs, dans notre approche de l'histoire des juifs de Djerba et de la formation de leur stratégie identitaire, nous avons essayé de placer l'analyse sur deux registres différents : nous avons d'un côté changé d'échelle par rapport aux historiens et chercheurs qui ont travaillé sur le même sujet, en l'occurrence A. L. Udovitch et L.Valensi. Ceux-ci ont, en effet, étudié les communautés juives insulaires de l'intérieur. Ils les ont prises pour des communautés unies par leur judaïsme (emploi du temps, gens du Livre..) séparées par la géographie, opposées par leur identité (histoire des origines, symboles, activités..). Cependant, ils ont fait comme si l'Islam insulaire environnant des Juifs est homogène alors qu'il est, en fait, pluriel. Ils n'ont pas vu la différence de taille entre les Dightî-s dans leur milieu à Islam ibadhite et les Juifs de Hara Kébira dans leur milieu à Islam sunnite, malékite et hanéfite.

Cependant, la présente étude nous a permis de nous arrêter sur une vérité qui consiste à dire qu'aux époques médiévale et moderne, l'individu se définit et se mesure, en effet, par des allégeances qui en définitive, donnent forme à des groupes ou des communautés dont font partie celles des Juifs qui nous concernent.

A ce titre, et sur la longue durée qui s'étend sur la période médiévale et moderne, le tissu social à Djerba s'est composé et recomposé dans des contextes historiques différents et selon divers facteurs d'ordre politique, économique et social. On assiste, dans ces conditions à des communautés qui se rajoutent à l'échiquier social. D'autres qui sont évacuées pour laisser des communautés augmenter en nombre aux dépens d'autres (exemple des Malékites) ou disparaître systématiquement (exemple les Ibadhites Mastâwa). Les Juifs sont directement concernés par ces mécanismes sociaux.

Nous sommes, cependant conscients que dans l'hypothèse d'approche quantitative des communautés juives insulaires, on a à relativiser les choses. Après tout nous sommes en face d'une minorité dont les estimations démographiques et la situation économique ne sont que très approximatives. Parler de communautés qui déversent une partie de sa population sur le continent à partir de la période du Caïdat devient beaucoup plus une tendance qu'un mouvement quantifiable, du moins

dans l'état actuel de notre documentation. Même chose pour les activités économiques des Juifs à la même période.

D'autre part, notre présente recherche nous a laissé supposer la date ou plutôt les deux périodes au cours desquelles les deux communautés juives insulaires se sont installées dans l'île. Pour la première période, nous nous alignons du côté des chercheurs qui supposent, à juste titre d'ailleurs, que la présence des Dightî-s – Juifs de Hara Sghira - remonterait à la période dite médiévale mais pas avant. On n'a, en effet, aucune preuve tangible de la présence juive à Djerba dans l'Antiquité. On s'est permis d'apporter à ces résultats de recherche une hypothèse d'interprétation qui consiste à dire que l'installation des Dighti-s dans l'île remonterait au temps de l'avènement de la formation politique ibadhite avec son organisation des 'Azzabâ-s au XI e siècle.

Pendant toute la période du Shaykhat, les Dightî-s ont fait figure d'associés comme le veut la perception, l'image et la représentation des Ibadhites confectionnées pour leurs voisins *dhimmî*-s. A l'époque, les Dightî-s ont bénéficié de la présence d'institutions ibadhites puissantes. Celles-ci sont à même de mettre les lois, la tradition et les normes de pensée ibadhite en oeuvre. La cohésion communautaire en vigueur chez les Ibadhites qui s'appuie sur des procédures sociales encore fiables comme l'excommunication (*al-barâ'a*). En revanche, le pouvoir central, ses institutions, ses alliés dans l'île se font encore tout petits.

La seconde période qui a vu les Juifs de Hara Kébira s'installer à Djerba daterait du XIVe siècle. La minorité malékite se trouve, cependant, transformée en une formation politique née suite à la fondation de Jâma' al-Ghurabâ' sous le règne des derniers grands sultans hafsîdes probablement sous le règne de Abû Fâris 'Abd al-'Azîz.

Avant le XVIII e siècle, les Juifs de Hara Kébira, organiquement tournés vers le quartier malékite de Tawrît, le dos tourné à leurs homologues Dightî-s et au milieu ibadhite dans son ensemble, ont bénéficié du climat de sécurité assuré par les Shaykh-s de l'île, organe exécutif des *'Azzabâ*-s.

Une hypothèse, soit la plus plausible, se dégage de cette recherche. Nous prétendons, en effet, que les Juifs de Djerba sont de toutes les façons des immigrants. En cela, seule la date de l'installation des uns diffère de celle des autres. De surcroit, nous prétendons aussi que leur identité religieuse n'a jamais été, réellement, associée à un quelconque déplacement de l'Orient méditerranéen, en l'occurrence de la Palestine.

Ladite identité est le résultat d'une conversion ayant lieu sur leur lieu d'origine ou de provenance.

Somme toute, les Juifs insulaires appartiennent à deux mondes différents. En effet, les Dightî-s se trouvent dans un environnement à Islam Ibadhite, « schismatique » à certains égards. Les Juifs de Hara Kébira ont vécu dans un environnement à Islam malékite, « orthodoxe », politiquement allié objectif du pouvoir. Les deux communautés juives se sont vues limitées par une « frontière ». Celle-ci a fait la distinction entre la construction identitaire des uns et des autres. Ici comme là, l'altérité d'un Islam de proximité a fait largement la différence entre les Juifs de Hara Sghira et leurs homologues de Hara Kébira.

A Tunis, comme ailleurs, la distinction des identités entre « Touansa » et « Grana » s'explique par la volonté d'autonomie de la part des « hébreux de la nation livournaise » par rapport aux juifs locaux considérés comme des autochtones[1]. Le contexte local de Tunis est alors autre. En réalité, à Djerba, la même distinction a existé. Elle occulte, cependant, une certaine « supériorité » civilisationnelle des juifs de Hara Kébira, considérés comme nouveaux immigrants. En outre, dans l'île, la même distinction s'est exprimée différemment pour avoir trouvé un Islam pluriel (Ibadhite et Malékite).

A Djerba, les Dightî-s comme les Juifs de Hara Kébira ultérieurement, dès leur installation dans l'île, ont montré, cependant, une volonté de tourner le dos au point de « rompre » avec leur « pays d'origine » pour s'investir et s'intégrer dans leur société d'accueil en se soumettant aux normes du dominant ibadhite pour les Dightî-s et aux exigences des voisins malékites pour les Juifs de Hara Kébira. Il s'avère que les Juifs des deux communautés ont vécu avec un même horizon intellectuel, à partir de leur installation à Djerba, avec des « frontières » dictées par la société locale dans lesquelles les Dightî-s se sont trouvés revendiquer un droit à l'autochtonie, les Juifs de Hara Kébira une assimilation et une intégration au pays.

Ce qui est remarquable, c'est que les Dightî-s ont produit et reproduit un discours qui axe sur l'ancienneté de leur installation à Djerba. Ce discours de l'ancienneté associé à l'autochtonie, n'a jamais dérangé les voisins Ibadhites, détenteurs du pouvoir du Shaykhat. Au contraire, ils font comme s'ils ont eux aussi besoin de ce discours. Pour eux, les Juifs sont sollicités. Ils laissent même croire aux Juifs qu'ils sont des coassociés au même projet de société, celui des ibadhites. Très

(1) Abdelhamid Larguèche, 2002, p 355.

nombreux, y compris certains chercheurs, sont ceux qui se fient à la légende. Ils ont dû croire que le discours des Juifs de Djerba sur leur histoire des origines passe pour une Vérité historique.

L'avènement de l'institution du Caïd a constitué un événement majeur dans l'île. Il a marqué une pénétration de l'Etat avec une ampleur inédite. A ce titre, il a été en même temps fondateur au futur et de rupture au passé. Désormais, les anciennes charges déléguées aux shaykh-s de l'île en l'occurrence la collecte fiscale et la sécurité du pays sont entre les mains d'un personnel affilié au makhzen diligenté par Tunis. L'événement a déséquilibré les anciennes relations d'allégeance des individus. La communauté sunnite se trouve renforcée, étendue et élargie ; les communautés adverses sont progressivement atrophiées, parfois converties partiellement ou totalement au malékisme, confession du nouveau dominant. Bref, l'événement en question a affaibli certaines communautés et renforcé d'autres.

A partir du milieu du XVIII e siècle environ, les Juifs connaissent eux aussi une mutation dans leur configuration identitaire et par conséquent dans la « stratégie » poursuivie par les individus et les groupes. Nous assistons à une réaction juive face à l'abus des agents du makhzen qui profitent de l'éloignement du centre du pouvoir de Tunis, et face à la réaction des masses populaires en période de crise qui les emmènent à prendre à plus d'une fois les dhimmi-s pour des boucs émissaires. La peur qui s'installe dans les rangs des Juifs suscite une double réaction chez tous les Juifs.

Ceux-ci voient la frontière qui les sépare traditionnellement se diluer. Ils se ferment sur eux-mêmes. En même temps, ils s'ouvrent sur les communautés de la région de l'Afrique du Nord dans un sens de va-et-vient. Ils déversent sur le continent de leur population, des hommes pour former des colonies satellitaires aux deux hara-s. Dans plusieurs villes de la région du Maghreb, s'installent aussi des Juifs originaires de l'île. On exporte des produits matériels et immatériels de l'île là où l'influence des Juifs insulaires est possible.

Simultanément, dans un mouvement de retour, sous l'importance du travail accompli en direction du monde extérieur juif dans la région, l'île se trouve « sacralisée ». Et contrairement à l'idée répandue qui donne à penser que le pèlerinage de la Ghriba est aussi ancien que la communauté juive elle-même, l'île devient, dans le contexte du régime caïdal, un haut lieu de pèlerinage juif par un effort stratégique conjugué des Juifs des deux hara-s.

En somme, la composition du tissu social local de Djerba n'obéit pas à une simple addition de communautés en cohabitation. C'est-à-dire un genre de puzzle. Il est plutôt soumis à la loi du jeu de l'opposition, de la complémentarité, de la contiguïté, de la proximité, de la simultanéité, de la divergence, du compromis au sein de chaque communauté d'abord et dans le rapport intercommunautaire à l'intérieur des mêmes frontières, voire au-delà ensuite. Les Juifs, de part qu'ils sont minoritaires en nombre et à statut de dhimmi en droit, ils ont une place nécessairement à part dans le jeu des forces vécu par la société locale.

A partir de la révolte de 1864, ses conséquences sociales s'ajoutent à la pression des forces occidentales extérieures. Comparés aux communautés du tissu social local, les Juifs en acquièrent relativement une meilleure place par rapport à leur passé insulaire. Une nouvelle notabilité juive répondant aux besoins du nouveau contexte local, voit le jour. A l'époque coloniale, un nouveau foyer juif se forme à Houmt Souk avec de grandes familles notabiliaires articulant le rapport intercommunautaire juif et les institutions du makhzen.

Au sortir de la seconde guerre mondiale en 1945 puis avec la fondation de l'Etat d'Israël en 1948, le nombre des juifs de Djerba baisse d'une manière importante après un accroissement qui a continué jusqu'à 1946. De surcroit, on assiste à un paradoxe. En effet, à cette baisse de la population juive insulaire correspond, grâce à la Ghriba, plus de visibilité de Djerba la juive. Elle est aussi plus attachante pour les Juifs de l'extérieur. A partir des années soixante du siècle dernier, elle acquière, en plus, le rôle d'un haut lieu touristique, rôle qui s'ajoute à sa fonction plurielle. Pour les jeunes chercheurs, le paradoxe reste à décrire, à comprendre et à approcher sans doute davantage.

Annexes

Nous avons jugé utile de reproduire en annexes des documents relatifs aux communautés juives de Djerba. Certains sont inédits. Notre but est de les faire sortir de leur lieu de conservation qui est soit les Archives Nationales de Tunisie soit des archives privées de familles locales et de les mettre à la disposition des chercheurs et du grand public.

D'autres documents sont plus ou moins connus. Ils relèvent de l'ordre de l'oral, donc de la mémoire communautaire. Ils circulent de bouche à oreille, d'une génération à une autre à l'intérieur et à l'extérieur du milieu juif insulaire.

Cependant, les documents écrits, qui suivent, remontent essentiellement à la période coloniale. La plupart d'entre-deux sont, en effet, une production de l'administration du protectorat et de ses agents. Ils sont rédigés tantôt en langue arabe tantôt en langue française selon le principe de la co-souveraineté du régime politique en place. Rares sont les documents qui datent de la période précoloniale.

Espaces de vie juifs

Annexe 1 : Cartes de Hara Kebira et Hara Sghinra

Annexe 2 : Carte de Houmt-Souk

Le sacré juif

Annexe 3 : Pélerinage de la Ghriba

Annexe 4 : Ressources de la Ghriba

Contre sainteté

Annexe 5 : Histoire de contre sainteté

Annexe 6 : Incendie à la Ghriba

Une dynamique communautaire

Annexe 7 : Un conflit relatif à une synagogue

Rapport avec le pouvoir central

Annexe 8 : Comité de gestion de la Ghriba

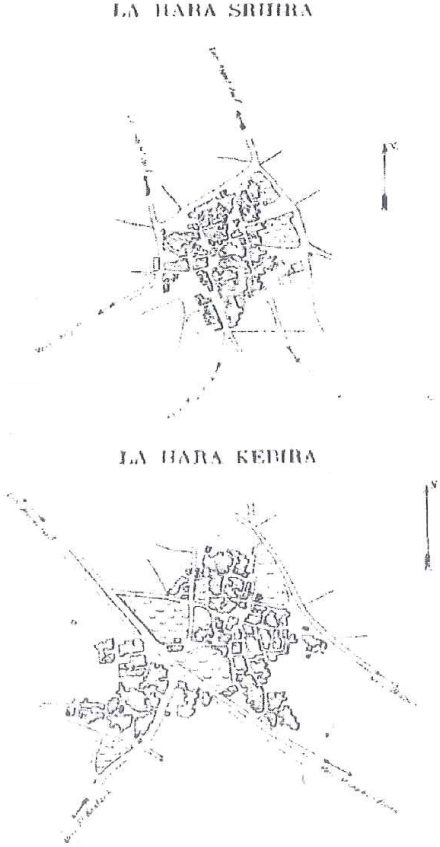
Annexe 9 : Avantage fiscal

Juifs et crises de 1864

Annexe 10 : Rapport d'un anonyme de Sfax

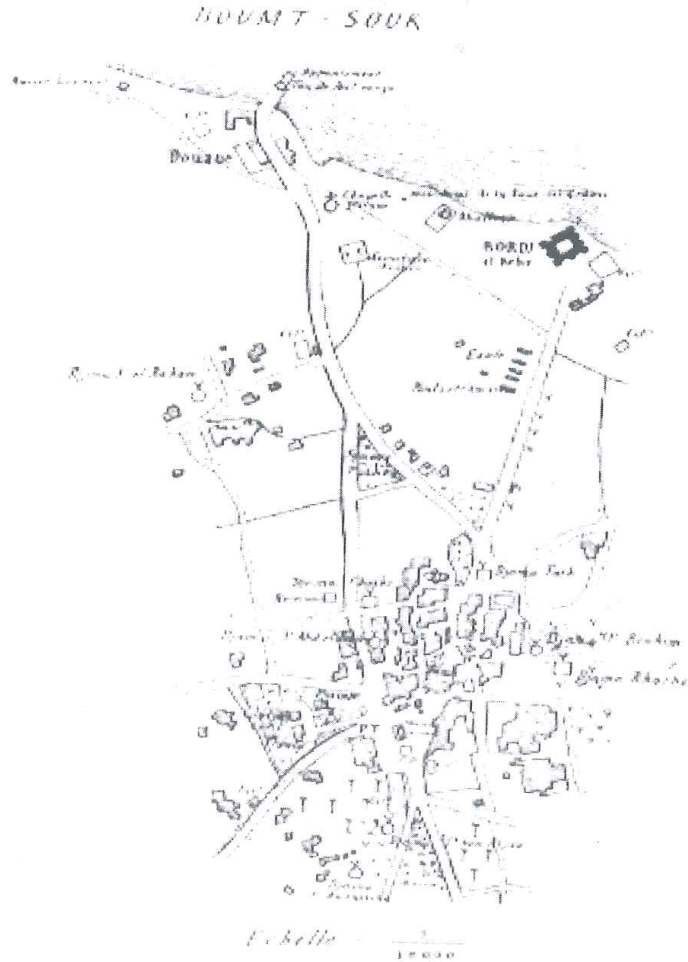
Annexe 11 : Rapport de M. Ben Brahim

Annexe 1 :



Cartes de Hara Kébira et de Hara Sghira; tiré de F.Gendre, l'île de Djerba, in Revue tunisienne, 14 e A., n° 66, nov 1907.

Annexe 2 :



Cartes de Djerba, tiré de F.Gendre, l'île de Djerba, in Revue tunisienne, 14 e A., n° 66, nov 1907.

Annexe 3 :

F. Allouche, pèlerinage de la Ghriba, tiré de Robert Attal et Claude Sitbon, **Regards sur les juifs de Djerba**, Albin Michel, Paris, 1979, p 162.

Je visite aujourd'hui la vieille synagogue de la Ghriba, la plus ancienne, assure-t-on, du monde, puisque ses fondations reposeraient sur des pierres du premier temple de Jérusalem... Edifiée il y a vingt-cinq siècles, elle a été, plus d'une fois, détruite et reconstruite, toujours à la même place, toujours sur les mêmes assises de pierres yérouchalmites. Isolée, aujourd'hui, dans la campagne, loin de toute habitation, au milieu de champs arabes, elle était, il y a quelques centaines d'années, le centre du ghetto djerbien, bénissant de sa présence sainte toute la région. L'eau douce coulait en abondance dans son voisinage, alors qu'ailleurs les puits la donnaient saumâtre. Les Juifs étaient heureux...

« Mais, continue le vieillard qui me raconte cela, pouvons-nous être heureux tant que le goel n'est pas arrivé ? Un jour, le caïd musulman jalousa notre communauté ; il envia la richesse de nos terres et notre eau de miel. Arbitrairement, il obligea nos pères à quitter leurs maisons, leurs champs, leur synagogue et à laisser la place à ses fellahs.

« Mais la Ghriba est trois fois sainte : elle ne pouvait supporter d'être transformée en mosquée... Dès les premiers mois, le chef arabe vit les sources tarir, ses troupeaux périr , et les-hommes de son douar tomber, l'un après l'autre, atteints d'un mal divin. Il était, cet homme, trop croyant pour ne pas comprendre que ces calamités lui venaient du rabbin. (Que sa mémoire soit bénie!) et lui demanda un remède. Notre maître dit au Meslem que s'il voulait voir la Main de Dieu cesser de l'écraser, il devait rendre la Ghriba aux Juifs, et lui constituer un patrimoine de terres, bien inaliénable pour toutes les générations...

« Ainsi fut fait, mais les Juifs restèrent pourtant là où ils avaient émigré, car leurs anciennes demeures avaient été rasées et transformées en jardins... »

Depuis ce jour lointain, la Ghriba est isolée au milieu des champs, et son nom qui, déjà, signifiait « l'Etrangère », montre, en outre, qu'elle est aussi « la Solitaire ». Arabes et Juifs la vénèrent. Sa fête aux approches de Lag-Baomer attire des milliers de pèlerins des deux religions et les voit fraterniser dans une commune dévotion.

Félix ALLOUCHE
Annuaire sioniste, 1931 ;
Evidences, janvier 1951.

Annexe 4 :

Ressources de la Ghriba, **Archives Nationales de Djerba** Série E, C 502, D 10, doc. 2, du 17 juillet 1937.

Le mot « GHRIBA » est tiré du vocal arabe غريبة qui signifie « chose merveilleuse, miraculeuse » et aussi « étrangère ». les israélites de Djerba s'accordent à lui donner le premier sens en raison des « miracles » qui s'y sont produits et dont la légende se transmet de génération en génération.

Cette synagogue jouit d'une grande réputation» non seulement en Tunisie, mais encore en Tripolitalne, en Algérie et en Palestine. Chaque année de nombreux Israélites s'y rende en pèlerinage et on a dûconstruire en face du Temple un immense caravansérail pour abriter, pendant J.es fêtes, les familles qui viennent parfois de fort loin. Cet établissement nais gratuitement à leur disposition au moment du pèlerinage est loué en partie le reste du temps.

Les ressources de la *GHHIBIn sont les suivantes :

I° environ 200 pieds d'oliviers situés aux environs de la Hara Sghira;

2° trois jardins et la moitié d'un jardin à la Hara Seghira

3° quatre boutiques et le tiers d'un fondouk à la Hara-S©ghira|

4° le grand caravansarail dont il est question plus haut;

5° Des dons en nature et en espèces,

Les dépenses de la synagogue consistent principalement en la rémunération des vieillards et infirmes juifs dont le nombre varie entre 20 à 30 et qui sont chargés de lire chaque jour lesprières rituelles, soit au bénéfice de la Communauté, soit pour le profit spirituel d'un donateur.

Le surplus des ressources est affecté à l'entretien des immeubles ou à des constructions nouvelles.

Les fonds recueillis par la « GHRIBA » et toutes les ressources qu'elle possède sont affectés à un but essentiellement religieux et ces dons sont analogues aux fondations pieuses des catholiques qui versent aux Conseils de fabrique deséilises des sommes destinées au paiement des messes dites pour le repos de l'âme de telle ou telle personne. Il n'a pas paru possible d'en distraire une partie pour la repartir entre des sociétés ae bienfaisance -guives qui ont un but distinct: la charité»

Tunis, le 17 Juillet i937
Signé L. M. Fitoussi

Annexe 5 :

Benattar, Histoires de contre sainteté de la Ghriba, tiré de **La vie tunisienne illustrée**, 2 e série, 3 e Année, n° 23, août 1924, Djerba, pp 140- 143, p 142- 143.

Des chameliers avaient volé les nattes de la Gheriba. Ils les posèrent dans la cour de la synagogue sur le dos de leurs chameaux, qui ne purent se lever, semblant écrasés par un poids immense. Les chameliers prirent alors les nattes dans leurs mains et, en voulant sortir, trouvèrent les portes hermétiquement fermées sans possibilité de les ouvrir. lis posèrent les nattes sur les bancs de la synagogue et alors les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes et ils purent partir, ce qu'ils firent d'ailleurs à toute vitesse, croyant être poursuivis par un être extraordinaire.

Enfin, il y a cinq ou six ans, le gardien (« Chemmach ») de la Gheriba s'aperçut au matin que des voleurs avaient brisé une fenêtre, pendant la nuit, s'étaient introduits dans la synagogue et avaient enlevé tout le trésor d'or et d'argent et les objets du culte. Le Chammach alla aviser les autorités qui ordonnèrent une enquête, dont naturellement le résultat fut négatif. Furieux, le Chammach alla au tabernacle et à travers la porte s'adressa à la Gheriba lui disant : « Madame, d'habitude tu te gardes toi-même, comment se fait-il que tu te sois laissée voler ? » Dans la nuit en rêve il vit une jeune femme d'une éclatante beauté, portant sur ses cheveux noirs une couronne d'or, vêtue d'une robe éblouissante de blancheur qui lui dit : « Tu as raison, mon serviteur, de m'adresser des reproches, mais je ne les ai pas mérités. Pendant la nuit du vol j'étais dans la haute mer aidant deux hommes qui m'avaient appelée à leur secours. Les objets volés ne sont pas perdus. Ils se trouvent à Tripoli, avisez quelqu'un de cette ville, » Le Chammach raconta le lendemain son rêve au rabbin, qui télégraphia à M. Giacomo Pariente, qui se trouve à Tripoli.

Le jour même, deux hommes, deux marins musulmans, .vinrent à la synagogue porter leurs offrandes à la « Seyda El Gheriba » qui les avait sauvés d'une mort certaine à la suite d'un naufrage de l'avant-veille.

Quelques jours après, M. Giacomo Pariente fit arrêter par les autorités italiennes de Tripoli, des indigènes tri- te politains qui avaient voulu lui vendre les objets du culte volés à la Gheriba, lesquels furent restitués à la Gheriba.

Annexe 6 :

Télégramme relatif à un incendie à la Ghriba du 3 mars 1920, in **Archives Nationales de Djerba**, Série E, C 502, D 10, doc. 1.

Télégramme

3 mars 1920

Destination : Tunis
Origine : Djerba

France à résident général Tunis

N° 452 incendie s'est déclaré ce matin synagogue la Ghriba à haras-ghira (sic) stop cause encore inconnue stop grace (sic) aux secours rapidement organisés par gendarmes de passage incendie fut rapidement éteint nombreux livres ornements sacerdotaux contenus dans une chambre sont brulés me suit rendu immédiatement sur les lieux et ai prescrit enquête

Annexe 7 :

A propos de la synagogue de Houmt-Souk

Note pour M. le Chef du Service de l'Assistance

-x-x-x-x-x-x-

Vous trouverez sous ce pli, en retour, les documents pour information que vous m'aviez communiqués sous bordereau N° 5I00 - 6 en date du 7 Septembre I932, relativement à laplainte KABLA-PARIENTE (Synagogue de Houmt Souk).

L'examen de cette affaire a donné lieu aux observations suivantes :

La synagogue de Houmt-Souk est la propriété privée de M. Guido Pariente. Elle a été construite vers I879 par Joseph Pariente, oncle du précédent, sur ses deniers personnels.

M. Guido Pariente récuse donc à juste raison toute ingérence du Comité d'Administration de la caisse de secours dans un immeuble qui constitue sa propriété. M'conviens de la faire bien par le C.C.

M. Kabla est par conséquent mal venu de vouloir comprendre cette synagogue dans la juridiction de son administration.

Dans ces conditions, le Contrôleur Civil de Djerba signale que le différend a pour origine une affaire pendante en justice actuellement entre MM. Pariente et Kabla et dans laquelle Kabla a été une première fois débouté.

L'avis du C.C. est à suivre qui propose de ne pas engager l'administration dans un différend qui sépare deux personnalités israélites.

Dans ces conditions, l'affaire est à classer./.

Annexe 8 :

Comité de gestion de la Ghriba

Journal officiel du I9 Décembre I925 n I01)

A R R Ê T É

LE GENERAL de DIVISION SIDI Mustapha DINGHIZLI, Premier Ministre de S.A. le Bey,

Vu le décret du I6 février I9I6 (5 sfar I328) instituant deux caisses de secours et de bienfaisance israélite à Djerba;

Arrête:

Article premier;- Il est institué à Djerba un Comité de gestion de la Synagogue " GHRIBA ".

Art.2. Cet organisme est exclusivement chargé de la gestion de la dite synagogue. Il a qualité pour percevoir et repartir les ressources de cet Etablissement.

Dans les cinq premiers jours de chaque trimestre le secrétaire-trésorier du Comité adresse au Premier Ministre un état de ces recettes et des dépenses effectuées au cours du trimestre précédent.

Art.3.- Sont nommés membres du Comité de gestion de la synagogue " GHRIBA":

Président: M.Khamous ben Zeboulon Cohen;

Secrétaire trésorier: M. HATAN ben Aron Cohen;

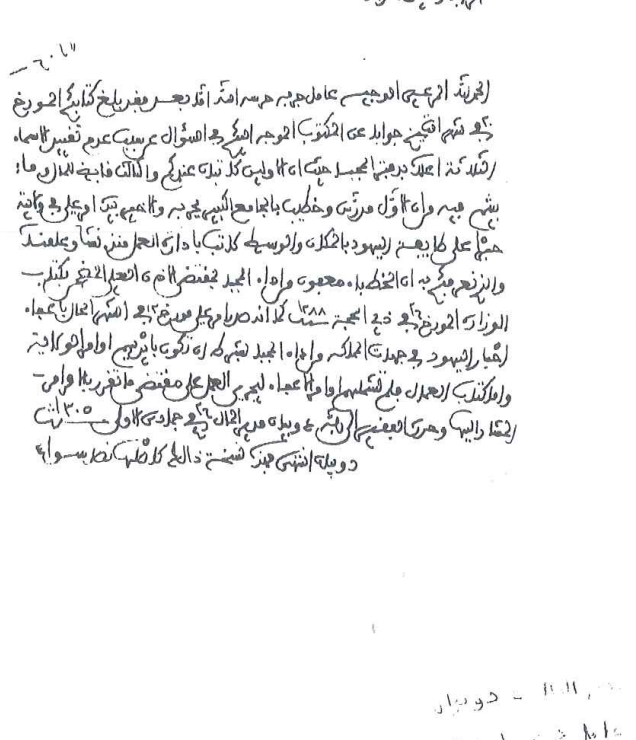
Membres: M.M. Mbs ben Allilech Cohen, M'Hmès ben Maatouk Haddad.

Tunis, le x décembre 925

Pour le remier Ministre
Le Directeur Général de l'Intérieur
RISTELHUEBER

Annexe 9 :

Avantage fiscal à un rabbin



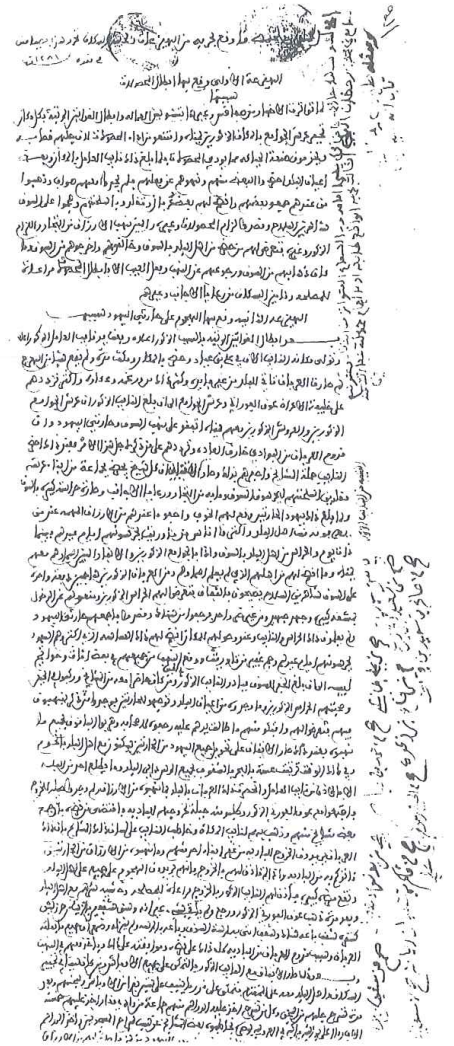
Annexe 10 :

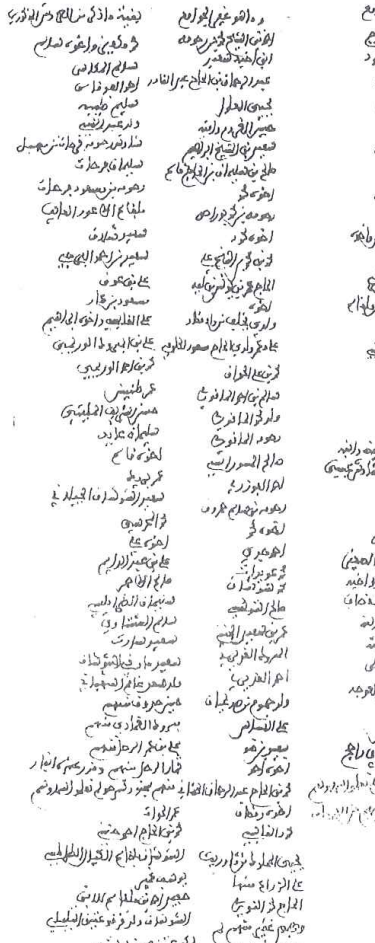
Rapport relatif à l'insurrection de 1864



Annexe 11 :

Rapport de M. Ben Brahim de 1864.





Sources

Archives nationales de Tunisie :

- Registre n° 42 en date de 1156-1157(1743-1745), p 106-107.
- Registre n° 1605, relatif à la dîme 'ushur de Djerba.
- Registre n° 1898
- Série historique, Carton 136, D 475.
- Série historique, D 487, C 43, A 3,
- Série historique D 488, C 43, A 3.
- Série historique D 494, C 43, A 3.
- Série historique, 185,1047
- Carton 1, registre 1, *nawâzil al-bayt al-husaynî.*
- Série E, C 502, D 10
- Série E, C 502
- Série E 621, 3/1, doc. 69, du 27 fév. 1896.
- Série SG2, C143.

Bibliothèque nationale de Tunis :

Qâcîm 'Adhdhoum, ajwibat 'adhdhûm, 2t, manuscrit n° 4854, sd.

Archives et bibliothèques Privées :

- Archives de la famille Beltaïef/ Djerba.
- Archives de la famille Ben Slîmân/ Djerba.
- Archives personnelles du Pr. Farhat Djaabiri : anonyme, mathal min wara'î 'ulamâ jirbâ 'ani ashshubuhâtî : ya'kulûna ta'âma hukkâm jîrbâ, sans date. (Il s'agit d'une photocopie de fragment d'un manuscrit ibadhite qui porte ce titre).
- Bibliothèque privée al-Bârouni, Hachen, Djerba : Anonyme, majmu'at fatâwâ wa ahdâth târîkhiyâ waqa'at fî jirba, manuscrit n° 253, épître n° 4.

Majmû'a min athâr 'ulama jirba, ba'dh jawâbât al-'allama al-kabîr al-chaykh abî al-Kâcim bin Ibrâhim al Barâdî, manuscrit de la bibliothèque privée al-Barouni à Djerba.

- Bibliothèque privée Ben Yakoub, à Djerba : Al-Sadwikshî, Abdallah, risalatun fî salât al-jumu'â, sd.

Archives publiques :

Archives de la municipalité de Houmt Souk/ Djerba.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires :

Segaud M., Brun J., Driant J.-C. (sous la dir. De), Dictionnaire critique de l'habitat et du logement, Armand Colin, 2002.

Collectif, Al-mu'jam al-'arabî al-'asâsî, 1989, alecso, Paris, Larousse.

Robert

Petit Larousse, 1989, Librairie Larousse, Paris.

Sources imprimées et références :

Abdesslem A., **1973, les historiens tunisiens des XII e, XVIII e et XIX e siècles**, essai d'histoire culturelle, publication de l'Université de Tunis,Tunis.

Abdul-Wahab H.-H., **1971, Coup d'œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie**, Faculté des L.S.H. de Tunis, Tunis.

Abou Ras Mohamed, **1960, Mounis al-ahibba, chronique de l'île de Djerba**, annotation M'hamed Marzouki, Imprimerie officielle, Tunis, (en arabe).

Africain (L') Jean-Léon, **1956, Description de l'Afrique**, traduction A. Epaulard, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris.

Allal Jean-Pierre, **1989, les Juifs de Tunisie, images et textes** (ouvrages collectifs), Préface d'Albert Memmi, Editions du Scribe.

Allal Jean- Pierre, **2003, Juifs de Tunisie, diaporama d'une diaspora**, éd Sline, Espagne.

Allali Bernard, **2005**. « Communauté juive du Kef », in **Revoir El Kef (Tunisie)**, in Collectif, Wiew Design International, publication Laboratoire du Patrimoine, pp 53- 57.

Allali Jean- Pierre, **Juifs de Tunisie, diaporama d'une diaspora**, éd Sline, Espagne.

Allouche Félix, **1989**, «Pèlerinage à la GHRIBA», cité par FREUND(W.S.),» La GHRIBA» : Rendez-vous séculaire sur l'île de Djerba» in **KUNST KOMMUNIKATION KULTUR**, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, Sonderdruck, p 296 (cité in IBLA, n°165, 1990-1991)

Anonyme, **1943**, « Mostefa Ben Brahim, agent consulaire de France à Djerba (1824-1877) », in **Revue tunisienne**, 1-2 trimestre, N° 53 et 54, Tunis, pp 13-14.

Attal Robert, **1993**, **Les Juifs d'Afrique du Nord –Bibliographie**, Institut Ben-Zvi, Jérusalem.

Attal Robert, **1994**, « Djerba, centre de diffusion du livre hébraique », in **Les communautés juives des marges sahariennes du Maghreb**, Institut Ben-Zvi, Jérusalem, pp 469-477.

Attal R. et Sitbon C., **1979**, ***Regards sur les Juifs de Tunisie***, A Michel, Paris.

Bat Ye'or, **1980**, **Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe**, éditions anthropos.

Benattar, **1924**, « La Gheriba de Djerba », in ***la vie tunisienne illustrée***, Tunis.

Ben Ayed et Chérif Ben Salem, **1975**, « L'organisation traditionnelle de l'habitat à Djerba », in **Séminaire pour la sauvegarde de l'architecture et de l'environnement de Djerba**, ASD.

Ben Ghazi Béchir, **2008-2009**, **al-Madda al-khâssa bî al-târîkh al iqtisâdî al-wârida bî dîwân al-'shyâkh (kitâb al-buyû')** mu'allaf fî al-qarn al-sâdis higrî/ XII e siècle, Master en Histoire médiévale, FSHST,

Ben Marzouk Sadok, **1986**, « Abû Dhahir Isma'îl Mûsâ al-Jitâlî / hayâtuhu wa ma'âthiruhu », in **Actes du Colloque sur l'histoire de Jirba (Avril 1982)**, INAA et ASIDJ, Tunis, pp 49-54

Ben Rejeb Ridha, **1999**, « Les Juifs de Tunisie à l'époque précoloniale à travers les fonds des Archives nationales tunisiennes », in **Histoire communautaie, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie**, CPU, Tunis, pp 65- 81.

Ben Rejeb Ridha, **2003**, **al-Nukhab al-yahûdiyyâ fî tûnîs wa mawqi'uhâ mina al-iqtisâd wa al-sultâ 1685- 1857**, Doctorat en Histoire, faculté des S. H. et S., Tunis, ronéo.

Ben Sassi Youssef, **2000**, « al-Aqalliyyâ al-yahûdiyyâ bî jazîrat jirba bayna al-khurâfât wa al-wâqi` al-târîkhî », in **al-Majalla al-târîkhiyyâ al-maghribiyyâ**, 27, N° 99-100, mai, pp 411- 426.

Ben Taher Jamal, **1988- 89**, « Adhwâ` 'alâ al-aswâq al-rîfiyâ », in **Les Cahiers de Tunisie**, Tome 37- 38, n° 145- 146/ 147- 148, 1988, 3- 4 è Trim. et 1- 2 trim.

Ben Taher Jamal, **1997**, « René Stablo : contrôleur civil à Djerba 1936-1941 », in **Les elations tuniso-françaises au miroir des élites (XIX e, XX e siècles)**, Faculté des Lettres –Manouba.

Ben Taher Jamal, **2000**, « Wathîqatun hawla al-aqalliyâ al-sawdâ` bî jazîrat jirba fî awâsît al-qarn al-tâsa' 'ashar », in **al-Majalla al-târîkhiyyâ al-maghribiyyâ**, n° 97-98.

Ben Yakoub S., **1986**, **Târîkh jazîrat Jirba**, Tunis, Dar al-Jouini li al-Nashr.

Ben Youssef M. Seghir, **1978**, **Chronique tunisienne**, traduction V. Serres et M Lasram, éd. Bouslama, Tunis, 2 éd., s d.

Beyhum Nabil, et David Jean-Claude, **1995**, « Du souk à la place, du citadin au citoyen » in **Espaces publics dans les villes arabes (au Moyen Orient)**, GREMMO, Lyon, p1 (tiré à part).

Blanchard Michèle, **1978**, « Fragments de mosaïques de Djerba conservés au musée de Blois », in **Antiquités africaines**, t12, p 217-239.

Boissevain Katia, **2006**, **Sainte parmi les saints, Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine**, IRMC, Maisonneuveet Larose.

Braudel F., **1969**, **Ecrits sur l'histoire**, Flammarion, Paris.

Braudel F., **1976**, **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, 2t, 3 éd., A. Colin, Paris.

Brulard A, **1982**, « Monographie de l'île de Djerba », in **Recueil de notes, articles et rapports anciens, Djerba une île méditerranéenne dans l'histoire**, INAA, Tunis, pp 25-62.

Bruneau Michel, **1994**, « Espaces et territoires de diaspora », in **l'Espace géographique**, t23, N° 1, Doin éditeurs-Paris, Reclus-Montpellier, pp 5- 18.

Brunschvig, **1988**, **La Berbèrie orientale sous les Hafsides du 13 à la fin du 15 è siècle**, traduction Hamadi Sahli, t2, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beyrouth, Liban.

Cazeneuve Jean, **2002**, « Rites », in **Encyclopædia Universalis**, corpus 20, Paris, pp 5-7.

Cazès D., **1889**, **Essai sur l'histoire des Israèlites de Tunisie**, A Durlacher, Paris.

Chammakhi, **1995**, **Kitâb al-siyar**, annotation Mohamed Hassen, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Tunis.

Chérif M. H., **1976**, « tributs tunisiennes au début du XVIII è siècle : quelques caractéristiques culturelles, sociales et économiques », in **Colloque organisé à Paris 8**, Vincenne, pp 291- 310.

Chérif M H, **1990**, « Fermage (lizma) et fermiers (lazzam) dans la Tunisie des XVII è –XVIII è siècles », in **Cahiers de la Méditerranée, Actes du colloque Etats et Pouvoirs en Méditerranée (16- 20 è s), mélanges offerts à A Nouschi**, 2t, t1, n° 41, Université de Nice, décembre, pp 19- 29.

Chouraqui A., **1998**, **histoire des Juifs en Afrique du Nord,** 2t, t1, en exil au Maghreb, Paris, éditions du Rocher.

Cornet Hubert, **1958**, « Le tissage de la laine à Djerba et artisanat », in **Les Cahiers de Tunisie,** 6 è A., n° 21- 22, 1-2 trim, Tunis, pp 139-160.

Dakhlia Jocelyne, **1987**, « Le sens des origines : comment on raconte l'histoire dans une société maghrébine », in **Revue historique**, 111 è A., PUF, Paris,

Dénombrement de la population indigène (musulmane et israélite) en Tunisie, 1921, imprimerie centrale, 1922.

Dénombrement de la population civile indigène (musulmane et israélite) en Tunisie, 1926, imprimerie rapide de Tunis, Tunis, 1926.

Dénombrement de la population civile indigène (musulmane et israélite) en Tunisie, 1931, imprimerie J.ALOCIO, Tunis 1932.

Dénombrement de la population civile indigène (musulmane et israélite) en Tunisie, 1936, imprimerie rapide, Tunis, 1937

Djaabiri F., **1975, l'organisation des azzaba chez les Ibadhites de Djerba** (en langue arabe), Tunis, Institut national d'archéologie et d'art.

Djaabiri, F, **1989**, **al-Bu'd al hadhârî li al-'aqîdâ al-ibadhiyyâ**, Imprimerie al alwân al-hadithâ, p 571.

Donio Elie, **1949**, « les origines et l'habitat des Juifs en Tunisie », in **Bulletin économique et social de la Tunisie**, n° 34, novembre, pp 73-78.

Doumerc B., **1986**, « Les relations commerciales entre Djerba et la République de Venise à la fin du Moyen-Age », in **Actes du colloque sur l'histoire de Djerba (avril 1982)**, INAA, Tunis, , p 45.

Dufois Stéphane, **2003**, **Les diasporas**, collection Que sais-je ? PUF, Paris.

Eisenbeth M, **1952, «** Les juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque turque 1516-1830 », in **Revue Africaine**, p 114- 431.

Ewald Ch. F., **1991**, **Rihlat al-mubashshir EWALD min tûnis ilâ tarâblûs fî sanat 1835**, traduction de Mounir Fendri, Carthage, Fondation nationale Carthage.

Fleury Victor, **1990, La Tunisie, Agriculture, industrie, commerce**, t1, Paris, 1900, cité in Valensi et Udovitch, p 112.

Foissy Pierre, **1948**, « L'entr'aide dans l'île de Djerba », in **IBLA,** 11è A., T XI, pp 17-36.

Frend W S, **1989**, "La Ghrîbâ, rendez-vous séculier sur l'île de Djerba", in **Kunst Kommunikation Kultur**, Verlag Peter Lang, Sonderdruk, pp 289-305.

Furstâï (Al-) al-Naffûsî, **1993**, **Al qîsmâ wa usûl al-'arâdhîn**, annotation Nacer M. S. et Mohamed Shaykh Balhaj, Imprimerie Dhamrî, Sultanat d'Oman.

Ganiage J., **1966**, « la population de la Tunisie vers 1860, essai d'évaluation d'après les registres fiscaux », in **Population**, 21 è Année, n° 5, (septembre- octobre), pp 857 -886.

Gharbi M. L., **2008**, « Les colporteurs : un réseau d'échange dans la Tunisie coloniale », in **Réseaux d'échange au Maghreb et en Méditerranée**, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat.

Gharib Rachid, **1977**, **Borj Ghazi Mustapha**, ASVD, oct, imprimerie du Sud, Medenine (tiré à part).

Goiten S. D., **1971-1978**, "A mediterranean society, the Jewish communities of the arab world as portrayted" in **The documents of the Cairo Geniza**, 3 Vol., Berkeley- Los Angeles-Londres.

Goitein S. D., **1978**, **A Mediterranean Socity**, volume III, The family, University of California Press.

Goitein S. D., **1983**, **A Mediterranean Socity**, volume IV, Daly Life, University of California Press.

Goldin L., **1986**, « Djerba à la période des Zirîdes », in **Actes du colloque sur l'histoire de Djerba (avril 1982)**, Tunis, Institut N. A. A., APSIJ., pp 35-44.

Hassen Mohamed, **1986**, **al-qabâil wa al-aryâf al-maghribiyâ fî al-'asr al-wasît**, Dar al-riyâh al-arba'a li al-nashr, Tunis (en arabe).

Hassen Mohamed, **1996**, « Dawrû jazirat jirbâ al-iqtisâdî bayna al-qarnayn al-khâmis wa al-tâsi' hijrî (XI-XV) », in **Colloque d'histoire Béchir Tlili, études sur l'histoire de Djerba, actes des quatre rencontres du colloque (1988, 1990, 1992, 1994)**, Tunis, Comité culturel de Djerba-Midoun, pp 59-70.

Heinich N., **1997, La sociologie de N Elias**, Paris, Ed. La Découverte.

Hénia Abdelhamid, **1980, le Ğrîd, ses rapports avec le Beylik de Tunis (1676- 1840)**, Publication de l'Université de Tunis, Tunis, p 73.

Henia A., **1997**, « Juifs et Chrétiens à Tunis à l'époque moderne : cantonnement dans des quartiers spécifiques et exclusion du droit d'appropriation », in **Actes du II congrès Intenational sur : Chrétiens et Musulmans à l'époque de la renaissance**, FT R SI, Zaghouan, mars, pp 165- 174.

Hénia Abdelhamid, **1999, Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne (XVI è – XIX è siècles)**, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, Tunis.

Hénia Abdelhamid, **2004**, « la gestion des *waqf khayri* en Tunisie à l'époque moderne du monopole privé au monopola public », in **Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée enjeux de société, enjeux de pouvoir**, coordonné par Randi Deguilhem et Abdelhamid Hénia, Fondation publique des awqaf du Koweït, Koweïet, pp285-320.

Hîlâtî (Al-) S., **1998, Rasâ'il al-Hîlâtî, chronique de l'île de Djerba**, annotation Mohamed Gouja, Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth, Liban.

Ibn Abî Dhiaf, **1989, Ithafu ahl al-zamân bî akhbâri mulûki tûnis wa 'ahdi al-amân**, 8 volume, al-Dâr al-Tunisiyyâ lî al-Nashr, Tunis.

Ibn al-Chamma', **1984, al-Adilla al-bayîna al-nûrâniyâ fî mafâkhir al-dawla al-hafsiyâ**, annotation T Maamouri, al-Dar al-Arabiya lil kitâb, Tunis.

Idrissi (Al-), **1866, Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrissi**, éd. Et trad. R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde.

Idrîsî (Al-), **1983, le Mağrib au 12 è siècle de l'hégire (6 è siècle après J. C.)**, texte établi et traduit en français d'après nuzhat al-mustaq par mahamad hadj- sadok, opu, Alger.

Jalloul N., **2003**, « les Juifs de Kairouan au Moyen-Age », in **Juifs et musulmans en Tunisie, fraternité et déchirements**, Somogy-Editions d'Art, Paris.

Jamoussi H., **1998-1999, Juifs et Chrétiens en Tunisie au XIX è siècle, essai d'une étude socio-culturelle des communautés non-musulmanes (1815-1881)**, Doctorat d'histoire, Université Tunis I.

Jamoussi H., **1999**, « Le légendaire dans l'histoire des Juifs de Tunisie : exemple de la hara de Tunis », in **Histoire communautaie, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie**, CPU, Tunis, pp 91-99.

Janhani H., **1986, *Dirâsatun fî al-târîkh al-iqtisâdî wa al-ijtimâ'î lil maghrîb al-islâmî***, Beyrouth, Dar al-gharb al- islâmî.

Joffo Joseph, **1979, La vieille dame de Djerba**, JCLattès, Paris.

Jomni M. H., **2008, Ma'lam wa dhâqira, madrasat sîdî Ibrahîm al- Jumnî**, STAG, Tunis.

Karamti Y., **2005, Sîdî Bû 'Alî « Sultân al-Jarîd »**, Centre de Publication Universitaire, Tunis.

Kerrou M., **1998**, (sous la direction de), **L'autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale, IRMC, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.**

Kerrou M., **2005**, « Jacque Berque et les villes de l'Islam », in **Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'Islam**, RMMM, n° 107 -108/ 109- 110, pp 483-499.

Lafi Nora, **2002, Une ville du Maghreb entre ancien régime et réformes ottomanes, genèse des institutions municipales à Tripoli de Barbarie (1795-1911)**, l'Harmattan.

Lancet-Miller Aviva, **1984 – 1985**, « Ethnologies des juifs d'Afrique du Nord en Israél », in **Cahiers de la Méditerranée** 29/ 30, déc. - juin.

Larguèche A., **1999,** « La communauté juive de Tunis à l'époque husseinite unité, contrastes et relations inter-communautaires », in **Histoire communautaie, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie**, CPU, Tunis, pp 165-180.

Larguèche A., **2002, Les ombres de la ville, pauvres, marginaux et minorités à Tunis (XVIII è et XIX è siècles)**, Centre de Publication Universitaire, Tunis,.

Larguèche A., **2003**, « Nasîm Shammâma : un caïd face à lui-même et face aux autres », in **Juifs et musulmans en Tunisie, fraternité et déchirements,** Somogy-Editions d'Art, Paris.

Larbi Snoussi Mohamed, **1996**, «'Usturat al-ghrîbâ wa yahûd jîrbâ ilâ al-harb al-'âlamiyyâ al-thâniyâ», in ***Etudes sur l'histoire de Djerba, actes des quatre rencontres du colloque d'histoire Béchir Tlili*** **(1988, 1990, 1992, 1994)**, Comité culturel de Djerba-Midoun,Tunis, pp 155-173.

Laris Kindynis, **2009, Du rivage des Syrtes aux îles du Drand Océan, Mémoires**, MC-Editions- Tunisie, Tunis,.

Laroui Abdallah, **1970, L'histoire de Maghreb, un essai de synthèse**, François Maspero, Paris.

Laurent-Chat, **s. d. Djerba**, Imprimerie africaine, Tunis.

Le Bohec Y., **1981**, «inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine», in **Antiquités africaines**, t17, pp 165- 207.

Le Goff J., **2004, Histoire et mémoire**, Gallimard, France.

Levy J., **1999**, « L'esprit des lieux », in **Le tournant géographique**. Penser l'espace pour lire le monde, Belin.

Lewicki T., **1975**, « al-Ibâdiyya », in **Encyclopédie de l'Islam**, T III, E.J.Brill – Editions G. P. Maisoneuve et Larose S. A., Leiden- Paris, pp 669- 682.

Lewis A. Coser, **1982, Les fonctions du conflit social**, PUF, Paris, p 7 et sv.

Lewis Bernard, **1986**, **Juifs en Terre d'Islam**, traduit de l'anglais par J. Carnaud et Calmann- Lévy, France.

M'ammar Ali Yahya, **s. d., al- Ibadhiyya fî mawkib al- târîkh, al-Ibadhiyyâ fî tûnis**, t3, Dar al-Thaqafâ, Beyrouth, Liban, p 214.

Mansouri M. T., **1996**, « Djerba et le monde méditerranéen au Moyen-âge », in **Etudes sur l'histoire de Djerba,** Comité culturel de Djerba-Midoin, Tunis,

Maqdîš Mahmud, **1988**, **Nuzhat al-anzâr fî 'aǧâ'ib at-tawârîḫ wa-l- 'aḫbâr**, édition critique par Zouari A. et Mahfoudh M., Beyrouth, Dar al-Gharb al-'Islami.

Martel André, **1965**, **Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie (1881- 1911)**, PUF, Paris IV.

Mebtoul Mohamed, **2004**, « Logiques des acteurs sociaux et système de santé en Algérie », in **Correspondances, Bulletin d'Information scientifique**, IRMC, n° 75, juin 2003, fév..

Memmi, A., **2006**, **Le Pharaon**, Cèrès Editions, Tunis.

Merimi Mohamed, **1990**, **Al-fiât al-ijtima'iyyâ fî jirbâ wa 'alâqatuhâ bî al-sultâ al-marqaziyyâ khilâla al-'asr al-hadîth**, CAR, Faculté LSHS de Tunis, ronéo.

Mérimi Mohamed, **1996**, « Majmû'ât al-jirbiyîn ach-chatât wa 'alâqatuhum bi mujtama'ât hawdh al-bahr al-'abyadh al mutawasit fi al 'asr al- hadîth », in **Etudes sur l'histoire de Djerba (collectif)**, Comité culturelle de Djerba-Midoun, Tunis.

Mérimi Mohamed, **2002-2**, « Mestaoua de Djerba », in **IBLA**, n° 190, 65 è année, pp 47-78.

Mérimi Mohamed, **2005**, **'Ibâdhiyyat jazîrat Jirba khilâla al-'asr al-hadîth**, Tunis, Sud Editions et FLAH de Mnouba.

Mérimi Mohamed, **2007**, « Les chroniques de Sulayman al-Hîlâtî et Mohamed Abou Ras et construction de deux mémoires discordantes relatives à l'île de Djerba », in **Ecritures de l'histoire du Maghreb, identité, mémoire et historiographie**, FLSH-Rabat, pp 39- 58.

Meyer P. A., **1986,** « Registres d'état civil juifs à Metz au XVIII è siècle », in **Annales de démographie historique**, D. H., Paris, n° 47.

Monchicourt Ch., **1914**, « L'expédition espagnole de 1560contre l'île de Djerba », in **Revue Tunisienne**, 21 è A., n° 103, p 14- 136-227-332-419.

Mrabit (El) R., 2002, **Corpus des mosquées de Djerba**, Tunis, Institut National du Patrimoine, (en arabe).

Monteil V., **1948**, **Les Juifs d'Ifran**, Hespéris, vol. 35, pp 151-162.

Motylinski A. de (éd.), **1905**, **Al 'aqîda populaire des Abadhïtes algériens**, Alger.

Nahum Henri, **2005**, « Les juifs de Smyrne : de l'enfermement à l'ouverture vers le monde », in **La Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, n 107- 110, pp 97-112.

Najjar Y., **2008**, « Aswâq jazîrat jirba : al-shabaqa wa al-mubadalât khilâla al-fitrâ al-hadîthâ », in **Réseaux d'échange au Maghreb et en Méditerranée**, coordination Benhadda A., El. Moudden A. Gharbi M L., U Mohamed V, Aghdal, Maroc.

Noureddine Ali, **1984**, « Le phénomène de l'usure et la recrudescence des pratiques usuraires au Sahel au début des années 1930 », in **Les Cahiers de Tunisie**, T 22, n° 129-130, 3-4 Trim.

Pinkerfeld J., **1957**, « Un témoignage du passé en voie de disparition: les synagogues de la région de Djerba », in **Cahiers de Byrsa**, Imprimerie nationale, Paris.

Qarâfî (El) Badreddine (1009H/ 1601), 2003, **Al-durar al-nafîsâ fî sha'nî al-kanâ'is**, annotation critique Hassen Hafidhî 'Alaoui, Rabat, Dar abî qarâqa..

Recensement général de la population de la Tunisie 1956, Imprimerie officielle, Tunis

Recueils de notes, articles et rapports anciens, Djerba, une île dans l'histoire, INAA, Tunis, 1982.

Recueil des textes législatifs et juridiques concernant les Israélites de Tunisie de 1857 à 1913, 1915, Imprimerie française, Tunis.

Rivault J., **1960**, « Broderies tunisiennes », in **Les Cahiers de Tunisie**, 1-2 è Trimestre, N° 29-30, Année 11 e.

Rivault J., **1963**, « La Grande Synagogue de Tunis », in **Les Cahiers de Tunisie**, 1-2 è Trimestre, N° 41-42, Année 9 e.

Saadaoui Ahmed, **1999**, «Les synagogues de Tunisie : recherches architecturales », in ***Histoire communautaire, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie*, actes du colloque de Tunis, 25-26-27 février 1998 à la Faculté de la Manouba**, Centre de Publication Universitaire, Tunis, pp 181-197.

Saadoun Haïm, **2007**, « Les relations entre la Tunisie et la Terre d'Israël au XIX e siècle », in **Entre Orient et Occident Juifs et Musulmans en Tunisie**, coordination de Cohen-Tannoudji D., Editions de l'éclat, Paris, pp 320- 332.

Sadwikshî (Al-) Ab., **s. d., Risâlatun fî salât al-jumu'a**, manuscrit conservé à la bibliothèque privée de Ben Ya'koub à Djerba.

Sebag P., **1959**,

a) L'évolution d'un ghetto Nord- Africain, la hara de Tunis, avec la collaboration de Robert Attal, Presses universitaires de France, Paris VI.

b) « Les Juifs de Tunisie au XIX è siècle d'après J.-J. Benjamin II », in ***Les Cahiers de Tunisie***, n 28, 7 è année, 4 è trimestre, pp 489- 510.

Sebag P, **2003, Tunis au XVII è siècle, une cité barbaresque du temps de la course**, l'Harmattan, Paris.

Sebag P., **1967,** « la famille israélite en Tunisie au XIX è siècle », in **Revue Tunisienne des Sciences Sociales**, CERES, 4 è Année, octobre, n° 11.

Sebti A, **2008**, « As'ilâ hawla târîkh al-tawâsul », in **Réseaux d'échange au Maghreb et en Méditerranée**, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat, pp 155-165.

Sed-Rajna Gabriel, **2000**, ***l'ABCdiaire du judaïsme***, Paris, Flammarion.

Seghir ben Youssef M., **s d, Chronique tunisienne**, traduction V. Serres et M. Lasram, éd. Bouslama, Tunis, 2 éd., p 176 et sv.

Servonnet J. et Lafitte F., **2000, Le golfe de Gabès en Tunisie en 1888**, EcosuD, Espagne.

Shinar Pessah, **1982**, « réflexions sur la symbiose judéo-ibadhite en Afrique du Nord », in **Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb**, édité par Michel Abitbol, Institut Ben- Zvi, Jérusalem, pp 81- 114.1982.

Slousch N., **1909**, **Du voyage d'études en Afrique**, Paris.

Soumille P., **1981**, « le catholicisme des Européens de l'île de Djerba (Tunisie) dans les années 1840 à 1880 », in ***Iles de Méditerranée, actes de la table ronde du groupement scientifique sciences humaines sur l'aire méditerranéenne***- Cahier n° 4, Aix-en-Provence, octobre, CNRS, pp 31-38.

Soumille P., **2001**, « les communautés méditerranéennes de Tunisie », in **La Diaspora sfaxienne**, n° 5, juin, pp 1- 130.

Stablo René, **1941, Les Djerbiens, une communauté arabo-berbère dans une île de l'Afrique française**, SAPI, Tunis.

Stéphane Dufois, **2003, Les diasporas**, collection Que sais-je ? PUF.

Taïeb-Carlen S., **2000, les Juifs d'Afrique du Nord de Didon à De Gaulle**, Saint-Maur, éd. Sépia.

Taïeb J., **2000, Sociétés juives du Maghreb moderne (1500-1900) : un monde en mouvement**, Paris, Maisonneuve.

Taïeb J., **2003,** « Réalité et perception de la condition juive en Tunisie (1705- 1857), un modèle maghrébin ? » in **Juifs et musulmans en Tunisie, fraternité et déchirements**, Somogy-Editions d'Art, Paris.

Tijani (Al-), **1981, Rihlat al-Tîjânî**, Tunis, al-Dar al-Arabiyya lil Kitâb.

Talbi M., 1982, **Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation médiévale**, IORT, Tunis.

Timoumi Hédi, **1981, Al-nashât al-suhyûnî bî tûnis bayna 1897 wa 1948**, Maison Mohamed Ali Hémi, Sfax.

Tissot Charles, **1982,** « Géographie comparée de la province romaine d'Afrique (1884) », in **Recueil Djerba, une île méditerranéenne**, INAA, Tunis, pp 15-24.

Tlatli S.E., **1942, Djerba et les Djerbiens, monographie régionale**, *Imprimerie J. Aloccio, Tunis.*

Tlatli S.E., **1967**, ***Djerba, l'île des Lotophages***, Tunis, Cérès Productions.

Tlatli S.E., **1975**, « évolution du peuplement et de l'habitat djerbiens », in **Séminaire pour la sauvegarde de l'architecture et de l'environnement de Djerba (23 – 26 janvier)**, publication de l'Association de sauvegarde de Djerba, Imprimerie Al-Asria, Tunis, s. d.

Tobji Inas, **2006-2007, Shatât ahl jirba fî madînat tûnis khilâla al-'asr al-hadîth**, majester, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, ronéo.

Umm Hnina T., **1964, Le pèlerinage de la Ghriba à Djerba**, s. l. e, à compte d'auteur.

Valensi L., **1969**, « Calamités démographiques en Tunisie et en Méditerranée orientale aux XVIII e et XIX e siècles », in **Annales ESC**, n° 6, novembre décembre, pp 1540-1556.

Valensi L., **1999**, « Une histoire des juifs de Tunisie est-elle nécessaire ? Est-elle possible ? », in **Histoire communautaire, histoire plurielle, la communauté juive de Tunisie, actes du colloque de Tunis organisé les 25-26-27 février 1998 à la Faculté de la Manouba**, Centre de Publication Universitaire, Tunis.

Valensi L., **1983**, « Le fait divers, temoin des tensions sociales : Djerba, 1892 », in **AESC**, n° 4, juillet –août, pp 884 – 910.

Valensi L. et Udovitch A. L., **1980**, « Communautés juives en pays d'Islam: identité et communication à Djerba », in **Annales**, 35 è Année, n° 3-4, mai-aout, p 774.

Valensi L. et Udovitch A. L., **1982**, « Etre juif à Djerba », in **Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb**, *édité par Michel Abitbol*, Institut Ben-Zvi et l'Université hébraïque de Jérusalem, pp 199-225.

Valensi L. et Udovitch A.L., **1991**, ***Juifs en terre d'Islam***, Paris, éditions des Archives Contemporaines.

Valensi et Udovitch, **1999**, « C'est hier », in J Peréz, **Les juifs de Djerba**, Simpalt éditions, mai.

Valérian D., **2006,** « L'expansion européenne médiévale vue par l'historiographie maghrébine comtemporaine », in **Savoirs historiques au Maghreb constructions et usages**, coordination Bargaoui S. et Remaoun H., CERES, Tunis.

Warthilanî (Al-) al-Hucine, **1974**, **Nuzhat al-andhâr fî fadhli 'ilm al-târîkh wa al-akhbâr al-mashhûr bi al-rihla al-warthilâniyâ**, 2 éd., Dar al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, Liban.

Yâs (Al-) Hcine Ahmed, **1996**, **Al-abadhiyyâ fî al- Maghrîb al-'arabî**, Maktabat al-Dhâmrî, Mascate.

Zaghloul Abd al Majid S., **1979**, « Hâmish 'alâ masâdir târîkh al-ibâdhiyyâ fî al-maghrîb : dirâsâ lî kitâb al- sîyar », in *Actes du premier congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb*, 2t, t1, TUNIS, CERES.

Zaoui **A., 1950**, « Djerba ou l'une des plus anciennes communautés juives de la diaspora», in **Revue de la pensée juive**, n° 5, octobre, pp 129-136.

Zwi Werblowsky R. J., **1984-85**, « Jérusalem dans la conscience juive, chrétienne et musulmane », in **Cahiers de la Méditerranée 29/30**, décembre, juin, Université de Nice, pp 189-205.

TABLE DES GRAPHIQUES ET CARTES

GRAPHIQUES

Graphique de la perception des Ibadhites wahbite-s de la population insulaire de Djerba pendant les périodes médiévale et moderne

Graphique de sûq jirba ou al-sûq al-kabîr pendant les périodes médiévale et moderne

CARTES

Carte de l'évolution du peuplement juif à Djerba

Carte de la répartition des communautés ethnico-religieuses insulaires à Djerba pendant les périodes médiévale et moderne

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Evolution des populations musulmane et juive à Djerba

Tableau 2 : Evolution de la population des communautés juives à Djerba

INDEX GENERAL

A

Abrân 82
Afrique du Nord 2, 11, 20, 24, 52, 59-60, 137, 153, 156-160, 162-166, 168, 183, 188, 218, 220, 223, 227
Aghlabides, 54
ahl jirba 25-27, 38, 75, 90, 228
Ahmed Saadaoui 40, 180
akhmâs 68, 71, 140, 143, 145
'Akkârâ 142
Al-'A'râdh 93
al-'ashrâf 71
al-barâ'a 76, 186
Alexandrie 44, 84-85
al fûl 99
al-iqlîm 78
al-Jâma' al-kabîr 42
Allah 59
Allemands 31
al-majâlis al-'ilmiyyâ 42
al-majbâ 100
Almohades 45-46, 53-54, 59-61
al-nasâra 72
al-qallâlîn 99
al-qantriyâ 99
al-Riyâdh 35, 97
al-sâgâ 98-99, 149
al-sûq 27, 30, 58, 78, 81, 87-88, 98, 101-102, 121-125, 127, 129, 145, 230, 241
al-Swânî 97
al wabâ' al-jârif 29
al-wilâya 76
'âmma 75, 137
Anatolie 87
'Annaba 165
Arabes 45, 63, 68, 88, 97, 123, 127, 139-140, 142, 152, 171, 174, 196
Archives nationales de Tunisie 23, 31, 216
'ardh 'unwâ 53
Ariana 165
'arsh al-jwâma' 142
'A'shâsh 62, 139-140
Awlâd Abû Miswir 42
awlâd al-zawâya 71
'azzâba 12, 17, 27, 47, 57, 59, 61-64, 66, 75-77, 79, 81-82, 88, 100, 102, 115, 118, 133
'Azzâba 8, 15, 17, 21-22, 38-39, 55, 60-61, 71, 132-133

B

Babylone 51
Bahûsiyya 166
Banî Dîghet 36
Banû Khurasân 61
baraka 42, 140
Barbarie 44-45, 223
Bassora 42
Ben Gardane 154
Bengazi 83
Berbères 45, 52, 61, 166
beys 17, 27, 76, 137, 173
Bible 44-45
Bimah 168
Bin Jlûd 70
Biskra 165
blad al-yahûd 65
Bône 83, 165
Bougie 41, 124
bulakbâshî 132
Burj 20, 139
bûrj al- kabîr 91
buyût 118

C

Cadhi 90
caïd 15, 26, 71-72, 92, 99, 122, 126, 136-137, 139-141, 143, 145, 153, 155, 176, 181, 187, 196, 223
Caïdat 14-15, 29, 62, 77, 130, 132, 144, 146, 153-154, 156, 181, 183, 185
Caire 20, 35, 53, 83, 85
Cap Bon 83
Carthage 51, 54, 221
Challeg 125
chrétiens 25, 40, 45-46, 52, 55, 58, 62, 67-68, 72, 79, 82, 87, 89, 97, 133, 166, 178, 222-223
Cordou 46

D

dayyanim 46
Deged 28
deys 17, 64, 75, 173
dhimma 40, 70, 77, 141
dhimmi 12, 17-18, 21-22, 26-27, 31, 38, 43, 47, 57, 59, 61, 65-66, 69-70, 76-77, 86, 89, 104, 106, 119, 134, 136-137, 139, 142, 146, 150, 173, 182, 188
diaspora 41, 47-48, 51, 55, 74-75, 78-79, 82-85, 113, 119, 127, 131, 144, 151-152, 154-157, 159-160, 163-164, 170, 184, 217, 219, 227, 229, 241
Dîghet 13, 18, 21-22, 24, 30, 35-41, 43, 47-48, 65-66, 76, 78, 80-82, 88, 93-94, 96, 102-103, 108, 110, 112-113
Dighet 9, 13, 18, 22, 35-37, 57, 70, 89, 101, 105, 111, 116-119, 132, 138, 146, 157, 167, 175-176, 180, 241
Dîghtî 13, 18, 22-23, 35, 37-44, 47-49, 56-57, 61, 66, 70, 72-74, 76-82, 84, 88, 102, 107-108, 110-116, 119
Dimyât 53
Disirt 165
Dîwân 25
diyya 137
Djerba 1-2, 7-9, 11-15, 17-189, 193-200, 216-230, 239-241
droit de shaykhat 25

E

Egypte 45, 53-54, 60, 83-85
El Kantara 35, 97
Eretz-Israël 160-161
erouv 103
esclaves noirs 57, 66
Espagne 45, 54, 60-61, 109, 217, 222, 227
Espagnols 95, 109

F

faqîh 92, 132, 137
fatâwa 71
Fatimides 54
fatwâ 22, 72, 90
fellah 74
Fès 54
Fostat 45
France 31, 99, 163, 199, 218, 224, 226
Fustât 83

G

Gabès 41, 92, 142, 155, 227
Gallâla 78, 128
Gâr Majmâj 38, 42
Gash'ayîn 132
Geniza 20, 41, 53-54, 83-85, 156, 159, 221
ghaba 57, 72-74, 77-78, 81-82, 95, 101-102, 120-122, 127, 129, 241
Ghardaïa 81
Ghâzî Mustafa 139
Ghriba 2, 8, 15, 20, 36-37, 49-50, 53, 56, 103, 111-112, 114-120, 131, 138, 140, 154, 164-184, 188-189, 196, 199, 228, 230
ghurabâ 13, 17-18, 40, 42-43, 58, 62-63, 66-68, 71, 82, 87, 89-92, 97, 105, 108, 121, 140, 146, 170, 173, 186
Giudei 95
goyim 139, 174
grâna 109
Grande Bretagne 142-143
Guellala 128

H

Hafsides 11, 54, 90, 219
Hammâdides 45
hanafi 137
Hanéfites 57, 62, 114, 129, 152
hara 8-9, 11, 13-15, 18, 20-21, 23-24, 26, 28-30, 32, 35-36, 39, 41, 48, 57, 65, 73, 75, 81, 84, 86-88, 93-110, 112-129, 131-132, 134, 138, 141-144, 146-152, 154-155, 157, 159-160, 163-165, 167-168, 172-173, 175-179, 181-182, 185-188, 194, 197, 223, 226, 230, 241
Haribus 36
hassâr 91, 139
Hébreux 51
hékhal 168
Henchir al-ghûla 36
Hilâliens 45
Hmârna 126
Houmt Souk 13, 23, 30-31, 35-36, 58-59, 73, 95, 97-100, 106, 121, 124, 141, 143-150, 161, 173, 189, 216, 230
hûma 17, 36, 78, 81
hûmit Tâwrit 75
Husseinites 67, 160

I

i'âna 28
Ibadhites 11, 13-14, 18, 20-22, 26-27, 29, 36, 38, 40, 42-43, 45, 47, 55-68, 70-77, 79-80, 83-91, 93, 96, 100, 102, 106, 108, 113, 115-116, 118, 120-123, 127-129, 133-136, 140, 144, 153, 156, 170, 185-187, 220, 230
ibadhiya 38
Ifriqiyâ 71
ihsân 122
'îlm 29, 42, 63, 66, 72, 102, 152
'ilm 42, 229
Iraq 42
Islam 11-12, 26, 38, 52-53, 60, 66, 68, 72, 110, 117, 178, 185-187, 223-224, 228
Ismaélites 44-45
Israélites 30, 117, 141, 150, 176, 180, 197, 226
Istanbul 70, 78, 102, 136
Italie 31, 60
Italiens 31, 109
Ithaf 78

J

Jabal Naffûsa 29, 55, 61, 70-71, 80, 133, 165
jamâ'a 92, 132-133
« jâma' al-ghurabâ 13
jâma' al-ghurabâ 87, 93, 96
Jérusalem 48, 51, 54, 111-113, 116-118, 120, 158-159, 162, 168, 170, 196, 218, 227-229
jîld al- mâ'iz 99
jizyâ 23, 25-26, 60, 79
jizya 25-26, 38
jizyat yahûd jirba 27, 72, 147, 173
judaïsme 39-41, 44-45, 48, 51-53, 84, 88, 107, 109-110, 112, 120, 129, 144, 146, 156, 158-159, 163, 170-171, 174, 180, 183, 185, 227
Juifs 1, 11-15, 17-31, 35, 38-41, 43, 45-56, 58-63, 65-73, 75-77, 79-89, 94, 96-100, 102-116, 118-122, 124-129, 131-132, 134-141, 144, 146-148, 150-169, 171-172, 174-189, 196, 217-218, 220, 222-228, 241

K

kahal 141
Kairouan 28, 41, 60-61, 83, 157, 222
Karaïsme 45
Karaïtes 44-45
Kef 165-166, 217
khabar 53
« kharijite 12
khâssâ 75
khayri 76, 222
Kohanim 75-76, 116-118, 152
kurughli 137

L

Lag Ba'omer 171
lazzâm 23, 98, 142, 148, 176
lazzâm 72, 176
Libye 154, 158, 161, 170, 175
Livourne 99, 109, 162

M

Maghreb 8, 41, 45, 50, 55, 58, 62, 120, 124, 161, 188, 218, 220-221, 223-225, 227-229
Mahdia 41, 83
mahsûlâts 98
makhzen 14, 21, 24-25, 36, 63, 71, 88, 102, 106, 122-123, 126, 129-136, 138-139, 145-148, 151, 153, 176, 187-189
malékisme 36, 90, 188
Malékites 14-15, 26-27, 57, 62, 65-68, 74, 87-93, 96, 102, 105, 114, 120, 123-124, 128-129, 134-136, 140, 144, 152, 185
M'anin 165
masjîd 37, 40, 42, 63, 89-90, 93, 101, 132
masjid 67, 89, 93
masjid al-Kabîr 145
masjid al-Qusbiyîn 145
masjîd Banî Lâkîn 145
masjid Barzîn 90-91
masjid Madrâjin 145
masjid Wâd Zbîb 145
mastâwa 26-27, 38, 62-64, 66, 68, 71, 82, 90, 93, 102, 136, 140, 185
matâlib 25-26, 147
matâlib jirba 72
Médenine 154
Mednine 125
Mélassine 65
Meninx 20, 36

menzels 18, 73, 79
milk 115
Minyâwî 93
Miqra 45
mkhâznî 137
Monastir 17, 28
Mouradites 67, 152
Mozabites 40, 73, 80-81, 133-134
mukhalifûn 67
murâbit 137
Mustfa Bîn Brahim 142
Musulmans 12, 20, 29-30, 32, 39-40, 45-46, 59, 65, 67, 69, 79, 82, 87, 89, 99, 107, 109, 119, 141, 167, 171, 175-176, 180, 183, 222, 226
mu'tazilites 45
Mzab 32, 40, 68, 70, 72, 74, 79, 81

N

Nafzawâ 124-125
Nefta 59
Normands 45

O

Ottomans 11, 26, 43, 54, 67, 87, 95
Ouerghemma 126
Ouled Debbab 126
Ourghimmâ 142

P

Pachalik 70
Palerme 80
Palestine 45, 48, 60, 112, 158, 161, 168, 186, 197
Pariente 31, 99, 150, 161, 198, 239
pasha 17, 21, 132-133, 139, 141-142, 145, 148, 152, 173, 180, 182
péninsule ibérique 20, 110, 120
Phéniciens 51

Q

qati' 138
qîsm 36

R

rabbins 46, 50, 100, 108, 149-150, 152-155, 157-158, 162, 166, 171
ra'iya 138
rawâtib 122
Romains 54
Rome 56, 80
rwâtbiya-s 123
Sahel 83, 126, 225
sawâq 128
séfaradim 85
Séville 109
Sfax 28, 126, 141-142, 154-157, 227
sharîf 137
shaykh 15, 21, 25, 29, 36, 42-43, 59, 63-64, 70-72, 81, 89, 91-93, 101-102, 115, 132-134, 136-137, 143, 145, 148, 155, 176, 179, 186-187, 221, 240
shaykhat 13-15, 17, 25-26, 29, 38-39, 62-64, 66-75, 77, 79, 105, 113-115, 119-120, 127-128, 130-131, 136, 140, 145-146, 152, 156, 159-160, 167, 181, 183, 186-187
Sheba 39
Sicile 60, 80, 83
Sidwîkech 82
Smûmni 70
Smyrne 153, 225
Sousse 28-29, 41, 155, 157
sûghiyâ 121
Sunna 60
sûq 13, 15, 39, 57-58, 73, 76, 78, 81-82, 89, 91-92, 96-100, 104-105, 108, 121, 124, 143, 149-150, 178-179
sûq jirba 42, 82, 87, 91, 93-98, 101-102, 105-106, 114, 121-122, 124-127, 129, 142, 145-146, 230

T

tâba' al-milq 99
Taghdîmis 37
Tahart 55, 62
Tajdâyit 29, 132
Talmud 44, 46, 59, 61
Talmud de Babylone 56
Tataouine 125, 155, 157
tawrît 9, 13, 18, 30, 37, 42, 65-67, 87-89, 91, 93-101, 105-106, 108, 121, 125, 142-143, 186, 241
Thebal 168
touansâ 109
Tripoli 17, 25, 29, 35, 55, 59, 64, 70, 75, 83, 91-92, 102, 132, 139, 141, 146, 163, 173, 181-182, 198, 223
Tunis 1-2, 7, 15, 17, 28-29, 31, 35, 43-46, 61, 63, 65, 69-70, 75, 102-103, 105, 109-110, 112, 127, 132-133, 136, 141-142, 144-145, 149-151, 154-155, 157-158, 162-163, 165, 174, 176, 181-182, 186-188, 197, 199, 216-229
Tunisie 7-8, 23-24, 28-31, 35, 41, 81, 99, 109-110, 112, 123, 137, 139, 148, 157, 160-164, 170, 193, 197, 217-228
Turcs hanéfites 91
Turquie 26
Tûzîn 90

U

'ulamâ 22, 42, 72, 75, 133, 216
usure 73-75, 225

V

Venise 84, 220

W

wâd amghâr 143
Wahbiya 26-27, 38, 128
Wâligh 37, 179
waqf 63, 123, 178, 222
Watan 17

Y

Yahûd jirba 26
Yashivat Hokohamin 39

Z

Zadaïca 95
Zarzis 154
Zerbi 41, 44-48
Zirides 45
zwâwi 137

Index des noms de personnes et de familles

A

Aâzara Essoufir 117, 238
Abî al- 'abbâs Ahmad al-Minnî92, 238
Abî 'Ubayda42, 238
Abraham44, 47, 54, 128, 149, 238
Abraham b. Ezra54, 238
Abraham Cohen149, 238
Abû 'Amr 'Uthmân90, 238
Abû Faraj al-jirbi83, 238
Abû Fâris 'Abd al-'Azîz96, 186, 238
Abû Fâris 'Abd al- 'Azîz90, 238
Abû Miswir al-Yahrâsnî42, 63, 238
'Abû Miswir al- Yahrâsni89, 238
Abû Zîd101, 238
A. Chouraqui 12, 238
Ahmad Bey128, 238
Aïdan126, 155, 238
Ali bin Thâbit25, 238
Ali Burghul141, 238
Ali Pacha26, 78, 181, 238
'Ali Pacha Bey78, 238
'Ali Pasha132-133, 145
Alphonse V d'Aragon90, 238
A. L. Udovitch8, 44, 78, 185, 238
'Amar bin Slîmân al-Bjawî124, 238
'Ammî Sa'îd81, 238
'Amur bin Mûsâ bin Jlûd25, 238
'Amur La'yâyda147, 238
A. Udovitch11, 44, 238
Azria126, 155-156, 171, 238

B

Benattar117, 175, 198, 218, 238
Ben Rjeb Ridha51, 238
Berrebî126, 238

C

Cazès D.41, 219, 238
Ch. Monchicourt95, 238
Christian Ferdinand Ewald23, 28-29, 180, 238
Cyrus117, 238

D

David78, 148, 171, 219, 238
David ben Moushi Trabelsî148, 238
Dawîd Bîrs100, 238
Dâwûd51, 238
Donio20, 39, 104, 170, 176, 220, 238
Durkheim172, 238

E

Eliahou Kabla149, 238
Elie Donio104, 238
Etienne Flandin175, 238

F

F. Allouche20, 137-138, 140, 196, 238
F. Lafitte145-146, 238
Frédéric II de Hohenstaufen80, 238

G

Gabriel bin Ibrahim Cohen155, 238
Giacomo Pariente99, 198
Giuseppe Pariente99
Goeiten47, 238

H

Habib Jamoussi24, 110, 238
Habib Jinhani80, 238
Haïm Saadoun137, 161, 238
Hammouda Pasha21, 152, 182
Hammûda Pasha142, 181
Hayîm bîn Abraham al- Mûdî128, 238
Hmîda bîn 'Ayyâd141, 239
Hmîda Bin 'Ayyâd182, 239
Hussein Bey92, 239

I

Ibn Nâjî90, 239
Ibrahîm al-Jumni67, 93, 239
Ibrahîm Jumnî27, 239
Idriss55, 239
Itshaq Haddad162, 239

J

Jacques Taïeb51, 239
Ja'far bin Khidhr26, 239
Jallûli126, 239
jâma' al-Shaykh89, 91, 179
jâma' lîmis179, 239
Jamoussi Habib51, 110, 239
J Dakhlia135, 239
Jean-Pierre Allal53, 239
Jean- Pierre Allali151, 239
J. Ganiage28-29, 239
J J Benjamin23, 29, 171, 239
J. Servonnet145-146, 239
J. Taïeb165, 182, 239
Juda51, 239
Judée56, 239

K

Khamous ben Zbouloun Cohen178, 239
Khayât126, 239

L

Laurent-Chat36, 224, 239
Lévy117, 224, 239
Liyaho Bourjil155, 239
L. Valensi8, 11, 44-45, 56, 78, 103, 119, 150, 239

M

Maïmon53, 239
M'kikès ben Maatouk Haddad178, 239
M. L. Gharbi125, 239
MM Ebba ben Alilech Cohen178, 239
M Natan ben Aron Cohen 178, 239
Mohamed Abou Ras19-21, 23, 29, 36, 78, 91, 95-97, 152, 182, 225, 239
Mohamed al-Arbi Snoussi51, 239
Mohamed Hédi Chérif26, 239
Mohamed Mebtoul146, 239
Moïz Maimonide53, 239
Moushi Trabelsi178, 239
Moussa Soufîr148, 239
M Sahlins110, 239
Muhammad al- Bakkûsh128, 239
Muhammad al-Mas'abi133, 239-240
Muhammad bîn Mahmûd133, 239

N

Nabuchodonosor50-51, 116, 168, 239
Nahhâs Dânî100, 239
N. Elias77, 136, 239

P

Pariente31, 99, 150, 161, 198, 235, 239

Paul Sebag95, 103-105, 151, 165, 239
Pessah Shinar13, 40, 47, 80-81, 239
Peyrouton150, 239
Pinkerfeld J.51, 225, 239

Q

Qacim 'Adhdhûm90, 239
Qâsim bîn 'Ayyâd133, 240

R

Rabbi Moshe Aydan173, 240
Rabbi Shm'un171, 240
Rahîm Ahghîr100, 240
R. Brunschvig90, 240
Rebbi Nessim150, 240
Rebbi Sacy149, 240
Richard Wood142, 240
Ridha Ben Rjeb24, 240
Robert47, 158, 162, 196, 217-218, 226, 240
R Stablo128, 240
Sa'îd bîn 'Abdarrahmân al-Yûnsî132
Sa'îd Bin jlûd132, 240
Sa'îd bin jlûd145, 240
Sa'îd bin Ta'ârît42, 240
Saladin46, 240
Sâlah al-Smûmni89, 240
Sâlah bîn Sâlah al-Qusbî128, 240
Salâmâ bin yûsif al-Jnâwnî71, 240
Salem Ben Yakoub20-21, 36, 240
Salomon37, 50, 116-117, 168, 240
Sarah Taïeb-Carlen60, 80, 240
Sayyda Manoubiya112, 240
S. D. Goitein53, 240
S. E. Tlatli52, 240
Shalûm Birs100, 240
shaykh15, 21, 25, 29, 36, 42-43, 59, 63-64, 70-72, 81, 89, 91-93, 101-102, 115, 132-134, 136-137, 143, 145, 148, 155, 177, 179, 186, 188, 221, 235, 240
Shlomo Sarûr85, 240
Sîdi 'Abderrahman bin Ya'lâ176, 240
Sîdî Ahmad al- Minnî92, 240
Sidi Bou 'Alî59, 240
Sîdî Brahîm al-Châri f42, 240
Sîdî Ibrâhîm al-Jumnî42, 240
Sîmah Cohen100, 240
Slah-Eddine Tlatli55, 240
Slousch N.51, 169, 227, 240
Smûmnî101, 133, 145, 240
Stéphane Dufoix151, 156, 240
Sulayman al-Hîlâtî152, 225, 240
Sulaymân al-Hîlâtî20, 25, 38-39, 62-64, 67, 74, 82, 91, 97, 101, 121, 145, 240

T

T. U. Hnina37, 111, 240

V

Victor Fleury73, 240

W

W S Freund52, 168, 240

Y

Ya'tîg Madâr100, 240
Youssef Ben Sassi37, 240
Yucif Birs100, 240
Yucif Haddâd100, 240
Yûsif bîn Muhammad al-Mas'abi133, 240
Yûsuf Ibn Tashfîn60, 240

Z

Zablûn Cohen100, 240
Zaoui A.51, 229, 240

Table des matières

Système de translitération de l'alphabet adopté 6
Préface 7
Introduction générale 11

De la symbiose judéo-ibadhite 17

1. Questions préliminaires 19
1. 2 Problème de sources et éléments d'une histoire juive 19
2. 2 La démographie juive insulaire 24
3. Dightî-s : espace et temps 35
a-) Dighet, identité d'un espace juif 35
b-) L'histoire de l'installation des *Dightî-s* à Djerba 49
2. Les Dightî-s et le milieu ibadhite 61
a-) Place des Dightî-s dans le milieu insulaire 61
b-) De la tradition idadhite et les Dhightî-s 69
4. Dighti-s et économie de la « Ghaba » 77

Le milieu judéo- malékite, un second binôme 87

1. Origine et évolution d'un milieu malékite 88
2. Hara Kébira et son lien organique avec Humit Tawrît 94
a-) liens Hara Kébira/ Hûmît Tawrît 94
b-) Hara Kébira : singularité ou reproduction du « même » ? 101
3. Une identité face à une autre 107
a-) La première légende 111
b-) La deuxième légende 114
c-) La troisième légende 116
4. Hara Kébira et économie de « al-sûq » 121

D'un local insulaire à une échelle diasporique 131

1. Fin de la tradition judéo-ibadhite 132
a-) Dighti-s sans Azzâba-s 132
b-) Juifs, crises et violences 136
2. Doubles communautés juives, communauté juive double 144
3. Le Jeux de la « diaspora » 151
a-) Recours à une échelle de « diaspora » 152
b-) Une autre échelle de la diaspora 159
4. La « Ghrîba » : un haut lieu de pèlerinage 164
Conclusion générale 184
Annexes 191

Bibliographie 206
Table des tableaux 219
Table des cartes, et graphiques 219
Index general 220
Index des noms de personnes et de familles 226