

Agrégation

COMMUNAUTÉS ET MOBILITÉS EN MÉDITERRANÉE

DE LA FIN XV^e AU MILIEU
DU XVIII^e SIÈCLE



Sous la direction de **Eleonora Canepari**



CHAPITRE 1

LES DIASPORAS : DÉFINITIONS, VARIATIONS ET LIMITES D'UN MODÈLE

David Do Paço

L'histoire de la Méditerranée moderne est celle de la mobilité, de la fluidité, des déplacements volontaires ou forcés qui soutiennent ou mettent en cause la souveraineté des maisons régnautes, des institutions religieuses et des empires. C'est l'histoire d'une société qui s'adapte et résiste aux changements politiques et religieux. Ces dynamiques, amplifiées après les chutes de Constantinople en 1453 et de Grenade en 1492, trouveraient leur résolution au milieu du XVIII^e siècle avec la fixation de minorités religieuses faites d'entrepreneurs ou de réfugiés, l'obtention de statuts les contrôlant tout autant que garantissant leur existence et la multiplication des communautés légalement reconnues. Structurées en communautés ethno-confessionnelles diverses, asymétriques et connectées, les diasporas sont associées au gouvernement d'une ville, d'un royaume ou d'un empire, et à la gouvernance des circulations en Méditerranée¹.

Toutefois, la définition de la notion de diaspora fait l'objet d'un débat qui reflète le souci des historiens de comprendre comment un groupe d'individus dispersés et souvent mobiles parvient à conserver, construire ou reconstruire un lien entre ses membres sur la base de la reconnaissance mutuelle d'appartenir à une même communauté linguistique, culturelle ou ethno-confessionnelle. La diaspora peut se constituer à la suite d'un départ forcé ou de l'apparition d'opportunités économiques. Elle est constituée d'une constellation de communautés locales aux statuts légaux différents. Ses membres connaissent des conditions de vie pouvant aller de la ségrégation socio-spatiale à l'inclusion totale, et ses conditions varient avec le temps. La diaspora représente un espace relationnel dynamique qui structure la circulation des personnes, des biens, des informations et des savoirs propres aux communautés qui la composent. Elle peut être plurilinguistique, pluriconfessionnelle et multiculturelle et se maintenir sur plusieurs générations. L'appartenance à la diaspora est rarement exclusive, primordiale ou dominante au sein de la diversité des appartenances qui font les sociétés de la Méditerranée moderne².

1. Calafat, 2011; Curtin, 1984; Trivellato, 2016; Grenet, 2016.

2. Dufoix, 2011; Monge et Muchnik, 2019.

Enfin, étudier l'histoire des diasporas non du point de vue des États mais de celui des acteurs invite à formuler l'hypothèse que l'espace méditerranéen moderne constitue une société intégrée, malgré sa division entre les empires et entre les mondes chrétiens et musulmans.

■ I – DIASPORAS : UNE DÉFINITION EN DÉBAT

La notion de diaspora varie en fonction de l'usage analytique ou descriptif qu'en font les historiens. Néanmoins, plusieurs éléments de sa définition font consensus. La diaspora se définit par un départ forcé, le maintien d'un lien communautaire malgré la dispersion et l'entretien de la mémoire ou de l'espoir du retour sur une terre d'origine constamment réinventée.

A. LE DÉPART FORCÉ

Dans la *Septante*, la notion de diaspora fait référence à la volonté divine de disperser et de rassembler les hommes à travers le monde. Elle désigne l'appartenance à une communauté de foi composée d'individus et de groupes vivant dans des territoires différents. C'est la Réforme et les persécutions menées par les autorités catholiques, luthériennes et réformés qui ont progressivement associé la notion de diaspora à l'idée d'un départ forcé¹.

Si le départ des savants orthodoxes après la conquête ottomane de l'Empire byzantin est volontaire, celui des juifs et des musulmans des royaumes de Castille et d'Aragon est violemment contraint. Il se réalise en plusieurs étapes. La guerre de Grenade (1482-1492) a montré une première tentative de la part des Rois catholiques de conserver des minorités juives sous la forme de communauté socio-spatialement ségréguées, comme après la prise de Málaga en 1487. Puis, dans un second temps, l'effondrement du Califat de Grenade permet à Isabelle I^{ère} de Castille d'imposer la conversion aux juifs et aux musulmans restés sur les territoires conquis (1492 et 1496-1497). Les royaumes de Castille et d'Aragon subsistent pendant plusieurs décennies sur la fiction de sociétés chrétiennes basées sur des lois de « pureté de sang » qui contraignent au départ les chrétiens ayant des ascendants juifs ou musulmans, réels ou supposés².

Il faut également souligner une progressivité territoriale dans l'expulsion des convertis. Si les morisques sont chassés de la péninsule ibérique (1609-1614), dans un premier temps ils ne le sont pas des territoires gouvernés par les couronnes d'Aragon et de Castille. Les présides aragonais au Maghreb, le royaume de Naples où dans des Pays Bas espagnols jusqu'en 1648 accueillent les réfugiés. Ce n'est que dans un second temps

1. Dufoix, 2011.

2. Garcia-Arenal et Wieggers, 2014; Garcia-Arenal, 2003; Muchnik, 2005; Vincent et Cortés Peña, 2011.

que les marranes et les morisques trouvent d'autres opportunités en Méditerranée – à Marseille ou Livourne – et, notamment pour les Sépharades, dans les ports ottomans d'Alexandrie, d'Istanbul, de Salonique ou de Smyrne¹.

De plus, une diaspora est également une communauté pluri-générationnelle faite de cycles. Située entre Annaba et Bizerte, Tabarka associe une histoire de départs volontaires et forcés et de combinaisons diasporiques. Au xv^e siècle, Tabarka est un préside aragonais qui accueille des communautés de *conversos*. Entre 1534 et 1574, la ville se situe au cœur du conflit entre Habsburg et Ottomans, avant qu'en 1540 le bey de Tunis en concède la gestion à la famille génoise des Lomellini. Le développement de Tabarka repose alors sur son rôle de refuge des minorités persécutées et sur celui de lieu de production du corail en Méditerranée. Tabarka voit notamment s'installer des Sépharades qui s'étaient réfugiés à Livourne et qui se lancent dans le commerce du corail. Au xviii^e siècle, Tabarka produit sa propre diaspora en Méditerranée occidentale. Tout d'abord, en 1738, la pression démographique et l'épuisement des ressources en corail pousse 118 familles tabarquines à répondre à l'invitation du Duc de Savoie de s'installer sur l'île Saint-Pierre au large de la Sardaigne. Ils y fondent la colonie de Caloforte. L'année suivante, 128 corailleurs bloqués en mer au cours du blocus de l'île trouvent provisoirement refuge dans le comptoir français de La Calle. Ils rejoignent Caloforte en 1741, après la prise de Tabarka et la répression de ses habitants par le bey de Tunis. Au cours de cette répression, 800 habitants sont amenés comme captifs à Tunis. 127 personnes sont rachetées entre 1751 et 1753 par le Duc de Savoie et rejoignent à leur tour Caloforte. Enfin, en 1756, les armées du dey d'Alger prennent Tabarka et déportent 400 personnes à Alger, qui sont rachetées par le roi d'Espagne entre 1761 et 1769 et fondent en 1770 Nueva Tabarka, au large d'Alicante, où elles poursuivent l'activité de corailleurs².

B. LE MAINTIEN D'UN LIEN COMMUNAUTAIRE

La diaspora se caractérise ensuite par le maintien d'un lien communautaire entre des individus et des groupes dispersés³. Ce lien se construit à travers un réseau familial. La Glorieuse Révolution de 1688 a par exemple entraîné la constitution d'une diaspora de catholiques récusants qui suivent Jacques II en exil à Saint-Germain-en-Laye, avant de se disperser notamment en Méditerranée après un passage par Bologne, Urbino et Rome. C'est le cas de la famille Herbert of Rathkeal. John s'installe à Istanbul dans les années 1740 grâce au réseau jésuite qui le soutient depuis Rome. Installé dans le faubourg de Péra, il se lie à une famille catholique d'origine albanaise. Après sa mort, ses filles restent à Péra au sein de la communauté latine alors que ses fils Thomas, Peter, et John passent au service de différentes puissances catholiques et de la Compagnie de Jésus.

1. Benbassa et Rodrigue, 2002; Muchnik, 2014.

2. Gourdin, 2008; Boubaker, 2011.

3. Sur le maintien des liens communautaires cf. chapitre 8 dans cet ouvrage.

Ils jouissent d'un capital social particulièrement prisé par les puissances catholiques qui cherchent à conforter leur présence en Méditerranée ottomane comme Rome, la Maison d'Autriche et le royaume de Pologne-Lithuanie. Les Herbert of Rathkeal servent ainsi dans l'armée ou la diplomatie, comme interprètes ou négociateurs¹.

La circulation des savants participe également au maintien d'un lien communautaire. Les collèges maronites de Rome (1584) et de Ravenne (1665) offrent aux chrétiens d'Orient qui sont restés fidèles au Pape en 1054 de suivre une formation conforme à la doctrine romaine. Dispositif de la Contre-Réforme, le collège maronite a pour vocation de former des prêtres capables d'encadrer les pratiques des catholiques dans un proche Orient ottoman dominé par l'Église orthodoxe. Originaire d'Ehden, Étienne Douailhy séjourne à Rome entre 1641 et 1655. Ordonné prêtre à son retour au Liban en 1656, il fonde plusieurs écoles maronites notamment à Ehden l'année de son ordination et à Alep en 1663, auprès des réfugiés maronites ayant fui le Mont-Liban. Rome est en effet centrale dans la circulation des chrétiens d'Orient en Méditerranée. Ainsi, originaire de Mossoul et élevé par des Capucins à Bagdad, le prêtre Elias quitte l'Empire ottoman en 1668 afin de lever des fonds qui doivent l'aider à soutenir les catholiques d'Orient et propager la foi. Il prend alors le chemin de Rome via Jérusalem, Alep et les territoires vénitiens. Son séjour auprès du Pape est décisif afin d'obtenir les subsides nécessaires pour continuer son voyage et les recommandations qui lui permettent d'accéder aux cours de Toscane, de France, d'Espagne et du Portugal. De retour à Rome, il lève de nouveau fonds et se rend à Naples, Palerme et Madrid, puis embarque en 1675 pour les vice-royautés de Pérou et du Mexique. En 1683, il revient à Rome et voyage entre Rome et la péninsule ibérique jusqu'en 1692 avant de repartir en Orient, où il finit sa vie².

Le maintien des traditions au sein des communautés diasporiques peut contribuer à distinguer culturellement une minorité sur sa terre d'accueil. Par exemple, dans les années 1630, le derviche ottoman Evliya Çelebi décrit la culture alimentaire « *des mudéjars éplorés et chassés d'Espagne par les infidèles sous le règne du sultan Ahmed (1603-1617)* » qu'il côtoie à Galata. « *Le bon pain blanc des Mudéjars* » le surprend. Il est encore fasciné par « *les milliers de bonbons colorés, parfumés au musc et à l'ambre gris et dignes d'un padishah disposés dans les pots en verre ne se trouvent nulle part ailleurs, sauf à Damas, où règne un parfum de paradis* ». Puis il ajoute que « *dans ce quartier les mudéjars vendent également des sucreries épicées garnies de feuilles dorées et des couronnes de pain d'épice (simit)* »³. La description de Çelebi contraste avec l'accueil fait au *conversos* dans la région de présidence d'Oran et les violences liées à leur accueil.

1. Monod et al., 2010; Do Paço, 2019a; Talbot, 2011.

2. Heyberger, 2017; Ghobrial, 2014.

3. Dankoff, 2004.

C. LA TERRE D'ORIGINE ET LE RETOUR

Enfin, la question du retour doit être envisagée de façon différente en fonction de la définition qui est donnée à la diaspora. Pour certains, la terre d'origine est d'abord à reprendre. Depuis les premières incursions ottomanes dans l'Empire byzantin, les savants et marchands orthodoxes traversent la Méditerranée pour encourager une nouvelle croisade ou collecter des fonds afin de financer la guerre. Cette diaspora de courtisans passe par Venise, Milan et Rome avant pour certains de rejoindre les royaumes de France, les États Bourguignons et l'Angleterre. Après avoir quitté le Péloponnèse, jouti de précieux soutiens de la communauté savante grecque de Milan et tenté sa chance en Angleterre, Thomas Francos parraine un petit milieu de réfugiés et d'ambitieux Grecs à la cour des Valois au milieu du xv^e siècle, où il est médecin du roi. À Rome, à partir de 1719, une cour de récusants s'organise autour de Jacques III Stuart avec l'espoir d'un retour à Londres. Cet espoir se dissipe avec l'échec de la rébellion des Highlands écossaises et de l'invasion de l'Angleterre de 1745-1746, conçues depuis Rome par Charles Stuart. Comme les Grecs de la Renaissance, les jacobites des Lumières représentent une diaspora qui a perdu de son sens et se dissipe dans leur société d'accueil tout en entretenant la mémoire de leur lieu d'origine, qui est un levier efficace de leur distinction sociale¹.

En tant que communauté religieuse, la diaspora qui se constitue à la suite d'un départ forcé voit les possibilités de retour contingentes au changement de politiques, à défaut de pouvoir revenir par les armes. Dans ce cas, le retour est peu probable, même si les couronnes de Castille et d'Aragon voient des morisques, mudéjars et sépharades tenter de revenir en péninsule ibérique depuis leur lieu d'exil. À l'époque moderne, la terre d'origine fournit les ressources matérielles et culturelles de l'espace de la diaspora. Au sein de la diaspora sépharade (*naçao*) la terre d'origine est comme toujours fantasmée. Y appartenir passe par l'établissement de traditions, la transmission de récits, de souvenirs, de chansons, d'une langue, mais aussi de liens de clientèle et de capitaux. Y retourner passe souvent par la conversion et l'affrontement du tribunal inquisitorial. Le retour permet de mobiliser des ressources qui offrent au néo-convers une garantie de survie, voire l'amélioration de sa condition malgré le soupçon constant sur la sincérité de sa foi².

Dans le cas des départs volontaires qui caractérisent un grand nombre de diasporas marchandes, comme les Grecs de l'Empire ottoman et du *Stato da Mâr*, aucun dispositif juridique ne s'oppose au retour. Au contraire, la conquête ottomane s'est réalisée d'une part avec le soutien d'une partie des élites locales, et d'autre part, avec le souci de faire demeurer les populations là où elles étaient installées et notamment par la reconnaissance des privilèges accordés aux monastères et communautés chrétiennes. Une grande partie du règne de Soliman I^{er} (1520-1566) consiste, à l'image du règne de Mehmet II (1644-1681), à conforter la position institutionnelle des *dhimmi*-s et à gouverner la partie

1. Corp, 2011 ; Couderc, 2019.

2. Muchnik, 2011 ; Vincent, 1970.

européenne de son empire en s'appuyant sur des familles à l'exemple des Sokolović, dont une partie des membres s'est convertie à l'islam et a intégré son administration. Loin d'être captive, l'église orthodoxe et ses différents métropolitans régionaux sont associés comme des corps constitués à la gouvernance de l'Empire ottoman, au point de générer des divisions au sein du Divan. Alep, Salonique ou Smyrne profitent notamment de l'activité commerciale des diasporas orthodoxes, sépharades et arméniennes pour se développer tout au long du XVII^e et XVIII^e siècle¹.

■ II – LES DIASPORAS ET LE GOUVERNEMENT DE LA MÉDITERRANÉE

La circulation des individus et les espaces relationnels transméditerranéens qu'elle produit intéressent les autorités politiques qui tentent d'associer les diasporas au développement de leurs États. Cette association se fait via des familles basées dans différents territoires de la Méditerranée et qui organisent les échanges. Toutefois, certains groupes opposent une résistance ou font valoir leur art de ne pas être gouvernés.

A. CAPTER LES FLUX, CONNECTER ET ARTICULER LES ESPACES DIASPORIQUES

Les minorités religieuses persécutées représentent parfois une opportunité économique dont se saisissent les princes qui souhaitent promouvoir le commerce de leur État. Entre 1590 et 1603, le duc de Toscane promulgue une série de lois visant à développer le commerce du port franc de Livourne. En 1593, Ferdinand I^{er} de Médicis invite formellement « *les marchands de toutes les nations, de Levant et du Ponant, Espagnols et Portugais, Grecs, Allemands et Italiens, Juifs, Turcs et Maures, Arméniens, Persans et autres* » à s'installer à Livourne et à y développer leur commerce. Il cible explicitement les Sépharades (« *Espagnols et Portugais* »), les Luthériens et Réformés (« *Allemands* ») et les Arméniens de l'Ancienne Djoulfa. La politique livournaise est reprise par un grand nombre de ports de Méditerranée occidentale comme Nice en 1612, Gênes en 1613, et Marseille en 1669, qui se voient octroyer un port franc. Le développement du port franc de Trieste en 1719 s'inscrit dans un contexte radicalement différent. S'il emploie la même rhétorique que le duc de Toscane, l'empereur Charles VI entend avant tout tirer profit d'une société méditerranéenne déjà structurée par de multiples réseaux diasporiques. À la suite de la paix de Passarowitz de 1718 établie entre Istanbul, Venise et Vienne, l'empereur veut faire de ses ports francs de Trieste, de Fiume (Rijeka), de Porto Ré (Kraljevica), et de Vinodol les éléments structurants d'un espace commercial trans-impérial en Adriatique, auquel il faut ajouter le port franc de Messine. L'article 3 de sa patente du 18 mars 1719

1. Dakić, 2012; Smyrnélis, 2007.

s'adresse ainsi aux « *négociants étrangers, voisins ou autres* » sans cibler des communautés particulières. Le texte insiste bien sur la qualité de négociants et s'inscrit dans une démarche pragmatique laissant à la charge des nouveaux arrivants le soin de s'organiser ou non en communautés religieuses et de pétitionner ou non auprès de Vienne afin d'obtenir la reconnaissance d'un privilège ou de statuts¹.

La communauté grecque de Trieste se construit par exemple de façon progressive et non-linéaire. En 1722, l'ouverture d'une ligne commerciale entre Smyrne et Trieste vaut à Libérale Giacomo Baseo le titre honorifique de « *consul des nations de la Grèce et de la Turquie* »². À Trieste, il accueille les Grecs venus de l'Empire ottoman ou du *Stato da Màr* vénitien, soutient financièrement leurs activités économiques, relaie leurs demandes auprès de l'administration et même dédie aux orthodoxes un espace de prière dans sa maison, alors qu'il est lui-même catholique romain de Nauplie. Jusqu'en 1732, l'activité consulaire de Baseo est placée sous l'autorité du consul général des marchands ottoman, Ömer Aga, basé à Vienne. Il fonctionne de façon coordonnée avec le consulat grec de Naples sous régence autrichienne de 1720 à 1734. En 1740, à la mort de Baseo, aucun consul n'est nommé à Trieste. Toutefois, l'immigration croissante des Grecs à Trieste les conduit à s'organiser en communauté et à soumettre leurs statuts à Marie-Thérèse. En 1751, la nation grecque est fondée. Elle est co-dirigée par sept familles et placée sous l'autorité du comte Christophoro Mamuca Della Torre qui prend le titre de consul. Ce dernier est le fils de Marc'Antonio, ancien drogman ottoman à Istanbul, qui en 1683 quitte l'armée ottomane qui assiège Vienne pour passer au service de l'empereur. Cette trahison est récompensée par des terres offertes à Gorizia, dans l'arrière-pays de Trieste, un titre de noblesse et son intégration dans l'une des plus puissantes clientèles aristocratiques européennes de l'époque sous l'égide du prince Eugène de Savoie. Depuis Trieste, Mamuca della Torre organise l'installation d'une nouvelle colonie marchande grecque à L'Aquilée en 1754 et nomme Constantino Dani vice-consul à Fiume en 1760³.

Le cas des Grecs de Trieste évoque de façon plus large la confessionnalisation des minorités religieuses en Méditerranée moderne. La notion de confessionnalisation est issue de l'histoire du Saint Empire et désigne le processus de reconnaissance de minorités choisies pour leur utilité économique ou en raison de leur poids démographique, et dotées d'une liberté confessionnelle restreinte et d'une relative autonomie politique et juridique. La confessionnalisation garantit la liberté de culte aux minorités autant qu'elle permet au prince de connaître, de rendre fidèle et de contrôler cette même minorité. Ce modèle est pertinent pour l'histoire méditerranéenne et plus particulièrement pour le monde ottoman. La confessionnalisation permet d'affirmer une orthodoxie de croyance et au sultan ottoman de gouverner en s'appuyant sur un clergé qu'il consolide à l'égard de ses dissidents en le reconnaissant et en le protégeant. Cela est vrai tant pour l'islam

1. Tazzara, 2017 et Do Paço, 2022a.

2. Do Paço, 2018 et 2019b.

3. *Idem*

sunnite que pour les clergés arméniens, juifs, et orthodoxe de l'Empire ottoman. Aussi, la codification de la kabbale et le mouvement kabbalistique qui émerge en Galilée dans la seconde moitié du XVI^e siècle contribuent au XVII^e siècle à une forme d'unification spirituelle d'une diaspora juive multiethnique et notamment des populations sépharades et ashkénazes des empires Ottoman et Habsbourg.¹

Les minorités religieuses peuvent être encore poussées par les empires à s'organiser en diasporas afin de développer leur commerce. En 1606, la déportation de la communauté marchande du Nakhitchevan à Ispahan et la création de la Nouvelle-Djoulfa permettent au shah Abbas I^{er} de tirer profit des réseaux de la diaspora arménienne qui s'étendent du Gange à la Tamise. À l'échelle de la Méditerranée, cette diaspora est constituée de trois vagues et sa géographie évolue du Moyen Âge au XVIII^e siècle. La première vague date du XIII^e siècle et conduit à l'installation d'une première communauté arménienne à Venise. La seconde, aux XV^e et XVI^e siècles, est composée de marchands de l'ancienne Djoulfa et profite notamment à Alep qui devient le premier centre d'échange de la soie arménienne en Méditerranée. Cette diaspora est active à Smyrne, à Venise et à Livourne où les marchands arméniens répondent à l'appel du duc de Toscane avec la bénédiction du shah. Au XVII^e siècle, les marchands choffelins déploient leur commerce méditerranéen depuis Venise. Smyrne remplace Alep comme entrepôt arménien du commerce de la soie. À travers les réseaux vénitiens, les Arméniens sont actifs à Split et à Raguse (Dubrovnik). Leur position est renforcée à Livourne et de nouvelles communautés se développent à Marseille et Cadix. De plus, d'étroites connexions avec les marchands hollandais opérant à Smyrne permettent aux Arméniens d'étendre leurs réseaux jusqu'à Amsterdam et Londres, et progressivement d'y déplacer le cœur de leur activité quand leur position est fragilisée en Méditerranée. Enfin, les différentes générations diasporiques peuvent générer des espaces sociaux déconnectés au sein de la diaspora. À Venise, les marchands arméniens de l'ancienne Djoulfa, qui se sont enrichis, ont déserté l'espace qui leur était initialement assigné pour louer des appartements en ville. Les marchands de la Nouvelle Djoulfa réutilisent le *Fondaco* mais évoluent dans un espace social différent².

B. LE RÔLE DE LA FAMILLE

L'étude de la firme Ergas et Silvera entre Livourne, Alep et Lisbonne par Francesca Trivellato démontre que la famille est l'unité de base de la diaspora sépharade. La famille garantit la confiance entre des acteurs engagés dans un commerce de longue distance. Il en va de même au sein de la diaspora arménienne. Les firmes familiales et le contrat de *commanda* qui les fonde ont structurellement facilité l'expansion commerciale des marchands de la Nouvelle Djoulfa aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dans sa version la plus courante, les profits de la *commanda* reviennent pour les trois quarts à l'investisseur

1. Krstić et Terzioğlu, 2022.

2. Aslanian, 2011 et Raveux, 2012.