ANALES DE FILOLOGÍA FRANCESA

Edmond Zeitoun : influence des espaces dans la construction du soi judéo-tunisois

Edmond Zeitoun: The Influence of Spaces in the Construction of the Judeo-Tunisian Self

JUAN MANUEL SÁNCHEZ DIOSDADO
Universidad de Cádiz
juanmanuel.sanchez@uca.es

Recibido: 25-11-2025 | Aceptado: 24-09-2026

Cómo citar este artículo: Sánchez Diosdado, Juan Manuel. (2026). Edmond Zeitoun : influence des espaces dans la construction du soi judéo-tunisois. *Anales de Filología Francesa*, 34, pp. 198-210. https://doi.org/10.6018/analesff.689871

Abstract :
At the dawn of the twentieth century, Tunis witnessed the intrusion of French influence, a process that led to the gradual assimilation of its Judeo-Tunisian population. This Westernization prompted the gradual abandonment of the *Hara* and its Talmudic schools, in favor of the new French quarters and the French-language schools of the Alliance Israélite Universelle, whose educational system paved the way for the emergence of Judeo-Tunisian literature in French, paying particular attention to the various spaces in which the Judeo-Tunisian subject itself moves. From this perspective, the present article examines the childhood narrative *Les cadeaux de Pourim* (1975) by Edmond Zeitoun, in order to recall the Tunisian spaces of the early twentieth century as sites of social transformation, particularly for members of the Judeo-Tunisian community.

Keywords :
Tunis, French influence, spaces, Judeo-Tunisian community.

Resumen :
En los albores del siglo XX, Túnez fue testigo de la intrusión de la francisación, proceso que condujo a la progresiva asimilación de su población judeo-tunecina. Esta occidentalización provocó el abandono gradual de la *Hara* y de sus escuelas talmúdicas, en favor de los nuevos barrios franceses y de las escuelas francófonas de la Alianza Israelita Universal, cuyo sistema escolar allanó el camino al surgimiento de la literatura judeo-tunecina de expresión francesa, prestando especial atención a los diversos espacios en los que se desenvuelve el propio sujeto judeo-tunecino. Siguiendo esta perspectiva, el presente artículo examina el relato de infancia *Les cadeaux de Pourim* (1975), d'Edmond Zeitoun, con el fin de rememorar los espacios tunecinos de comienzos del siglo XX como escenarios de metamorfosis social, especialmente para los miembros de la comunidad judeo-tunecina.

Palabras clave :
Túnez, francisación, espacios, comunidad judeo-tunecina.

1. Introduction

Les textes qui s'insèrent dans la littérature judéo-tunisienne d'expression française ont accordé un relief particulier aux multiples espaces ayant participé à la construction du soi judéo-tunisien. Puisque « l'espace pris séparément devient abstraction vide » (Lefebvre, 1974, p. 23), le présent article s'inscrit dans une démarche visant à représenter les espaces géographiques dans leur dimension sociologique. L'espace perçu comme « chose mentale » ou « lieu mental », se déploie jusqu'aux créations psychanalytiques, topiques, idéologiques ou encore littéraires (Lefebvre, 1974). Les espaces littéraires sont enclins à être idéalisés, déformés par les pulsions chimériques de l'observateur. À cet effet, Jean Roudaut (1990) rappelle que « dès qu'il y a écriture il y a ébauche de ville imaginaire » (p. 23). Il sied de souligner que cette déformation de l'espace dépend du regard métropolitain, voire du regard colonialiste ou exotique au sens saïdien du terme, perçu comme étant « essentiellement monolithique, qui, par sa nature même, embrassait l'espace en fonction d'un seul point de vue : le sien – les autres n'étant que très marginalement pris en compte, ou saisis dans leur irrévocable altérité – » (Westphal, 2000, p. 10).

Toutefois, ce regard monolithique commença à s'estomper à partir des années 1960. En effet, la période des décolonisations allait de pair avec la pluralité et l'affinement des points de vue divergents. De surcroît, avec la fin du colonialisme, l'imagologie ne se fondait plus sur l'image de l'autre, mais plutôt, sur l'image de soi, laquelle renvoyait, dans ce cas, au judéo-tunisois lui-même et à son interaction avec les espaces, ceux-ci devenant alors des objets d'étude spécifiques.

Ainsi, les littératures issues des procédés de colonisation et/ou de décolonisation et, en conséquence, la littérature judéo-tunisienne d'expression française, retracent des espaces qui, quoique parfois mythifiés, demeurent les vecteurs d'une charge symbolique, voire sociale, susceptible de façonner la conscience judéo-tunisoise.

Dans cette perspective socio-spatiale, le présent article se propose d'analyser les espaces tunisois du tournant du XX^{e} siècle en tant que lieux de métamorphose sociale, notamment pour les membres de la communauté judéo-tunisoise. À cette fin, nous nous attacherons à examiner l'œuvre *Les cadeaux de Pourim* (1975) d'Edmond Zeitoun.

Dans la création de son récit d'enfance, Edmond Zeitoun se livre à une véritable quête de mémoire afin de ressaisir les espaces tunisois de son enfance, tout en offrant au lecteur une déambulation dans les allées dédaléennes de la *Hara,* dans les quartiers arabes aux maisons étriquées badigeonnées à la chaux, ainsi que dans l'invraisemblable capharnaüm d'un souk assourdissant. Ses textes nous immergent également dans les rues encombrées du quartier maltais, puis dans la fastueuse avenue Jules Ferry, qui juxtapose la zone autochtone et la ville européenne : un passage social du paupérisme à la somptuosité, un passage linguistique de l'arabe ou, à défaut, du judéo-arabe au français. Plus loin encore, l'auteur retrace les villes balnéaires de La Marsa, de la Goulette ou de Hammam-Lif, où les confessions religieuses semblaient se mêler, se fondre.

Tunis se manifeste ainsi comme une ville formée d'une kyrielle d'espaces qui se sont apparemment physiquement dissipés, mais qui demeurent encore vivants dans la mémoire de certaines personnes, comme celle d'Edmond Zeitoun.

Pour saisir les multiples espaces tunisois et leur influence dans la construction du soi judéo-tunisois, il convient tout d'abord de retracer brièvement l'histoire de la judaïté à Tunis, tout en mettant en lumière les liens que les communautés judéo-tunisoises ont gardés avec d'autres espaces méditerranéens que les Juifs ont également marqués de leur influence.

2. Histoire succincte de la judaïté à Tunis

Deux communautés juives cohabitaient non sans heurts à Tunis depuis des siècles : les *Tochavim* et les *Mégorachim*.

À Carthage, les *Tochavim* devenaient de plus en plus visibles durant la période phénicienne, grâce aux échanges commerciaux tissés entre le royaume de Salomon et le *Tarsish*[1]. Cette présence se renforça après la première destruction du temple de Jérusalem par Nabuchodonosor II, roi de Babylone, en 586 av. J.-C., puis, encore, à la suite de la seconde destruction, menée par Titus à la tête des légions romaines en 70 av. J.-C. (Nahum, 1977). Hélas, nombre de Juifs de Carthage étaient condamnés à l'asservissement jusqu'à la promulgation de l'Édit de Caracalla, au III[e] après J.-C, qui leur permit d'accéder à la citoyenneté romaine et, dès lors, de s'intégrer dans la société carthaginoise, tout en entrant en contact avec les Amazighes (Heller-Goldenberg, 1991). Après la chute de l'Empire romain, cet équilibre social fut respecté par les Vandales.

Toutefois, au fil des périodes byzantine, omeyyade et aghlabide, cette harmonie se détériora peu à peu. Au XI[e] siècle, les conditions de la population judéo-tunisoise se dégradèrent davantage en raison de l'imposition par les Almohades d'un fanatisme exacerbé lié à une conception unitaire de la divinité : « les Juifs et les Chrétiens qui se trouvaient dans la ville eurent le choix entre l'Islam et la mort » (Al-Athir, 1898, p. 586). Une grande partie de la communauté judéo-tunisoise adopta, fût-ce seulement en apparence, l'arabe et les codes de l'Islam.

Deux siècles plus tard, Tunis se libéra du joug almohade grâce au souverain Abû Zakariyyâ, fondateur la dynastie des Hafsides. Il mit un point final à l'intolérance effrénée envers les Juifs qui eurent désormais le droit de pratiquer leur religion en échange du paiement de l'impôt de capitation (*yezya*). De nombreuses familles juives sortirent alors du fondouk de Mellassine[2], où elles avaient été agglomérées pendant la période almohade, et participèrent à l'essor du commerce, notamment maritime, se mêlant aux *Tochavim* ruraux, souvent empreints de berbérité, ainsi qu'aux Séfarades de la Péninsule Ibérique.

Chassés d'Espagne par les rois catholiques, ces derniers s'installèrent au Maroc et en Italie, et, plus précisément, à Livourne. Depuis cette ville portuaire, les Séfarades, autrement dits *Mégorachim,* s'implantèrent peu à peu à Tunis poussés par les échanges commerciaux. Maîtrisant l'italien et conservant parfois le judéo-espagnol, ils creusèrent un fossé linguistique et socioculturel avec les juifs tunisois autochtones, appelés autrement *Tochavim* : « C'est une enfant de sauvages ! Qu'est-ce que ces Juifs orientaux ? Des sauvages, des barbares ! » (Moati, 1983, p. 109). La supériorité, supposée intellectuelle et financière, des *Mégorachim* provoqua une ségrégation spatiale au sein de la Hara. Ces deux communautés, bien qu'ils appartinssent à la même religion, disposaient chacune de leur conseil de notables, de leur tribunal rabbinique, de leurs synagogues, de leur cimetière, de leurs boucheries et de leurs écoles.

Les Juifs les plus modestes, souvent les *Tochavim,* demeuraient concentrés dans la *Hara*, un lieu où se formaient « de véritables isolats démographiques. L'endogamie se combin[ait] à des conditions de vie et d'hygiène souvent médiocres » (Nouschi, 1991, p. 27). Ces conditions, s'avérant effrayantes, contribuaient à la propagation de maladies, comme le choléra. Réduits, de surcroît, au statut de *dhimmi,* ils étaient soumis à des discriminations outrageantes, telles que le port de signes distinctifs, le paiement de droits de douane plus élevés et l'obligation de faire la *chtakà,* qui consistait à baisser la tête lorsqu'ils croisaient une

[1] Selon les textes bibliques, le *Tarsish* désigne l'Extrême Occidau-delà des colonnes d'Hercule , à savoir les établissements de Lixus sur la côte marocaine et de Gadès sur la côte espagnole, qui étaient sous domination phénicienne (Sebag, 1991).

[2] Mellassine est un quartier populaire de Tunis situé près de la banlieue nord-ouest.

personne musulmane (Dugas, 1990). Cette ségrégation lancinante perdura jusqu'à la tentative de modernisation de l'Empire ottoman reflétée à travers la signature du Pacte Fondamental (1857), qui visait à assurer l'égalité des droits de tous les citoyens tunisiens, sans distinction de confession religieuse. Pourtant, la mise en œuvre de ce pacte fut le résultat de réformes peu judicieuses et très onéreuses qui contribuèrent à augmenter l'endettement de la Tunisie. Ainsi, devant l'incapacité ottomane de respecter ses engagements auprès des créanciers européens, la France en profita pour instaurer son protectorat en 1881.

Dans cette période de francisation, les conditions de la communauté judéo-tunisoise s'améliorèrent considérablement grâce aux écoles dirigées par les congrégations catholiques ou par l'État français et, notamment, par l'action éducative de l'Alliance israélite universelle. Celle-ci visait à assurer « la promotion sociale, morale, professionnelle et intellectuelle par le truchement du français » (Heller-Goldenberg, 1991, p. 37).

Les nouvelles générations se tournaient alors de plus en plus vers les valeurs des Lumières ainsi que vers la langue française. Ces inclinaisons conduisirent certains vers l'occidentalisation et, de là, vers l'abandon progressif de la *Hara,* au profit de nouveaux quartiers français, qui s'étendaient au-delà de l'enceinte de la vieille médina. Ces nouveaux espaces devinrent un laboratoire bouillonnant d'idées, de pratiques en rupture avec celles plus traditionnelles des espaces, en apparence immuables, de la médina et, par là-même, de la *Hara,* où les enfants continuaient de « fréquenter assidûment les *kuttâb-s* et les adultes suiv[aient] les sermons hebdomadaires des rabbins » (Darmon, 1945, p.74).

Ainsi, à Tunis, deux univers antagoniques se repoussaient et se côtoyaient, témoignant du passage du traditionalisme judéo arabo-berbère à la modernisation française, un phénomène socio-spatial qui se manifeste dans le récit d'enfance d'Edmond Zeitoun, *Les cadeaux de Pourim* (1975).

3. Construction du soi judéo-tunisois chez Edmond Zeitoun

Edmond Zeitoun, né en 1908 à Tunis et décédé en 1990 à Paris, était tailleur et écrivain. Il grandit à la lisière de la vieille médina et du quartier européen, entre l'arabité et la francisation, l'Orient et l'Occident. En 1931, il épousa Ines Hassid, avec qui il eut trois enfants. En 1950, il émigra avec sa famille à Paris et, sur les Champs-Élysées, ouvrit une boutique de chemises sur-mesure dont la clientèle se composait principalement de célébrités du cinéma et de la chanson française. Il atteignit une grande notoriété qui s'éloignait de sa véritable aspiration : l'écriture. En 1971, il décida de vendre sa boutique afin de réaliser son rêve : gagner la Terre promise et plonger dans l'écriture de son récit d'enfance, *Les cadeaux de Pourim* (1975). Vers la fin de sa vie, il revint en France et poursuivit sa carrière d'écrivain en publiant *200 recettes de cuisine tunisienne* (1977), une référence incontournable de l'art culinaire tunisien.

Le cheminement d'Edmond Zeitoun est traversé par l'errance, entendue comme la décision de passer d'un lieu d'origine à un autre, en transitant parfois par des lieux de transit. Une errance qui frôle l'exil, lequel désigne la rupture du milieu natal, d'une langue maternelle, ainsi que d'un changement culturel qui ne se produit pas forcément dans l'éloignement géographique. C'est la raison pour laquelle « l'exilé vit constamment dans la négation et le rejet. L'exil, on le sait peut-être, au même titre que l'errance quoique dans un tout autre registre » (Dugas, 2017).

Quoiqu'il ait choisi de partir de son propre gré, c'est en réalité le contexte du Protectorat français et ses politiques de francisation qui le conduisent à connaître diverses ruptures spatiales : d'abord, à l'échelle locale, dans la ville même de Tunis, de la *Hara* au quartier européen ; puis, à l'âge adulte, à une échelle bien plus vaste, de la Tunisie vers la

France, voire Israël. Il vit une expérience qui ressemblait à l'exil collectif ayant frappé la communauté judéo-tunisienne quelques années plus tard : la majorité des juifs tunisiens quittèrent le territoire dans un laps de temps assez restreint, notamment à la suite de la crise de Bizerte (1961) et de la Guerre des Six Jours (1967), deux événements bouleversants qui exacerbèrent les tensions entre les communautés juive et musulmane.

En exil en France, nombre de juifs couraient le risque d'être perçus comme des Orientaux : « cette vision des Juifs d'Afrique du Nord comme "retardés" ou "barbares" associée à l'imaginaire oriental, trouve ses origines dans l'orientalisation des Juifs de l'Empire ottoman et de l'Afrique du Nord dès le XVIII[e] siècle » (Tartakowsky, 2016, p. 182).

Confronté aux retombées inéluctables de l'exil, à la noirceur d'une société qu'il croyait pourtant familière, Edmond Zeitoun se déleste dans l'écriture. Sa plume tente de rejoindre l'univers de son enfance qui se pulvérise, se rétrécit, un passé qui s'évapore, fuyant. L'écriture de l'exil devient alors « malléable, ouverte et évolutive comme le temps » (Farhoud, 2013, p. 40). Il va à l'encontre de l'écoulement du temps porteur d'oubli ; et si la mémoire peut parfois être réveillée, ce ne sont que des éclats, des bribes qu'il attrape, des fragments qui risquent d'être édulcorés par la vision actuelle de l'écrivain, façonnée par l'expérience inexorable de l'exil.

Afin de reconstituer la mosaïque éclatée du passé, Edmond Zeitoun est amené à manier sa mémoire spongieuse et poreuse, à adopter « un geste prométhéen[3] de recomposition d'une mémoire devenue imaginaire » (El Maleh, 1997, p. 26). À cette fin, il se laisse emporter par ses réminiscences, par des sensations enfouies telles que les odeurs du jasmin, de la fleur d'oranger ou de la vanille :

> Calvo, le pâtissier, embaumait la rue de l'odeur de la vanille sortant de sa boutique ; je passais de longs moments à le voir préparer ses gâteaux. Mon régal, l'été, était de lui acheter une glace pour un sou. (Zeitoun, 1975, p. 32)

Cet effluve de vanille permet au *je* adulte de renouer avec le fil fragile de la mémoire, d'éveiller d'autres souvenirs qui s'enchaînent. L'odeur de la vanille maintient un lien profond avec d'autres éléments de la médina :

> Le quartier de Bab-El-Khadra où nous habitions était très populaire et j'en connus rapidement tous les commerçants. Le père Marzouk, l'épicier, vendait de tout, c'était mon fournisseur de bonbons. (Zeitoun, 1975, p. 32)

Outre les sensations olfactives, le souvenir d'un élément matériel, d'un objet revêtu d'une insignifiance trompeuse, peut livrer une forte valeur symbolique capable de stimuler la mémoire du *je* adulte. Un ourson en peluche ou une boîte de chocolat peut renvoyer aux moments de tendresse et de douceur partagés avec ses parents :

> Tous les six mois, lors de son passage à Tunis, M. Kurstner, fabricant suisse, passait une soirée chez nous. Il était devenu un familier de la maison, il apportait toujours une boîte de chocolats fourrés de son pays à maman et une petite pour moi, avec une belle image sur le couvercle. J'avais trois ans et demi quand, accompagné de

[3] L'adjectif prométhéen provient de la figure mythologique grecque Prométhée, qui, après avoir dérobé le feu sacré de l'Olympe pour en faire don aux humains, fut sévèrement condamné par Zeus à être attaché à un rocher afin que son foie soit dévoré par l'Aigle du Caucasse. Mais, en dépit de la violence des Aigles, son foie repoussait chaque nuit. Connu pour sa vaillance ainsi que pour la force inébranlable de son corps, le nom de Prométhée a subi un processus de dérivation impropre afin de se transformer en adjectif. Ce procédé, appliquée notamment dans le domaine de la critique littéraire renvoie au désir de se surpasser et à la foi dans la grandeur humaine. Ainsi, le terme prométhéen désigne, par extension, tout ce qui est immense, titanesque ou démesuré.

> mon père, il entra un soir avec un grand carton sous son bras. Après s'être assis dans le salon et avoir bu un verre, il ouvrit la boîte et sortit un ourson en peluche. (Zeitoun, 1975, p. 18)

Bien que ces objets symbolisent la tendresse de l'enfance, l'élan affectif qui imprègne l'écriture finit par ébranler la réalité jusqu'à la faire basculer dans l'idéalisation, voire dans la fantasmagorie. Celle-ci se manifeste dans les descriptions des espaces tunisois qu'il arpente : la médina, la *hara,* mais aussi les nouveaux quartiers européens qui dépassent l'enceinte de l'ancienne médina.

4. Des espaces judéo-arabes au espaces judéo-français

Fils d'un représentant commercial, son père ne fréquenta ni l'école de l'Alliance Israélite ni habita dans les zones européennes; pourtant, il était « instruit, érudit et ayant acquis une grande expérience de la vie par ses voyages » (Zeitoun, 1975, p. 18) qu'il transmit à son fils, tout en éveillant en lui la curiosité et le désir de fouler de nouveaux espaces : « ma curiosité était infinie et je tenais à la satisfaire en parcourant inlassablement ma ville qui était mon univers » (Zeitoun, 1975, p. 56). Cette curiosité exacerbée l'amena à flâner dans les micro-univers de l'espace tunisois jusqu'à créer une fresque de l'ambiance tunisoise du début du XX^{e} siècle.

Au-delà de cette curiosité, la localisation de sa maison familiale – à *Bab El-Khadra*, au seuil de la vieille médina, vers le quartier européen – lui permettait d'observer l'hétérogénéité sociale qui régnait non seulement dans la société judéo-tunisoise, mais dans l'ensemble de la société tunisoise : « De notre balcon, je pouvais voir les tramways qui se dirigeaient vers la place Bab-Souika et la ville arabe ou retournaient vers la ville européenne par le "Passage" pour se rendre avenue Jules Ferry » (Zeitoun, 1975, p. 9). En effet, le tramway rejoignait les différents espaces tunisois qui témoignaient de la métamorphose urbaine et, par là-même, de la transformation sociétale et civilisationnelle des groupes religieux, sociaux et ethniques habitant la ville.

Dans cette optique, Edmond Zeitoun fut spectateur du processus de transformation de sa communauté qui se produisait aux alentours de son quartier : à l'orée du XX^{e} siècle, les familles juives, plus particulièrement celles de classe moyenne, commencèrent à déménager vers les quartiers de *Qallâlin* et de *Tronja,* ainsi que vers les rues *Bab Souika* et *Alfa* : « certains [comme c'est le cas d'Edmond Zeitoun] s'installèrent dans les appartements des immeubles modernes, construits après 1870, à la place des anciens remparts » (Taïeb, 2000, p. 95).

Edmond Zeitoun était appelé à se livrer à d'incessants allers-retours entre les ruelles pittoresques, aux senteurs de musc et d'épices de la vieille médina, et les avenues majestueuses bordées d'immeubles de style haussmannien des quartiers français.

Dès l'abord, il part à la recherche de ses ancêtres et, au sens étendu du terme, de ses racines, dans les ruelles dédaléennes de la *Hara* et du reste de la médina, où subsistaient encore les dernières bribes du passé judéo-arabe. Il adopte une optique plus ethnologique, proche de celle de l'orientaliste savant. Par exemple, il décrit avec un soin méticuleux la tenue traditionnelle de son aïeul, parvenant même à déduire la qualité de ses tissus qui était en drap anglais, ainsi que l'origine de la couleur de sa chéchia :

> Il était coiffé d'une petite calotte en tissu blanc sur laquelle il mettait son 'Chef', chéchia noire entourée d'un turban en soie bleu marine. C'était la coiffure obligatoire des Juifs avant le protectorat français, afin de les différencier des Arabes dont la chéchia était rouge. (Zeitoun, 1975, p. 53)

Il découvre sporadiquement certains éléments de la communauté judéo-tunisoise, ainsi que de la communauté musulmane d'avant la colonisation française, grâce à sa famille paternelle qui conservait les dispositions de la *Hara* :

> Dès le début de notre cohabitation avec la famille paternelle, je fus dépaysé. Tous ne parlaient que le judéo-arabe, langue des Juifs de Tunisie, un patois entre l'hébreu et l'arabe des musulmans du pays … Au début, maman me servit d'interprète et, en peu de temps, je fis des progrès. Ce fut dans cette maison que j'appris les traditions et les coutumes des Juifs de Tunisie. (Zeitoun, 1975, p. 29)

Par les traductions de sa mère, il parvient à distinguer les milieux sociaux des Arabes de confession musulmane grâce à leurs tenues : les Arabes de condition modeste revêtaient le saroual, la *kachabia*[4], les *belghas*[5] et la chéchia en laine feutrée rouge, tandis que les Musulmans plus aisés chaussaient des souliers et vêtaient la djellabah « en drap l'hiver et en soie ou toile de fil l'été » (Zeitoun, 1975, p. 29). En ce qui concerne les Juifs, les plus âgés, ceux qui demeuraient dans la *Hara,* étaient encore vêtus à la mode traditionnelle arabo-musulmane : la *kachabia* était substituée par « une courte veste, avec quelques modifications selon leur rang dans la société. Un ample burnous était jeté négligemment sur leurs épaules » (Zeitoun, 1975, p. 29). Son cousin Emile lui donne à percevoir l'origine des Juifs tunisois, discernable aussi bien dans leur tenue traditionnelle que dans leur manière de s'exprimer.

À travers les dialogues entamés avec la famille de ses parents, Edmond Zeitoun se propose d'attraper le moment passé dans une sorte d'instantanée figé ; il s'attèle à une investigation minutieuse vouée à un inexorable échec.

Or, bien qu'il ait grandi à la lisière de la ville ancienne et de la ville moderne, et qu'il ait gardé des liens avec sa famille parentale, il ne pouvait accéder à aucune forme d'identification avec cet univers qu'il estimait lointain, mirifique, tout comme ses codes et ses pratiques. Dans cette perspective, la mère de Zeitoun lui transmettait la charge ésotérique de certains objets exposés dans la cuisine, tels qu'une racine odoriférante qu'il fallait brûler – censée éloigner les mauvaises pensées – ou la queue de poisson, considérée comme l'antidote des mauvais esprits :

> Non, je ne marchais plus, je ne croyais pas, mais pas du tout ces superstitions moyenâgeuses transmises depuis des générations et je me demandais si maman, si sensée, y croyait. Pourtant son regard était sérieux et elle ne paraissait pas plaisanter. (Zeitoun, 1975, p. 41

Ces propos révèlent l'écart générationnel creusé entre la mère et le fils, un écart qui conduit Zeitoun à l'inscience de son passé, de ses racines qui se pulvérisent. Par cette ignorance, il s'imprègne d'une vision orientaliste, pétrie de fantasmagorie. Il s'éloigne peu à peu de sa réalité environnante pour s'immerger dans un univers qui le saisit, qui le conquiert, un espace foisonnant de légendes et de mystères éveillant la curiosité de n'importe quel flâneur venu d'un Ailleurs, de la France métropolitaine. Zeitoun se tient face à une incertitude sans précédent qui stimule sa capacité créatrice, jusqu`à déformer les lieux qui se déploient devant ses yeux : un bouleversement transformant l'espace observé en un Orient rêvé, fantasmé, ne correspondant qu'aux propres chimères de l'observateur.

Zeitoun est en quête d'une forme particulière d'excentricité de la médina, de sorte que cet « Orient devient un tableau du bizarre » (Saïd, 1980, p. 123). Pour repérer l'extravagance de cet Orient imagé, il flâne sans répit dans les venelles de la vieille médina, se

[4] Chemise sans col.
[5] Babouches de cuir.

mêle à la foule grouillante, tournoyante, se laisse emporter par l'altérité que dégagent les artisans : « pour vanter leur marchandise, ils entonnaient un chant de leur pays, mélodieux et nuancé. Ils étaient pittoresques » (Zeitoun, 1975, p. 150). Les origines de ces marchands, qui ne sont pas précisées, contribuent à créer une image poétisée et exotisante, dominée par le mystère. Pour intensifier les arcanes de ce milieu ancestral, Edmond Zeitoun part à la recherche des personnages dont l'apparence renvoie à un passé révolu, celui du Tunis précolonial :

> Bà Chouchou était toujours très proprement habillé, à l'ancienne mode juive de Tunisie, d'un grand pantalon bouffant s'arrêtant après le genou sur des bas de gros coton, le gilet sans boutons sur une chemise blanche, une courte veste et le tout recouvert d'un beau burnous posé sur ses épaules, le capuchon légèrement sur le côté. C'était son sac à malice où il puisait toujours de bonnes choses à offrir à ses petits-enfants. (Zeitoun, 1975, pp. 52-53)

La représentation de Bà Chouchou en tant que personnage issu d'un passé lointain contribue à la création d'un ethnotype : « l'ethnotype renforce une identité rêvée pour soi-même … et ou par opposition … aux entités voisines » (Westphal, 2000, p. 33). Ces entités voisines désignent en réalité les différents groupes sociaux européens ou européanisés habitant les nouveaux quartiers de Tunis sis au-delà de l'enceinte de la médina.

Outre les personnages qui lui semblent pittoresques, Edmond Zeitoun porte également son regard sur les objets porteurs de chimères, par exemple, lors de son errance dans le Souk des Selliers, il met en lumière les selles de chevaux et de chameaux aux tonalités les plus flamboyantes, agrémentées de broderies en or ou en soie, les étriers en argent revêtus de cuir minutieusement ciselé, ainsi que les sabres de parade et leurs fourreaux délicatement damasquinés. Ces objets envoûtants éveillent son imaginaire et le poussent à dépasser les limites de l'ancienne médina, à survoler cet espace féerique jusqu'à gagner l'au-delà : « Ces boutiques … contribuaient à faire rêver de folles galopades dans le désert de sable sur un fond d'émeraude d'une oasis » (Zeitoun, 1975, p. 83).

Ce décor orientalisant, quasiment céleste, est renforcé par le jeu des sensations : « un parfum printanier s'en échappait et, pendant la saison, je prenais une petite poignée de ces boutons de fleur et en respirais la suave odeur » (Zeitoun, 1975, p. 48). À travers l'évocation des odeurs, l'espace humain de la médina de Tunis se transforme en un espace sensoriel, « dont les nuances sont définies par le groupe » (Westphal, 2000, p. 33). En effet, Edmond Zeitoun semble adopter une perception sensorielle qui s'apparente à celle du groupe des orientalistes romantiques : l'entrelacs des odeurs, le chatoiement des musiques, la rutilance des couleurs les plus harmonieuses, ou encore le parfum du kif et des narguilés se combinent et se mêlent jusqu'à créer un songe d'Orient, introuvable en nul pays, une image poétisée prompte à être brisée par la cacophonie des ferblantiers, le fracas des charretiers ou les effluves nauséabonds des carcasses de bœuf :

> De là, j'allais à Souk-El-Hout. C'était le marché du poisson, de la viande et de la triperie : rue étroite encombrée de passants et d'acheteurs faisant leur marché. Une odeur nauséabonde se dégageait des tas de détritus pourrissant amassés par les balayeurs et que les boueux n'avaient pas encore enlevés. (Zeitoun, 1975, p. 76)

L'exaltation des perceptions le conduit à faire des appréciations extrêmes, vantant la beauté la plus fastueuse ou, à l'inverse, l'horribilité frappante par son acuité. Ainsi, il n'hésite pas à évoquer les amas d'immondices éparpillés dans les ruelles où le soleil avait du mal à pénétrer, ou la promiscuité favorisant la propagation des maladies infectieuses comme la

tuberculose. Dans cette perspective, Edmond Zeitoun pénètre bien de fois dans les allées étroites où les lorettes exercent à la dérobée leur métier honni par les personnes honnêtes :

> À plusieurs reprises, mes parents m'avaient montré le début de cette rue et me recommandaient de ne jamais la prendre, pour m'éviter la vue des prostituées. Cela ne m'empêchait pas de jeter souvent un regard curieux sur cette rue et de voir des femmes court vêtues fumer des cigarettes, ce qui était chez nous le comble de la « honte » pour une femme « honnête ». (Zeitoun, 1975, p. 75)

Certaines descriptions d'Edmond Zeitoun mettent en lumière les éléments qui le repoussent afin d'exprimer son malaise face à un espace qui lui devient étranger. Cette perception se manifeste également chez nombre d'orientalistes rêveurs en quête de la splendeur sidérante d'un Orient rêvé, lesquels éprouvent, dès le premier contact avec l'Orient, un profond désappointement. Ils tendent alors à accentuer les différences entre l'ancienne médina et le quartier européen, contribuant à forger « un style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre l'Orient et … l'Occident » (Saïd, 1980, p. 15).

Certes, Edmond Zeitoun était imprégné des valeurs républicaines qui pénétraient ardemment dans le Tunis du Protectorat. Bien qu'il ait été scolarisé dans un établissement français, encouragé par son père qui souhaitait maintenir certains liens avec ses racines, il assistait ponctuellement à des cours de l'école talmudique, un espace incarnant le paupérisme de la *Hara* :

> Les pauvres gens étaient souvent à plaindre : leur salaire ne leur permettait plus de faire vivre décemment leur famille d'autant plus que la plupart avaient de nombreux enfants. Quelques-uns de mes camarades venaient à l'école avec des galoches aux pieds, des tabliers de l'année dernière devenus étroits pour eux et souvent rapiécés. (Zeitoun, 1975, p. 196)

Pour lui, ce type d'école n'était en réalité qu'une vaste salle surpeuplée, à peine meublée de quelques nattes de paille ou d'alfa, éparpillées çà et là sur un sol en terre battue. Au-delà de la vacuité matérielle, il se montrait rétif à l'enseignement fondé sur la mémorisation et l'imposition des dogmes religieux, un lieu où la réflexion individuelle est prohibée :

> Après mes heures de classe, j'allais au « Kouttab », tout près de la maison, pendant une demi-heure, pour apprendre l'hébreu. Je commençais par l'alphabet et j'ai appris peu à peu à épeler les mots. Mais j'étais assez rétif à cette instruction, car notre rabbin, nous faisait lire sans nous donner l'explication des mots. (Zeitoun, 1975, p. 30)

Cette répulsion pour l'instruction talmudique conduisit l'enfant à s'orienter vers le français, au détriment de l'hébreu et par là même, du judéo-arabe.

Porté par la langue française et les valeurs qu'elle véhiculait, il prit ses distances avec les codes culturels et religieux de la communauté judéo-tunisoise, perçue comme immobile, figée dans un enchevêtrement de normes archaïsantes, contrastant avec les valeurs républicaines de la France métropolitaine, notamment la laïcité. Dans ce sens, Edmond Zeitoun remettait en question la place dévolue à la religion dans sa société :

> Le doute s'insinua dans mon esprit. Y a-t-il une seule religion pour tous les Juifs ? A-t-on le droit d'y effectuer des déviations ? Peut-on impunément faire des péchés

> … Ces naïves réponses augmentèrent ma perplexité et je commençais à comprendre l'égoïsme des hommes de disposer selon leurs convenances personnelles des principes qui devaient être sacrés et inaltérables. (Zeitoun, 1975, p. 68)

La dissipation des valeurs de la *Hara* se manifeste également dans les tenues vestimentaires que les parents d'Edmond Zeitoun, ainsi que lui-même, choisissaient pour assister aux cérémonies du Shabbat :

> [Pour] mon père, l'élégance était sa marotte ; toujours soigné, en jacquette et col cassé, bien coiffé à la mode de la Belle Époque, le toupet de cheveux bien fait, sa belle moustache aux pointes relevées, parfumées, les mains soignées, le pli du pantalon impeccable et des chaussures à tige boutonnée. Ma mère mettait son grand chapeau, mon père le sien, il prenait sa canne à pommeau d'ivoire ; moi habillé en officier de marine, avec un béret sur la tête. (Zeitoun, 1975, p. 11)

Zeitoun illustre de manière graduelle le glissement de l'espace soi-disant folklorique et désuet de la *Hara* à l'espace européen. Au premier abord, le décor initial qu'il perçoit aux alentours de la Porte de France ne diffère guère de l'ancienne médina : dans un relent de friture, quelques gamins émaciés se maculent le visage de l'huile des *zlabia*[6] qu'ils viennent d'engloutir ; non loin de là, des Siciliens, dans de petites baraques, vocifèrent les prix des *bambalouni*[7]. Ce décor se prolonge sous les arcades de l'avenue de France, où les herboristeries, dégageant des effluves entêtants de musc, de jasmin ou de fleur d'oranger, se mêlent aux grands magasins de prêt-à-porter. À mesure qu'Edmond Zeitoun s'enfonce dans sa flânerie urbaine, le paysage s'européanise peu à peu : il emprunte la rue des Belges, où s'élève la poste centrale, majestueuse, flanquée d'arcades rappelant celles de la rue de Rivoli. Dans les allées du quartier français, les grands cafés avancent leurs terrasses sur le trottoir dans un style parisien et s'harmonisent avec les magasins regorgeant d'articles d'une opulence sans pareille :

> On y voyait exposé de très belles soieries et lainages, des meubles très chers. Un magasin de confection présentait des costumes portés par des mannequins grandeur nature. Les fourreurs, experts dans l'art d'habiller les femmes de peaux de bêtes, effraient à la vue des manteaux fastueux. Des fleuristes vendaient pendant quelques jours les petits sapins pour les arbres de Noël, une féerie de couleurs offertes par les pots remplis de fleurs. (Zeitoun, 1975, p. 81)

Tandis que l'ancienne médina déploie les charmes somptueux d'un Orient lointain et fantasmé, figé dans un passé révolu semblant insaisissable, la partie européenne se distingue par un raffinement sans équivalent porté par une modernité croissante. À travers le regard d'Edmond Zeitoun, ce nouvel espace devient le théâtre d'une métamorphose socio urbaine, reflet de l'avenir prétendument prospère de l'appareil colonial à Tunis. Il évoque ainsi, dans ses souvenirs, l'arrivée de l'électricité chez son oncle Fifo :

> Celui qui paraissait être le chef fit des crochets aux câbles préalablement dénudés et établit le contact. Passant près des interrupteurs, il alluma toute la maison à la grande joie des femmes qui le suivaient comme son ombre. (Zeitoun, 1975, p. 198)

---

[6] Pâtisserie frite intermédiaire entre un gâteau et une confiserie faite à base de sucre, miel, huile chaude, farine, fleur d'oranger ou cannelle. Cette pâtisserie existe au Maghreb, en Afrique de l'Est, au Moyen-Orient, dans le sous-continent indien, en Asie du Sud. Il est fort probable que le churro provienne de la *zlabia* perse, une recette du X^e^ siècle, retrouvée à Bagdad (Hallock, 2024).

[7] Beignet tunisien sucré, frit, souvent saupoudré de sucre.

Edmond Zeitoun porte un regard largement favorable sur la francisation de certains espaces tunisois, probablement en raison de sa scolarisation vécue comme une expérience positive. S'il n'était pas scolarisé dans les écoles modernes de l'Alliance israélite universelle, il recevait néanmoins une éducation dans une école française publique et laïque, où il côtoyait d'autres juifs mais aussi des Français, des Maltais, des Italiens de confession catholique : « à cette époque, l'instruction n'était pas obligatoire et les illettrés étaient nombreux. Dans ma classe, la différence d'âge entre les élèves était de trois à six ans » (Zeitoun, 1975, p. 41).

Malgré le caractère populaire de cette école, formant un contrepoint au lycée Carnot fréquenté par les enfants des familles les plus aisées, Edmond Zeitoun livre une vision plutôt positive de son milieu scolaire, s'éloignant du système fortement traditionnel de l'école talmudique, incarné par le pédagogue despotique qui frappait ses élèves à coups de bâton :

> Cette première journée se passe bien et je rentrais à la maison avec la liste des livres nouveaux. Nous nous rendîmes, maman et moi, chez Saliba, le libraire et achetâmes tout le nécessaire pour mes études. J'étais fier d'avoir cette année de nombreux livres et mon cartable était plein et pesant. Je lus immédiatement celui de géographie désirant connaître le monde entier et fis en rêves de nombreux voyages. (Zeitoun, 1975, p. 63)

À l'école, Edmond Zeitoun voit un exutoire, une échappée vers un monde nouveau où les limites deviennent délébiles. Les écoles de l'Alliance israélite universelle et les écoles publiques et laïque ont développé une version juive de la francisation imposée par la France conquérante, et bien que la pensée impérialiste fût présente, ce système éducatif « inculque les valeurs universalistes que savent si bien véhiculer la France, patrie des droits de l'Homme, et sa langue, dont la "clarté" n'était plus à vanter » (Cabanel, 2003, p. 112).

Par la transmission de ces valeurs, l'auteur s'empare de la langue française afin d'atteindre son propre épanouissement. Pour nombre d'écrivains maghrébins d'expression française, parmi lesquels Assia Djebar (1999), « le français et la langue "autre" contiennent les recettes de libération de l'espace privé, de l'espace domestique pour atteindre l'espace public et plus particulièrement l'espace scripturaire » (p. 44). Dans cette veine, Zeitoun se tourne ainsi vers le français, qui lui offre les clés d'une libération de l'espace domestique et, ce faisant, de l'école rabbinique et de ses mœurs ancestrales, pour mieux accéder à l'espace public, celui de l'universalisme et de « l'espace scripturaire », où les limites communautaires semblent se dissiper.

5. Conclusion : vacillement des limites spatiales

Durant son enfance, Edmond Zeitoun flânait souvent dans les allées sinueuses de l'ancienne médina, aux abords de ses portes et au Passage où les passants accouraient à leurs affaires, entre charrettes cliquetantes, automobiles fumantes et motocyclettes vrombissantes. Dans ce brouhaha urbain, il observait les Italiens annoncer d'un cri chantonnant des portions de pizza ; les Maltais vendre des poulpes bouillis, ou encore les Arabes, attablés dans les cafés maures, ponctuant le temps de petites gorgées de thé fumant. Dans les venelles de la médina, Juifs et Musulmans se côtoyaient, interagissaient en créant un effet harmonieux.

Il convient de souligner que la *Hara,* existant depuis le X^{e} siècle, n'était pas une enclave urbaine où tous les Juifs se repliaient sur eux-mêmes. Les familles le plus aisées, par exemple, étaient dispersées dans différents coins de l'ancienne médina, favorisant la diffusion de leurs activités commerciales. Ainsi : « on trouvait des rues mixtes, où musulmans et juifs coexistaient » (Taïeb, 2000, p. 92).

Au-delà de l'enceinte de l'ancienne médina, au Passage, Edmond Zeitoun a perçu l'écoulement inéluctable de la (judéo)arabisation du siècle passé vers la francisation de l'avenir et, plus largement, du dénuement à la prospérité naissante. Sa déambulation l'amenait dans des espaces plus singuliers, comme le cimetière juif, dont certains mausolées étaient vénérés tant par les Juifs que par les Musulmans. Cette harmonie socioreligieuse se retrouvait également dans une *oukala* de la Goulette, où il passait quelques nuits d'été. L'*oukala,* sorte de caravansérail à deux étages organisés autour d'un patio, voyait jadis des familles musulmanes et juives occuper chacune une pièce, tandis que les toilettes et la cuisine étaient partagées par tous les voisins.

Tunis n'est pas un tout autoréférentiel, fermé aux autres espaces environnants et figé dans un ancrage temporel monochrone : il s'inscrit au contraire « dans ses rapports à la diachronie (ses strates temporelles) et en coupe synchronique (la compossibilité des mondes qu'il abrite) » (Westphal, 2000, p. 24). Tunis se révèle ainsi comme un espace archipel, dans lequel « les identités culturelles se compliquent au point de rester à tout jamais définissables, et donc indéfinies » (Westphal, 2000, p. 18).

Ainsi, Edmond Zeitoun a traversé son enfance à Tunis et ses alentours, dans des espaces aux identités hétérogènes, multiples, voire infinies, qui ont contribué à la construction du soi judéo-tunisois. Il a forgé ses identités mouvantes à l'interface du Protectorat français de son aujourd'hui et du particularisme judéo-tunisois d'hier, à la lisière de l'Orient et de l'Occident. Dans le chuchotement de l'entre-deux-langues, il a migré d'un ciel à l'autre, désertant un code pour un autre, s'engageant dans une errance perpétuelle, demeurant toujours un peu étranger à lui-même.

Références bibliographiques

Al-Athir, Ibn. (1808). *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (E. Fagnan, Trad.). Typographie Adolphe Jourdan.

Cabanel, Patrick. (2003). Langue et diasporas. Trois exemples d'expansions paradoxales du français. *Diasporas. Histoire et société,* (2), 102-119. https://www.persee.fr/doc/diasp_1637-5823_2003_num_2_1_883

Darmon, Raoul. (1945). *La déformation des cultes en Tunisie.* SAPI.

Djebar, Assia. (1999). *Ces voix qui m'assiègent.* Les Presses de l'Université de Montréal.

Dugas, Guy. (2017). Autour de quelques concepts et de leurs prolongements dans la littérature judéo-maghrébine. *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF,* (10). http://journals.openedition.org/carnets/2178

Dugas, Guy. (1990). *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous.* L'Harmattan.

El Maleh, Edmond Amran. (1997). *Cheminement d'une écriture.* L'Harmattan.

Farhoud, Samira. (2013). *Interventions autobiographiques des femmes du Maghreb.* Peter Lang.

Hallock, Danielle. (2024). Pizza, sushis, churros : savez-vous d'où viennent vraiment vos aliments préférés ? *National Geographic.* https://www.nationalgeographic.fr/histoire/debat-voyage-culinaire-gastronomie-pizza-sushis-churros-savez-vous-ou-viennent-vraiment-vos-aliments-preferes?utm_source=pocket-newtab-fr-fr

Heller-Goldenberg, Lucette. (1991). Histoire succincte des Juifs du Maghreb. En Heller-Goldenberg, Lucette (dir.), *Cahiers d'Études Maghrébines* (pp.7-16). Université de Cologne.

Lefebvre, Henri. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et la société*, 31-32, 15-32.

Moati, Nine. (1982). *Les Belles de Tunis*. Seuil.

Nahum, André. (1977). *Partir en kappara*. Piranhas.

Nouschi, André. (1991). Juifs et Société coloniale dans le Maghreb au XIX[e] siècle et XX[e] siècle. En Heller-Goldenberg, Lucette (dir.), *Cahiers d'Études Maghrébines* (pp. 24-35). Université de Cologne.

Roudaut, Jean. (1990). *Les villes imaginaires dans la littérature française*. Hatier.

Saïd, Edward W. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Seuil.

Sebag, Paul. (1991). *Histoire des Juifs de Tunisie*. L'Harmattan.

Taïeb, Jacques. (2000). *Sociétés juives du Maghreb moderne (1500-1900). Un monde en mouvement*. Maisonneuve & Larose.

Tartakowsky, Ewa. (2016). *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*. Presses universitaires François Rabelais.

Westphal, Bertrand. (2000). Pour une approche géocritique des textes. En Westphal, Bertrand (dir.), *La Géocritique : mode d'emploi* (pp. 9-40). Presses universitaires de Limoges.

Zeitoun, Edmond. (1975). *Les cadeaux de Pourim*. La Pensée Universelle.