

ILAN HALEVI

QUESTION JUIVE

A partir du Moyen Age, l'unité de la Diaspora se fissure. En Occident, le judaïsme évolue vers l'émancipation légale et l'assimilation, tandis que dans le monde musulman les juifs se transforment en communauté-confessionnelle à la façon des druzes ou des maronites. C'est dans la Pologne historique, à partir du xiv^e siècle, que le système social rabbinique jouira de l'autonomie et de la prospérité les plus manifestes. C'est là que se cristallisera, comme une quasi-nation, la société juive la plus nombreuse de l'histoire, dont la crise, ouverte par les massacres du xvii^e siècle, engendrera la question juive moderne : les pogromes et l'antisémitisme, l'émigration et le sionisme.

Dans les années 1930, les juifs de Palestine sont progressivement arrachés à la société arabe dont ils font partie et se raccrochent à la colonie des juifs d'Europe : ils préfigurent le mouvement qui déplace, après 1948, un million de juifs d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient vers le nouvel Etat. Double transfert : la société israélienne, fondée sur l'expulsion des Palestiniens, naît de l'intégration inégalitaire des juifs orientaux dans l'Etat-colon des juifs occidentaux.

Le judaïsme se prétend une entité tribale demeurée étanche aux peuples des pays de son exil ; c'est cette prétention qui fonde le pouvoir des rabbins et maintient la cohésion de la communauté. L'auteur dégage à partir de là les dimensions systématiquement ignorées de cette histoire qui éclairent les drames contemporains.

GRANDS DOCUMENTS

ILAN HALEVI

QUESTION JUIVE

LA TRIBU, LA LOI, L'ESPACE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

EN GUISE DE CONCLUSION

On devrait pouvoir ne pas conclure. A quoi bon échafauder sur le papier des épilogues que l'histoire n'a pas encore imaginé ? Il faudrait demeurer sur la frustration de ce blocage où s'épuisent les peuples du Moyen-Orient ; montrer que cette immobilité, où la guerre sporadique s'intègre sans rien transformer, est lourde de pourrissements et de menaces ; et réaffirmer que l'histoire n'est pas fatalité, mais enchaînement de contingences et de libertés.

Les solutions pacifiques et démocratiques sont toujours préférables aux solutions violentes et imposées. Mais le contenu des projets ne préjuge pas des moyens mis en œuvre pour les appliquer. Ainsi du transfert, que les sionistes-travaillistes considéraient comme « un programme logique et juste, moral et humain dans tous les sens » : violent dans son contenu, il s'était déroulé pendant une longue période, comme le disait S. H. Bergman à la veille de la Première Guerre mondiale, « sous le signe de l'argent donné à l'effendi plus que sous celui de l'épée ». Il devait bien, en fin de compte, s'accomplir dans la violence armée massive. A l'inverse, la violence d'une lutte nationale ou sociale n'implique pas l'absence de contenu libérateur, même si elle contient dans son organisation l'embryon d'un ordre différent.

Il n'y a pas de solutions pacifiques ou violentes. Il y a des projets, qui se prétendent généralement pacifiques, et rejettent la responsabilité de la violence sur leurs adversaires. Il y a, comme toujours, le « pacifisme » du vainqueur et la « violence » du vaincu. Il y a des projets de violence qui progressent dans la diplomatie, et des projets de liberté qui se forgent dans la violence. Il y a aussi des cas où la violence porte sa couleur sur son visage, et d'autres, beaucoup plus rares, où la liberté grandit un moment comme sans résistance. On ne voit en tout cas pas pourquoi, au Moyen-Orient et au sujet du Moyen-Orient, les hommes qui détiennent le pouvoir seraient plus qu'ailleurs sensibles aux appels à la raison. C'est pourquoi il faut bien considérer, dans les affrontements réels, le contenu des projets en présence, l'arithmétique et la configuration des forces matérielles

et morales : le champ de cette bataille, ouvert aux vents de tous les impérialismes.

Sorti victorieux des guerres qui l'ont opposé au monde arabe, l'Etat d'Israël s'est approprié les moyens de faire ou ne pas faire la paix.

Certes, l'Etat d'Israël n'a pas le pouvoir de résoudre instantanément, par décision gouvernementale, l'ensemble des problèmes créés, depuis des décennies, par son avènement ; pas plus qu'il n'aurait le pouvoir de décréter sa propre disparition. Mais les dirigeants israéliens, parce qu'ils sont les vainqueurs, peuvent, en théorie, orienter le conflit, à chaque instant, vers l'escalade ou vers le compromis. Après chacune des deux grandes victoires militaires israéliennes, en 1948 et en 1967, c'est l'escalade qu'ils ont choisie.

Le choix pratique de l'escalade procédait de la dynamique même de l'entreprise colonisatrice sioniste. A chaque étape de cette centenaire trajectoire, la fidélité à l'option initiale avait inspiré la stratégie concrète. En 1911, lorsque le cheikh de Sullam, en Galilée, proposait sa protection aux colons de Merhavia, les chefs de l'Agence juive donnaient l'ordre de refuser. Ils donnaient même aux colons des instructions « de provoquer des heurts violents avec les policiers de Nazareth (...) afin qu'on sache la chose, et qu'elle serve de témoignage contre le préfet de Nazareth. Une plainte véhémement fut envoyée au gouverneur à Saint-Jean-d'Acre, au *wali* de Beyrouth et même à Istanbul. Le préfet reçut des instructions lui ordonnant de cesser de persécuter les juifs¹ ». L'intransigeance découle ici de la nécessité d'évacuer l'espace où le projet sioniste doit s'incarner. Tant que le projet — un Etat constitutionnellement juif en lieu et place de la Palestine arabe — n'est ni remis en question ni révisé, l'escalade n'est qu'un des noms de la dynamique même du conflit.

Au lendemain de la création d'Israël, après l'entrée de l'Etat sioniste à l'O. N. U. qui l'avait engendré, une telle option semblait ouverte, un moment matérialisée, en 52-53, par les hésitations du gouvernement de Moshé Sharett, et les velléités de négociation Sharett-Nasser. Ben Gourion et ses lieutenants Perès et Dayan, comme son homme de main d'alors Arik Sharon²,

1. « La conquête des terres de Merhavia », dans le *Livre de la défense*, *op. cit.*

2. Le journal de Moshé Sharett, et l'étude de Livia Rokach *Israel's Sacred Terrorism*, *op. cit.*, révèle leur complicité dans les campagnes d'assassinat de civils jordaniens au cours des années 53-54, alors présentées comme « opérations de repréailles » conduites par des colons « civils » incontrôlés.

étaient délibérément opposés à ces tergiversations : des opérations meurtrières de « représailles » de 53 aux raids sur Gaza en 54 et 55, qui conduisaient tout droit à l'escalade de l'automne 56 et à l'agression conjointe israélo-franco-britannique contre l'Égypte, ils avaient fixé dans la pratique, mais aussi dans leurs discours, les grandes lignes de leur position. Un axe central s'installe dans la propagande et la diplomatie israéliennes, qui tient en une formule : « Pas un seul réfugié ne rentrera. »

Traduit en langage concret, sur le terrain abandonné par les villageois et les citadins arabes chassés pendant la guerre, pour les réfugiés massés au-delà des lignes de cessez-le-feu prétendument provisoires sanctionnées en 49 par les accords de Rhodes, ce principe de politique est une instruction donnée par l'état-major israélien, tout aussi lapidaire : « Tirer sur les infiltrés. » Infiltré est tout Palestinien tentant, fût-ce pacifiquement, de rentrer chez lui. Mais ce choix sioniste de l'escalade concerne ce qui, pour les dirigeants israéliens d'alors, c'est-à-dire pour Ben Gourion, constitue l'essentiel, ce qui n'est « pas négociable », l'irréversible : le miracle du transfert. Lorsque Yossef Weitz entend qu'Israël s'est engagée, fin 48, à réintégrer quelques dizaines de milliers de réfugiés arabes (sur huit cent mille !), il s'arrache les cheveux de désespoir. Au lendemain de 1948, pour Ben Gourion et ses disciples, tout est négociable, tout peut être remis en question, sauf la disparition de la Palestine politique, l'expulsion des Arabes hors du territoire d'Israël...

À la suite de l'évacuation israélienne du Sinäi et de la bande de Gaza, en 1957, Ben Gourion se justifiait : l'essentiel n'était pas de garder les territoires, mais de rétablir le rapport de forces historique avec le monde arabe tout entier. Dans une brochure écrite et diffusée par ses soins à l'époque, il écrit : « Un autre objectif de la campagne du Sinäi était d'abaisser la stature du dictateur égyptien, et il ne faut pas sous-estimer l'importance de la tâche. En tant que responsable de la sécurité, avant même la fondation de l'Etat, une grave inquiétude avait depuis toujours fait son nid dans mon cœur : nous connaissons bien la situation lamentable et la corruption des dirigeants arabes, qui est un des éléments essentiels de leur faiblesse militaire. Mais j'ai toujours appréhendé que ne se lève un homme exemplaire, à la façon dont un tel homme s'était levé parmi les tribus arabes au VII^e siècle, ou à la façon dont Mustafa Kemal s'était levé pour les Turcs au lendemain de leur défaite dans la Première Guerre mondiale, galvanisant l'esprit du peuple et lui redonnant la confiance en soi, faisant de lui un peuple combattant. (...) Et il commençait à apparaître que Nasser pouvait être cet homme-là. Il n'est pas insignifiant que les enfants portent son portrait dans

différents pays où l'on parle arabe. (...) Et d'avoir rabaissé la stature de ce Nasser-là n'est pas mince acte politique³. »

Le choix de l'escalade déplace et élargit le front. Palestino-sioniste, le conflit doit devenir judéo-arabe, puis euro-arabe, puis américano-soviétique. Dès 53, Ben Gourion explique partout qu'il est trop tôt pour se contenter d'assurer l'existence du Petit Israël, à la façon « d'une Albanie » : tandis qu'il organisait l'importation des juifs arabes, il parlait de sauver les juifs d'U. R. S. S. et de faire la place aux juifs d'Occident quand viendrait la tempête, et préparait à cet effet de nouvelles escalades, de nouvelles agressions, de nouvelles provocations et de nouvelles conquêtes. Parlant à Kfar Ruppin, en 70, aux élèves d'une école d'agriculture, Moshé Dayan — qui devait dire un peu plus tard, résumant avec brio le sens de l'entreprise sioniste tout entière, « nous avons pris un pays arabe et nous en avons fait un pays juif⁴ » — leur demandait de contempler le chemin parcouru par la colonisation juive depuis cent ans : « Ne dites pas, la route est terminée ! Elle est encore longue... »

À partir de juillet 1967, un nouveau principe pratique d'escalade est instauré en « politique ». Il consiste à affirmer l'occupation de certaines zones (comme Jérusalem) irréversible et non négociable. Après la guerre de 73, le gouvernement (travailliste) de Rabin s'engageait solennellement à ne jamais reconnaître l'O. L. P., à ne jamais accepter la création d'un Etat palestinien à côté d'Israël, à ne jamais accepter le retour aux frontières du 4 juin 1967. En 75, lorsque l'Assemblée générale des Nations unies adopte une résolution assimilant le sionisme à « une forme de racisme et de discrimination raciale », le gouvernement israélien réagit en rebaptisant « boulevard du Sionisme » toutes les « avenues des Nations unies » et en décidant la création de nouvelles colonies israéliennes de peuplement en Cisjordanie occupée. Et, après son élection en 77, le nouveau premier ministre Menahem Begin expliquait à qui voulait l'entendre que les Palestiniens des territoires occupés, qu'il déclare libérés, devaient s'habituer à vivre sous la domination juive, comme les « Arabes israéliens » de Galilée et des autres zones incorporées en 1948 à l'Etat juif s'y étaient habitués.

Pourtant, cette intransigeance israélienne n'est pas unanime au niveau populaire : la guerre d'octobre 73, la pression inter-

3. David Ben Gourion, *Pourquoi nous avons combattu, pourquoi nous avons évacué, ce que nous avons obtenu*, Editions centrales du Mapaï, Tel-Aviv, 1957.

4. Moshé Dayan devant les élèves du Technion de Haïfa, juillet 1972.

nationale croissante et l'isolement d'Israël qui en résulte, la démarche de Sadate elle-même, comme la résistance des Palestiniens dans les territoires occupés et à l'extérieur, la crise économique, la perte de légitimité des dirigeants et l'inquiétude devant l'avenir, ont entamé la volonté de ne pas céder un pouce de territoires où — à l'exception de la ville de Jérusalem — ne vivent que quelque vingt mille colons israéliens, dispersés dans leurs forêts armés au milieu d'un million et demi de Palestiniens.

Une telle disposition d'esprit, encore minoritaire, est certes importante : elle peut grandement favoriser le type de compromis territorial préconisé par la communauté internationale, consacrant l'existence de deux Etats. Mais il serait étonnant que les Palestiniens considèrent comme autre chose qu'un dû la restitution de 22 % du territoire de leur patrie, et voient dans cette solution l'aboutissement de leurs aspirations et de leur revendication.

La coexistence de deux Etats ne pourrait se transformer en réconciliation, c'est-à-dire en solution de paix, que si la cohabitation imposée des appareils faisait place à la coexistence volontaire et assumée des deux peuples. Cela suppose une refonte complète des valeurs et du fonctionnement idéologique actuels de la société israélienne, une remise en cause des rapports entre l'ethnie, la confession, la nationalité et l'Etat — entre la tribu, l'espace et la loi. C'est cette refonte que nous avons coutume d'appeler « désionisation ». Elle n'implique pas, en tout cas pas forcément, le démantèlement de la formation sociale israélienne, non plus que la négation des droits nationaux du peuple israélien. Elle n'implique que la fin de l'apartheid et l'instauration d'une démocratie pour les deux communautés. Elle n'est même pas incompatible avec la pérennité d'une structure étatique propre à chacune, pourvu qu'un tel partage de l'espace procède de la négociation et non de la coercition.

L'une comme l'autre de ces étapes possibles sont affaire de lutte et de négociation : elles s'élaborent ailleurs que dans le seul champ du débat. Notre propos était ici de faire comprendre et ressentir, pas de promouvoir une formule magique où l'histoire rendrait l'âme.

Les rares certitudes qui émergent de la photographie encore imprécise de ce drame sont négatives : nécessité de disloquer la fausse cohésion des catégories mythifiées de la Nation, de la Race, de la Religion, et même de la Classe, et de les remplacer par la connaissance particulière des contenus et des formes.

J'ai tenté de montrer ce qui, à chaque étape, changeait et demeurait du sujet juif, du judaïsme en tant qu'acteur de l'his-

toire des juifs. J'ai essayé de faire voir le mouvement par lequel ce sujet a survécu, en deux aires culturelles distinctes (le monde arabo-musulman et l'Europe latine) et comment en Europe orientale ce sujet se consolidait, tandis qu'en Occident le judaïsme devenait simple dénomination religieuse. Comment le mouvement idéologique et politique sioniste, né dans la crise de la société juive d'Europe de l'Est, s'appuyait sur la montée d'un antisémitisme en Europe occidentale, lui-même produit de l'émigration massive des juifs de l'Est européen vers l'extrême Occident. Comment le sionisme, et son établissement palestinien violemment transformé en Etat d'Israël, sont avatars, derniers en date sinon ultimes, de ce sujet. Combien, donc, il est illusoire de vouloir échafauder des analyses et des solutions qui ignorent cette subjectivité.

Au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, dans Babel l'Assyrienne tombée aux mains des Perses, un modèle particulier de protection impériale sur l'ethnie judéenne dispersée s'était mis en place. Il reposait sur l'autonomie civile — y compris fiscale — de la communauté, et sur le pouvoir interne des prêtres, hiérarchisé autour de l'administration centrale du Temple. Ce système, qui fondait le judaïsme, transformait radicalement l'ancienne religion d'Israël conçue dans la conquête et la sédentarisation des tribus israélites en Canaan. Postérieur à la totalité du cycle étatique — le royaume de David et de Salomon, divisé en royaumes rivaux d'Israël et de Juda — et prophétique, ce judaïsme à la mesure d'une ethnie déterritorialisée répondait à une double nécessité. La première était impériale, et persane, qui s'assurait la loyauté de la dispersion judéenne en s'appuyant sur un groupe minoritaire ; la seconde était judéenne, et plus particulièrement cléricale-sacerdotale : le parti des prêtres, que les aristocrates « impies » des royaumes d'Israël et de Juda avaient chassé du pouvoir, le reconquérait à la faveur de la protection persane, dans l'exil, et bientôt dans la reconstruction du temple de Jérusalem sur édit impérial.

Dans la succession des empires — perse, macédonien, séleucide, romain —, cette protection a connu quelques fluctuations : soit que l'empire annule sa protection, soit que le parti des hommes de guerre perpétuellement renaissant veuille la rejeter pour restaurer un royaume souverain. Cette résurgence du monarchisme, souvent articulée sur les contradictions sociales exacerbées par la succession des occupations étrangères (Macchabées, Zélotes, Bar Kokhba), alimente une multitude de courants sectaires et messianiques. Les révoltes nationalistes conduisent les Romains à élaborer avec l'ethnie juive éparpillée aux quatre

coins de l'*Imperium* un nouveau contrat de protection. Le Temple, le sacerdoce et le sacrifice sont révolus. L'opposition intellectuelle des Sages, les Exégètes (Pharisiens) opposés à l'administration du Temple, devenaient les rabbins : docteurs, législateurs et juges, nouveaux ethnarques à la faveur de la protection romaine et byzantine, resurgissant à partir de la défaite du royaume.

Sous Byzance, cette protection atteint des proportions considérables, recréant, entre la hiérarchie rabbinique — le « patriarche » — et la société soumise à son autorité — l'ethnie judéenne —, des contradictions et de nouvelles oppositions. Dès le IV^e siècle, avec la poussée des éléments chrétiens en Orient byzantin, le centre de gravité du système rabbinique se déplace de nouveau vers la Mésopotamie et la Perse, où les empereurs sassanides renouvellent avec les Sages le contrat de protection passé mille ans plus tôt par Darius et Cyrus avec les Scribes et les Prêtres.

Une telle protection — dont la durée permet à plusieurs siècles de législation rabbinique d'être systématisés dans l'énorme littérature talmudique — assure au judaïsme rabbinique la victoire (souvent obtenue avec l'aide du bras séculier de l'Etat non juif) sur les diverses dissidences missionnaires et universalistes qui émergent de la décomposition de l'organisation sacerdotale. Ces dissidences, qui produiront directement le christianisme et indirectement l'islam, sont à l'origine de conversions massives à la doctrine biblique chez les peuples de la périphérie du monde romain (Arabes, Berbères, Khazars) ; ceux-ci seront plus tard absorbés par le christianisme et l'islam, et en certains cas réintégrés dans le judaïsme rabbinique, non missionnaire, ethnocentrique et protégé.

Pour un ensemble de raisons pratiques et idéologiques, les Etats islamiques, sous la domination desquels se trouvent bientôt la majorité des juifs, offrent au système judaïque-rabbinique les conditions d'une protection sans pareille, à l'ombre de laquelle fleurira, des jardins d'Andalousie aux rives du Golfe, de Fez à Alep et du Caire à Sana'a, la civilisation judéo-arabe classique. Culturellement transformés par le passage massif et absolu à la langue arabe, à travers laquelle ils rencontrent l'héritage grec, socialement recomposés par leur participation à l'essor commercial de la nouvelle civilisation, les juifs du monde arabe médiéval sont désormais reconnus, unifiés, hiérarchisés et baricadés dans leur identité confessionnelle. La Loi réactualisée par les nouveaux législateurs et docteurs ne concerne désormais plus seulement une ethnie déterritorialisée et dispersée entre les royaumes et les Etats : cette Loi mobile, portative, reflète

aussi la disparition des relations agraires qui avaient sous-tendu le droit talmudique, la transformation de la communauté en société imbriquée dans un ordre économique qui l'englobe et la dépasse.

A partir de cette époque, où l'ensemble de la vie juive est ordonnée par la juridiction des tribunaux rabbiniques, l'identité du groupe national et de la religion, de la tribu et de la Loi est affirmée comme constitutive de la communauté. Les éléments allogènes qui s'y agrègent, soit par la conversion collective, soit plus souvent par l'assimilation individuelle — matrimoniale ou servile —, sont contraints de se soumettre à la fiction ethnique qui fonde le discours de la Loi comme la rationalité de la Protection : ainsi le brassage ethnique considérable est-il constamment occulté par l'insistance du récit tribal.

A chacune de ces phases où s'infléchissent les formes de l'autonomie et de la protection correspond un corpus de textes : à la restauration du Temple, la ré-écriture des anciennes Ecritures (l'Ancien Testament des chrétiens). A l'instauration de l'ordre rabbinique, la compilation talmudique...

En Occident chrétien, la protection impériale ou royale résiste mal aux pressions de l'Eglise, et les Etats-nations en formation ne tolèrent plus aucune autonomie. A partir des Croisades, la vie communautaire juive s'y rétrécit et s'y atrophie, faute de protection, sous les attaques répétées et conjuguées du clergé, de la noblesse et de la « populace ». Surveillé, humilié, vulnérable et persécuté, le judaïsme d'Occident devient secret, il décline. Interdit, il s'exile. C'est l'expulsion, pays après pays, de France et de la plupart des Etats allemands, d'Angleterre et d'Espagne, du Portugal et d'Italie espagnole. Le judaïsme rabbinique de ces pays, autrefois florissant, s'expatrie vers l'est : vers l'Italie du Sud et l'empire ottoman ; vers l'Europe centrale et orientale.

Seules demeurent en Occident, pour plusieurs siècles, de petites communautés juives protégées par leur statut d'« esclaves du trésor », enfermées dans leur rôle économique bancaire et usuraire et dans leur fonction sociale d'alliés du roi dans son combat contre l'ordre féodal. Sans autre droit que la faveur à tout instant révocable du prince, ces communautés ne jouissent d'aucune autonomie reconnue : la vie communautaire judaïque est réduite à la pratique cultuelle de la synagogue et aux fêtes familiales et privées. Linguistiquement et culturellement intégrés à la société, ces juifs seront transformés, avec l'émancipation légale, en complets citoyens de leurs pays respectifs.

Comme le centre de gravité du judaïsme rabbinique s'était déplacé, au III^e et IV^e siècles, de Palestine en Mésopotamie, il se

déplace, au fur et à mesure des expulsions qui accompagnent les Croisades et les guerres contre les Etats musulmans, les épidémies et les hérésies, les révoltes paysannes et l'Inquisition, vers les pays de la nouvelle périphérie européenne : au-delà des Etats allemands et du Saint-Empire, sur les terres des Slaves et des Tartares.

Tandis qu'en Méditerranée les vagues successives des expulsés de l'Espagne chrétienne s'intégraient par le haut aux communautés juives protégées par l'islam, de Saladin « le Kurde » aux Ottomans, un univers communautaire juif d'une exceptionnelle cohésion, jouissant d'une autonomie et d'un degré de protection sans précédent, se structure au nord-est de l'Europe, à la frange orientale et mouvante de l'aire linguistique allemande : de la Baltique à la Bohême et au Danube.

Le rabbinisme de cette société — où l'allemand joue le rôle de l'araméen dans la littérature talmudique, comme l'arabe avait joué ce rôle dans le judaïsme classique — se cristallise de façon autarcique, séparatiste, dans l'ignorance du destin séparé des juifs du monde musulman.

Protégée, aux marches du Saint Empire romain germanique, non par la force de l'Etat, mais par sa division et son morcellement, cette société judéo-allemande structurée selon le modèle talmudique ne trouvera protection à sa mesure qu'à partir du XIII^e-XIV^e siècle : dans la principauté de Halitch, puis dans le royaume de Pologne, bientôt uni au grand-duché de Lithuanie.

Là, face à la frontière invisible et mouvante de la Horde d'or qui vient à peine de refluer, et dont les colonnes tiennent encore les rives de la mer Noire, se consolide la société juive séparée dont sont issus les trois quarts des juifs d'aujourd'hui. Sous les rois Piast, puis Jagellon, cette société jouira d'une autonomie sans pareille depuis l'époque talmudique. L'union avec la Lithuanie et l'extension de la Pologne jusqu'aux marches de la Crimée élargissent le champ de cette franchise. Elles mettent également le judaïsme rabbinique yiddischophone en contact avec les éléments et noyaux juifs pré-existant dans cette zone, notamment une proportion importante de Khazars turcomans, karaïtes ou partiellement judaïsés, dont une partie est alors culturellement et socialement absorbée dans la nouvelle organisation.

Si le modèle interne de l'organisation communautaire ainsi mise en place obéit aux catégories légales et idéologiques du rabbinisme, le modèle institutionnel de l'autonomie existe déjà. Les « Constitutions » successives du judaïsme polonais, qui culminaient au XVI^e siècle avec l'instauration d'un parlement juif représenté à la Diète polonaise, font écho à la « charte de Magdebourg » octroyée aux marchands allemands eux aussi conviés

par les Piast à reconstruire la Silésie dévastée par les Mongols. L'occupation de l'espace par ethnie interposée face au double ennemi — intérieur et extérieur, social et national — est ici technique classique de gouvernement, dont on retrouve de multiples exemples dans l'histoire de la Lithuanie, de l'Ukraine et de la Russie.

Pendant près de quatre siècles, le rabbinisme gère l'organisation sociale séparée des juifs en Pologne avec le soutien du pouvoir exécutif de l'Etat : le despotisme imposé également à la communauté occulte la stratification interne — l'existence de riches et de pauvres en son sein — autant qu'il médiatise le pouvoir extérieur de l'Etat protecteur.

Avec le développement des relations marchandes et la montée des bourgeoisies chrétiennes nées du commerce allemand de la Baltique, la fonction échangeur du judaïsme polono-lithuanien perd de son importance, se heurte à la concurrence protestante ici, aux admirateurs lithuaniens de l'Inquisition là. A mesure que la monarchie polonaise s'affaiblit face aux assauts de ses voisins et de ses sujets, la protection se fait plus incertaine, moins efficace. A partir du XVI^e siècle, le judaïsme polonais se déplace vers l'Ukraine rurale où règne un féodalisme d'autant plus brutal que ses protagonistes sont des peuples-classes en même temps que des communautés religieuses : seigneurs polonais et catholiques, serfs ukrainiens et orthodoxes. Tandis que la hiérarchie rabbinique demeure dans les villes du nord et de l'ouest, l'essentiel de la vie communautaire va se mettre à l'abri sous la protection et sur les terres des seigneurs catholiques de l'Ukraine asservie. Là les juifs, souverains sur l'espace de leur mini-cité, le *Chtetle*, sont artisans et commerçants, maquignons et marchands de vin, et même éleveurs de poules à petite échelle ; mais ils sont aussi les intermédiaires directs de l'exploitation féodale : fermiers d'impôts, percepteurs de dîmes et de rentes, intendants de domaines en même temps qu'usuriers.

A partir de 1637, la révolte anti-polonaise et anti-féodale — anti-catholique et anti-juive — de la paysannerie ukrainienne orthodoxe ouvre pour le judaïsme autrefois protégé de Pologne l'ère des massacres et des destructions. Les serfs révoltés qui établissent leurs camps retranchés à la frontière des steppes où nomadisent les Tartares deviennent républiques militaires cosaques, bientôt protégées par les princes moscovites, qui font d'elles des ordres militaires autonomes à leur solde. Ainsi l'expansion de la Russie en Ukraine autrefois polonaise prend-elle l'anti-judaïsme structurel de la paysannerie ukrainienne pour axe politique fondamental.

La conquête suédoise qui suit la révolte de Chmielniczki

(1648-1658) et les annexions subséquentes de territoires polonais à la Russie, à l'Autriche et à la Prusse, conduisent aux partages successifs de la Pologne. Ce qui lui reste de territoire est finalement découpé, en 1815, entre les trois couronnes, et la Pologne en tant qu'Etat disparaît pour un siècle.

La ruine de la monarchie polonaise signifiait la fin de la protection qu'elle accordait aux juifs et à l'organisation légale rabbinique.

Du XVII^e à l'aube du XIX^e siècle, les juifs n'avaient cessé, en petit nombre, de fuir les massacres, les vexations et la paupérisation qui accompagnaient ce déclin. L'émancipation légale des juifs en Occident, dont les effets se font sentir dans un lent processus d'émancipation en Autriche et dans les Etats allemands qui coïncide avec l'exacerbation de la crise du *Chettle*, transforme, tout au long du XIX^e siècle, ce filet humain en déplacement massif : plusieurs centaines de milliers de « juifs de l'est » (*Ostjuden*) yiddischophones passent à l'ouest.

Tandis qu'en Russie la vie communautaire qui subsiste dans la « zone de résidence » trouve dans le piétisme messianique une compensation à l'oppression qui pèse sur elle, le mouvement migratoire vers l'Occident procède souvent d'une volonté profonde d'assimilation (surtout en Allemagne) et de pleine participation au nouvel ordre démocratique. Paradoxalement, cette aspiration à la liquidation de l'ordre social rabbinique nourrit l'intégration idéologique autant que le nationalisme culturel, puis politique, juif, dont le sionisme est d'abord un avatar.

A l'Ouest où émigrent les juifs comme en Russie où ils demeurent, l'industrialisation et la crise des relations féodales posent la question de l'émancipation, en même temps qu'elles disloquent l'unité sociologique et le consensus idéologique qui fondaient la communauté juive. La dispersion des juifs yiddischophones d'Europe orientale sur tout l'espace occidental téléscopie les sous-problématiques régionales, dessine une nouvelle géographie dont les capitales occidentales sont un pôle, et les bourgades d'Ukraine l'autre. Elle provoque aussi, presque instantanément, l'apparition, en Europe occidentale, c'est-à-dire en France, et plus particulièrement, bien que tardivement, en Allemagne, de courants politiques et idéologiques antisémites, qui contrarient l'émancipation des juifs avant même qu'elle ne soit légalement achevée.

C'est sur cet arrière-plan que se développent, parallèlement, l'antisémitisme raciste et conservateur de la Sainte Alliance et l'antijudaïsme anticlérical et anticapitaliste de divers courants au sein du mouvement ouvrier, essentiellement anarchistes, victimes de ce « socialisme des imbéciles ». Leur rencontre et leur alliance

engendrera le consensus idéologique à l'abri duquel les nazis anéantiront plusieurs millions de juifs européens.

Dans une symbiose souterraine et inavouée avec les conceptions qui agitaient la région tout entière, divers courants nationalistes juifs s'étaient constitués dans la rencontre du mouvement européen des Lumières et du *Chettle* est-européen. Déchirés par le bilinguisme yiddisch-hébreu, ils s'articulaient sur le messianisme populaire autant qu'ils exprimaient les aspirations émancipatrices et même socialistes nées des nouveaux rapports économiques.

Parallèlement, la montée de l'antisémitisme dans les pays occidentaux freine le processus d'assimilation déjà en cours et engendre une violente réaction : retour en arrière, recul provoqué. Dans cette régression des juifs récemment assimilés au tribalisme laïcisé naît le sionisme politique : il articulera le nationalisme culturel de la zone de résidence sur les intérêts stratégiques des grandes puissances : sur leur désir de se débarasser des juifs et de détourner vers la Palestine le flot des réfugiés du *Chettle* en flammes, autant que sur leur volonté de les utiliser au service de leur propre domination impériale dans la région où leur protection les planterait.

Ainsi le mouvement sioniste, qui prétendait fonder la normalité des juifs en leur donnant un Etat à eux, allait-il reproduire, à l'échelle de plusieurs continents, le schéma de la protection impériale et de l'implantation imposée à la population locale par la force des armées étrangères.

Le contenu social de l'autonomie, puis de l'indépendance ainsi garanties, cependant, diffère fondamentalement de l'organisation sociale juive traditionnelle. L'entité sociale juive constituée en Palestine au cours du processus colonial, bien que constituant encore, à sa façon, un ghetto, est maintenant un ghetto armé. Différence primordiale, d'où découle l'organisation étatique normale d'Israël, et la dynamique d'un autre rapport à l'espace ; différence primordiale, parce que dans cet espace évacué de sa population arabe au cours d'une expulsion qui dure depuis cent ans, c'est un système de production capitaliste — périphérique, dépendant et subventionné, mais capitaliste — qui s'est édifié, et c'est de son organisation que découlent les contradictions de la nouvelle société.

Cette restructuration de la société juive en Palestine est essentiellement l'effet de l'action autonome des colons sionistes de Palestine, à partir du début de ce siècle, pour établir leur hégémonie exclusive sur l'espace palestinien : domination non seulement militaire et économique, mais également sociale, et démographique. La conquête, d'abord pacifique, puis violente, des

terres arabes, pour y constituer une paysannerie de colons juifs, se prolongeait dans l'expulsion de la main-d'œuvre indigène du nouveau marché de l'emploi, et aboutissait au projet, réalisé par la guerre en 1948, de transfert : le déplacement de la population arabe.

Le vide ainsi créé allait être comblé par l'immigration massive des juifs arabes vers le nouvel Etat, résultante des retombées de la guerre de Palestine sur la vie des juifs du monde arabe et des efforts sionistes pour arracher les communautés juives des pays musulmans à leur enracinement. Dans la prolétarianisation de ces juifs dits « orientaux » par la bourgeoisie, étatique et privée, de la colonie juive européenne de Palestine, devenue Etat d'Israël, se forgeait la structure du capitalisme israélien : une société nationale dont l'identité concrète découle de sa propre organisation, en contradiction avec l'identité mythique et mystique que ses dirigeants lui imposent, à contre-courant de l'idéologie religieuse et tribale qui y domine.

L'existence de cette société est une donnée immédiate de la conscience des Israéliens. Paradoxalement, elle n'est nulle part plus éclatante qu'aux Etats-Unis, où un demi-million d'Israéliens émigrés constituent une communauté séparée tout à fait distincte des juifs américains, avec lesquels les relations sont même souvent tendues. En Israël, elle se confond avec l'identité du *Sabra*, d'autant plus enraciné qu'au cours des vingt dernières années l'Israélien né en Palestine est devenu majoritaire, et surtout majoritairement oriental. L'hébraïsation profonde et irréversible de la vie quotidienne et sociale a produit une culture israélienne moderne — littérature, musique, cinéma — officielle mais aussi populaire et parfois dissidente, qui témoigne de sa profondeur.

Pourtant, pour des raisons à la fois idéologiques et tactiques, les sionistes continuent à proclamer l'unité d'une « nation juive » mondiale, que l'histoire a depuis longtemps divisée, en certains lieux dissoute et partout transformée, niant par là même la réalité spécifique de la société israélienne. Symboliquement, c'est Itamar Ben-Avi, le fils d'Eli'ezer Ben-Yehuda — auteur du premier dictionnaire d'hébreu moderne, Amant de Sion et Hierosolomitain des années 1870 — qui avait le premier revendiqué ce qu'il appelait le « canaanisme » : se considérant comme le premier *sabra* ashkenaze dont l'hébreu fût la langue maternelle, il décréta que cette identité linguistique faisait de lui le premier membre d'une nouvelle nationalité hébraïque-cananéenne, distincte des « juifs » européens. Cependant, le courant cananéen, surtout fondé sur la volonté de laïciser, à l'époque du Mandat, le nationalisme sioniste, en même temps qu'expression du nationalisme de la petite bourgeoisie enracinée depuis plusieurs générations

dans le *Yishouv*, devait décliner avec les années des massacres d'Europe, suivies des années de l'immigration massive.

La réalité de la société israélienne n'a fait depuis que se renforcer. Elle imprègne la fiction pan-judaïste du sionisme en même temps qu'elle en est baignée, société réelle dans les pores de la société officielle, capitalisme hébreu entre les lignes du discours nationaliste juif.

Cette réalité ne justifie pas l'Etat : car elle en est, non le fondement, mais le résultat. C'est pourquoi sans doute les dirigeants israéliens préférèrent invoquer, comme fondement de l'Etat, la promesse biblique, les persécutions d'Europe, la résolution de partage de 47 ou la peur des « mariages mixtes » — tout sauf les droits nationaux du peuple israélien, qui, comme tous les droits, ont les droits des autres, singulièrement du peuple palestinien, pour limite.

Cette société nationale n'est pas seulement réelle à l'insu de ses dirigeants. Fondée — en principe et en pratique — sur la dépossession, l'expulsion, la dispersion, l'occupation et l'oppression du peuple palestinien, elle est également, dans une large mesure, non conceptualisée, invisible, niée par les victimes elles-mêmes. Au refus moral d'entériner l'injustice accomplie s'ajoutait le refus idéologique qui déclarait fictive la société en train de se constituer sur la terre usurpée.

Dans le refus arabe, et particulièrement palestinien, de reconnaître Israël, l'Occident veut voir la manifestation d'un irrédentisme passiste irrationnel et obsédé par la volonté de « rejeter les juifs à la mer ». En réalité, au lendemain de l'humiliante défaite de 1948, qui consacrait la perte de la Palestine et la dispersion de près d'un million de réfugiés sur les routes de l'exil, ce refus procédait tout d'abord du sursaut de la vie et du simple refus de disparaître. Refus sans mystère de l'occupation, de la dépossession et de la déportation : rien de moins énigmatique que cette volonté humaine, proclamée dans la défaite, de continuer à vivre pour espérer vaincre. Car le sionisme, issu d'un univers auquel les Arabes de Palestine étaient étrangers, avait pris pour eux le visage impersonnel de l'adversité. Eussent les colons été chinois, amérindiens, bantous, norvégiens ou extra-terrestres, le refus se serait alimenté aux mêmes sources concrètes de la spoliation et du déracinement : nulle société n'acceptant de son plein gré de se suicider sur l'autel des besoins subjectifs d'un autre groupe humain. C'est l'inexistence d'un tel refus, au contraire, qui eût été surprenante : seuls les sionistes et certains Occidentaux pouvaient, par mépris des Arabes, s'imaginer qu'un peuple qu'on expulse puisse se résigner à sa propre dissolution,

ou que sa révolte ne prendrait pas les dimensions d'un véritable problème pour la société installée à sa place.

Pour le « Palestinien sans patrie⁵ » parqué à la porte de sa terre interdite, c'est l'espoir du retour qui incarne plus que tout ce refus, indissociable de sa propre humanité. Mais ce retour n'est pas seulement une utopie irréaliste et consolatrice (à la façon du retour métaphysique à Jérusalem que les juifs s'étaient souhaité, d'année en année, pendant quinze siècles de Protection). C'est aussi l'acte simple et suicidaire qui consiste, à partir de 1949, à marcher droit devant soi, vers les barbelés qui séparent le camp de réfugiés de la maison, du champ, du verger, de la chèvre abandonnés pendant l'exode. Acte si simple qu'il est, lui aussi, dépourvu de mystère, sans schéma culturel particulier. Suicidaire, à cause de l'instruction qui prescrit de « tirer sur les infiltrés ». Ce choix israélien punit de mort la volonté de retour. Il engendre donc, tout naturellement, les « héros du retour » et autres semi-commandos isolés qui font de la simple tentative de pénétrer sur le territoire usurpé un mot d'ordre, et bientôt une stratégie.

Toutes les colonisations de peuplement ont connu la confrontation physique et exterminatrice avec les civilisations indigènes qui résistaient. Pour le jeune kamikaze palestinien né dans les camps, le meurtre des colons qui espèrent vivre en paix sans lui sur sa terre est aussi normal que l'attaque des convois de colons américains par les Indiens pendant la conquête de l'Ouest, ou du *Trek* sud-africain par les nations bantoues ; aussi normal que la résistance kalmouk et kirghize à la colonisation russe de la Volga au xviii^e siècle. C'est dans les quantités et les modalités que s'enracine la spécificité de ce conflit, au moins autant que dans les particularités des peuples concernés. Moralement, l'ignorance et la négation de l'humanité des indigènes n'est pas moins fondée en Palestine qu'en Amérique du Nord. La différence est donc ailleurs : dans le moment et dans l'impact, dans le rapport des forces. Au xx^e siècle, dans un monde arabe en éveil où « la sirène de la locomotive » accompagne la montée du nationalisme, et dans un contexte marqué, à partir d'octobre 1917, par une polarisation internationale sans précédent, un mouvement aussi faible que le sionisme, du point de vue de ses ressources humaines et matérielles, ne pouvait pas, sur une période aussi courte, annuler l'arabité de la Palestine et inculquer aux survivants de la colonisation, à la façon dont les Blancs d'Amérique y étaient

5. C'est le titre de l'autobiographie du dirigeant palestinien Saleh Khalaf (Abou Iyad), aux Editions Fayolle, Paris, 1978.

parvenus, une logique d'après-défaite. Même les plus passagèrement démoralisés des Palestiniens, les « Arabes israéliens », aux heures les plus sombres de leur isolement et de leur écrasement, s'étaient enflammés pour la vague nassérienne des années 56-58⁶, précisément parce qu'elle incarnait à leurs yeux l'espoir de la Renaissance nationale arabe — et de la libération de la Palestine. Et, pour l'essentiel des Palestiniens, pour les réfugiés des camps de Gaza et de Cisjordanie comme pour ceux de l'exil libanais ou koweïtien, l'espoir de retour n'est jamais mort. Mieux, c'est cet espoir « irréaliste » qui allait galvaniser l'énergie des réfugiés, et faire d'eux le fer de lance du nouveau nationalisme palestinien.

Ainsi volonté de retour et refus d'entériner le fait colonial accompli constituent-ils les deux faces de la même détermination à lutter contre ce que de nombreux sionistes avaient identifié eux-mêmes comme « une injustice ».

La non-vision palestinienne de l'espace occupé tel que la société occupante l'a transformé, absolue jusqu'en 1967 (sauf bien sûr pour les Arabes d'Israël, dont la vie même à l'intérieur de l'entité sioniste constituait une quasi-trahison quotidiennement soulignée par la collaboration et la délation instaurées en règle policière par le gouvernement militaire israélien), répond d'abord, c'est certain, à une nécessité de type quasi affectif : c'est un mécanisme de défense idéologique. Mais cette cécité est également, jusqu'en 1967, renforcée et encouragée par le consensus arabe officiel, où la surenchère verbale anti-israélienne, et souvent anti-juive, accompagnait démagogiquement la passivité et l'inaction, sinon la complicité occulte avec les sionistes. Les thèses palestiniennes et arabes officielles de l'époque (si l'on excepte les discordances que constituaient alors, fort solitairement, les partis communistes arabes qui avaient soutenu le plan de partage de 1947, et Habib Bourguiba par ailleurs) s'expriment en 1964, dans cette première charte de l'O. L. P., que Nasser patronne et contrôle, et que dirigera Ahmed Choukeiry jusqu'au lendemain de la défaite de 67. Elles sont aussi fort bien développées dans le numéro spécial des *Temps modernes* sur le conflit israélo-

6. Le film de Borhan Allaouié, *Kafr Kassem*, retrace le déroulement du massacre de 44 villageois arabes désarmés, le 29 octobre 1956, par une unité de garde-frontières chargée d'appliquer un couvre-feu « sans pitié » à la veille de l'agression contre l'Égypte. Les scènes de la vie du village illustrent l'écrasement, et l'espoir, alors symbolisé par le discours radio-phonique arabe, qui s'incarne dans la voix de Nasser annonçant la nationalisation du canal de Suez.

arabe qui paraissait alors qu'éclatait la guerre dite des Six jours ; et elles s'articulent autour d'arguments-clefs qui ne sont pas tous limpides.

Dans l'argumentation arabe traditionnelle — celle qui a précédé l'argumentation palestinienne du *Fatah* et le programme de janvier 69 —, les démonstrations lumineuses et incontestables de l'arabité historique de la Palestine, des alliances impérialistes et des méthodes immorales d'Israël, des agressions et de l'oppression de la minorité arabe restée à l'intérieur du nouvel Etat, se mêlent à un autre ordre de discours justificatif. Et c'est là que tout se complique.

Pour justifier en théorie le programme « en tous points humain, moral et juste » de « rapatriement des juifs dans leurs pays d'origine », les défenseurs de la cause arabe portaient du postulat de l'inexistence d'un peuple juif, d'où ils faisaient découler, tout naturellement, l'inexistence d'un peuple israélien. Paradoxalement, cette position les portait à surenchérir sur la judaïcité des colons, envisagée tout à la fois dans la perspective occidentale d'une simple dénomination religieuse et dans la perspective islamique traditionnelle d'une minorité confessionnelle protégée.

Ces thèses portaient souvent d'intentions conciliatrices à l'égard des juifs eux-mêmes, invités à se libérer de leur « nationalité chimérique », pour reprendre l'expression de Marx. Elles étaient d'ailleurs inspirées de réflexions occidentales sur la question : les envahisseurs étant venus d'Europe, quoi de plus scientifique que la démarche consistant à s'informer auprès des Européens ? Or en Europe justement, les nazis mis à part, dont les Arabes avaient tardivement compris que leur antisémitisme allait causer grand tort au peuple palestinien, personne ne reconnaissait dans les juifs une nation. On les aimait ou on les haïssait, tantôt en tant que religion, tantôt en tant que classe. On les disait caste, Eglise ou corporation selon qu'on invoquait, pour les vilipender ou pour les défendre et même les encenser, la théologie ou l'économie. Les juifs non sionistes d'Occident eux-mêmes, religieux fidèles au schéma de l'Attente et de la soumission à la « loi du royaume » ou partisans de l'assimilation, bourgeoise ou socialiste, que les Arabes avaient toutes les raisons de préférer aux partisans de la colonisation, le leur répétaient sans cesse : la nation juive est une hérésie, le judaïsme est une religion, les juifs appartiennent aux différents pays de leur naissance...

Ainsi passait-on de l'affirmation selon laquelle les juifs dispersés ne constituaient plus, au XIX^e siècle, une nation unique, à l'affirmation, présentée comme corollaire de la précédente, selon laquelle les juifs réunis et organisés par le sionisme en

Palestine ne pouvaient pas constituer une société, mais seulement une base militaire agressive, nulle de rapports sociaux, et ne connaissant que des rapports hiérarchiques. Non sans quelque incohérence, la nécessité politique et idéologique du nationalisme arabe rejoint ici le discours de l'émancipation, qui aspire, à la suite de l'abbé Grégoire et de Marx, à l'abolition du judaïsme en tant que double incarnation de l'aliénation, religieuse et économique : mais cette argumentation se retourne contre elle-même lorsque ses défenseurs arabes commencent à prévoir la générosité avec laquelle ils entendent, après la défaite du sionisme et le rapatriement des juifs européens en Europe, étendre sur les juifs du vieux *Yishouv* et sur les juifs arabes rapatriés au Maroc et au Yémen la protection islamique qui préserve et perpétue la communauté. Car, plus que tout autre facteur conjoncturellement avancé dans les débats, c'est l'expérience vécue et le souvenir de la participation des juifs arabes à leur société qui inspire la certitude et la bonne foi des Arabes dans leur refus de voir de « reconnaître » la société israélienne.

L'anti-judaïsme religieux, du mufti de Jérusalem Hajj amine el Hussein aux Frères musulmans, n'est pas du tout, contrairement à la représentation qui circule en Occident, un moment fort, ou fondamental, de ce refus. Les rapports du mufti de Jérusalem avec les Anglais, puis avec les nazis, montrent bien la séculière et peu islamique orientation de ses alliances. Tandis que le cheikh Ezzeddine el Qassam, qui prêchait en 1935 dans les mosquées de Haïfa, appelait la paysannerie arabe de Palestine à la révolution armée anti-impérialiste : « Non contre les femmes et les enfants juifs, mais contre le colonialisme britannique », comme le proclament les tracts distribués en 1937 par les « rebelles⁷ ». En Palestine, tout particulièrement, où la proportion des chrétiens est considérable au sein des couches urbaines, et plus encore au sein des couches mises en contact avec la culture occidentale à travers les missions européennes, ce sont des minoritaires, essentiellement chrétiens-orthodoxes, qui constituent, comme dans la Syrie voisine dont Beyrouth fait encore partie, l'avant-garde intellectuelle de la *Nahda*, la Renaissance dont se réclame le nationalisme arabe. Ainsi, tandis que le traditionalisme islamique, fidèle à sa vocation protectrice, dénonce « les bandes sionistes athées » et non le judaïsme, le néo-jacobinisme moderniste des hérauts du réveil arabe préfère le mythe national à la tradition confessionnelle : le premier les intègre, la seconde les marginalise.

7. Archives privées de feu Mordekhaï Stein, avocat antisioniste indépendant depuis les années 30, Tel-Aviv.

Cela ne signifie pas que l'antisémitisme à l'euro-péenne n'ait jamais trouvé le moindre écho chez les Arabes : le succès que rencontrent, dans divers pays arabes, et tout particulièrement en Egypte, les rééditions périodiques du *Protocole des Sages de Sion* indique bien la persistance d'une réceptivité certaine au langage antijuif de l'Europe, en même temps qu'une tendance à la diabolisation de l'ennemi.

Mais la vague idéologique la plus profonde, qui porte et exprime de la façon la plus extrême le refus palestinien et arabe du fait accompli, est celle du nationalisme arabe radical : moderniste, souvent socialiste, et surtout unitaire. L'organicisme des nationalistes arabes (Ba'ath, M. N. A., nassériens) bute sur la réalité de l'occupation sioniste en Palestine, y voit l'écueil principal à l'unité géographique et politique de la nation arabe. A la légitimité juridique et morale du refus vient ici se greffer l'antipathie virulente des nationalistes unitaires pour tout régionalisme, et plus encore pour tout séparatisme nationalitaire (*Shu'ubiyya*), linguistique ou ethnique, confessionnel ou territorial. Cette antipathie, transformée dans une série d'Etats en principe d'hégémonie et de répression autoritaire de toutes les vieilles formes d'organisation sociale, découle d'une conception centralisatrice de la nation inspirée du modèle européen, particulièrement français, de l'Etat. Il s'agit là, selon l'expression du nazi Rosenberg parlant du sionisme politique, « d'une contamination par l'esprit national et la conception étatique des peuples d'Europe ». Le refus nationaliste arabe de reconnaître Israël en tant que fait national non arabe et indépendamment de toute question de structure fait ici écho à la négation des droits kurdes en Irak ou azaniens au Sud-Soudan : une fois encore dans une démarche globale dont les juifs-israéliens ne sont pas les seules cibles.

Les sionistes, de toute façon, sont les derniers qui puissent dénoncer la cécité arabe à des faits dont ils détournent sans répit la signification : car ce que Maxime Rodinson appelle avec raison « les mythes arabes de l'anti-sionisme » ne sont souvent que l'envers, ou même l'endroit, des mythes sionistes eux-mêmes. Après tout, c'est le discours sioniste qui dissout la spécificité israélienne dans la généralité juive, et c'est lui qui prétend représenter les intérêts de l'Occident tout entier.

Le refus palestinien et arabe du fait accompli constitue ainsi la rançon de la logique sioniste du transfert : nourri du refus centenaire des sionistes de reconnaître les droits humains et nationaux du peuple de pays ; et de la proclamation sioniste de l'incompatibilité d'Israël et de la Palestine. Si les sionistes décrètent indissociables, dans leur définition de la nationalité, la reli-

gion, l'origine ethnique et la citoyenneté ; s'ils affirment le caractère juif de l'Etat créé, selon les termes de sa propre déclaration d'Indépendance, « en tant qu'Etat juif sur la Terre d'Israël », alors on peut difficilement faire grief aux Arabes de s'en être longtemps tenus à ces termes. Lorsque des sionistes israéliens, de droite ou de gauche, justifient la discrimination, l'apartheid ou la coercition religieuse au moyen d'arguments « sionistes » du type « sans cela, l'Etat d'Israël se dissoudrait », ils ne témoignent pas seulement de leur propre incapacité à percevoir les sources matérielles de l'identité israélienne. Ils justifient aussi l'illusion arabe que la société israélienne n'existe que par la violente vertu des lois et des appareils sionistes, et qu'il suffirait de les abolir pour qu'elle s'évanouisse. Ils encouragent certainement les espoirs arabes d'un renversement du rapport de forces militaire, doué, dans ce phantasme partagé, de la toute-puissance métaphysique de faire apparaître ou disparaître les formations sociales.

La moralité d'une cause, cependant, n'est pas garante de son succès. Les Indiens d'Amérique, qui n'avaient rien demandé à personne, avant de disparaître jusqu'à l'avant-dernier sous les vagues successives de la colonisation européenne, en témoignent, comme toutes les victimes innocentes des injustices dont l'histoire humaine est tissée.

L'année où Israël est créé gèle pour vingt ans et plus le repartage du monde : de Yalta à Téhéran, les grandes lignes de cette division sont fixées. Les empires coloniaux balkanisés parviendront à l'indépendance en ordre dispersé, et les frontières souvent absurdes qu'ils héritent du colonialisme seront sacrées. Le *statu quo* territorial devient le mot d'ordre de la compétition internationale, et le seul fondement reconnu de la paix dans le monde. En faisant accepter à la communauté internationale, en 1949, son annexion de la moitié du territoire alloué en 1947 à l'Etat arabe de Palestine par l'O. N. U., Israël bénéficiait d'une complaisance exceptionnelle, avant de se barricader, dans les limites élargies de son annexion, derrière l'intangibilité des frontières. La sympathie coupable du monde industrialisé à l'égard des juifs d'Europe, transformée par les sionistes en soutien politique et économique à l'Etat d'Israël, autant que l'autonomie sociale du *Yishouv* sur l'espace évacué, conféraient à l'entité israélienne un ancrage économique, démographique, culturel, et bien sûr militaire, dans le sol palestinien, que le seul Verbe du refus se révélait tout à fait incapable de déloger.

En matérialisant l'autonomie palestinienne de refus, l'action des commandos du nouveau nationalisme palestinien, le *Fatah*, à partir de 64, provoquait l'escalade militaire israélo-arabe,

comme en répétition du scénario de 1954-56. Pris au piège de leur refus verbal, bien que passif, les principaux Etats arabes se laissent mener à la défaite de juin 67, à partir de laquelle une nouvelle configuration régionale s'organise, et à partir de laquelle, conformément à la stratégie du mouvement de libération naissant, la question palestinienne est à nouveau posée : aux grandes puissances et à l'O.N.U., au monde et au monde arabe, à l'Etat sioniste et au peuple israélien.

Avec l'occupation par Israël de territoires arabes — placés sous administration jordanienne et égyptienne comme la Cisjordanie et la bande de Gaza, ou partie intégrante des territoires nationaux égyptiens et syriens, comme le Sinaï et le Golan — et la réunification de la Palestine mandataire par l'armée occupante, la Résistance palestinienne est investie d'une nouvelle légitimité, populaire et institutionnelle, palestinienne et arabe, puis internationale.

Dans l'alliance stratégique qui se forge entre les exilés et les occupés, entre le retour et la résistance, entre l'extérieur et l'intérieur, une véritable mutation historique s'opère, qui transforme une avant-garde nationaliste en mouvement national, un parti armé en porte-parole et en gouvernement d'une société tout entière, fragmentée et dispersée. A partir de 1970 et de l'effondrement militaire de l'O.L.P. face à l'armée jordanienne à Amman, la résistance multiforme des Palestiniens de l'intérieur commence à devenir un facteur qualitativement nouveau dans le rapport de forces, dont l'importance ne cesse de croître. Progressivement, le refus devient projet, doublement confronté au réel : à l'insupportable désobéissance du réel à l'idéologie, et au prix souvent sanglant des illusions théoriques.

Le projet est palestinien comme le refus était, et demeure, arabe. Et, comme les Palestiniens sont aussi des Arabes, le refus n'est pas absent du projet. Mais le projet se nourrit, non seulement du désespoir d'avoir perdu et de l'espoir abstrait d'une revanche, mais aussi des espoirs concrets des hommes et des couches sociales directement confrontés à l'occupation et à l'exil. Double réalisme du regard que porte le paysan ou l'ouvrier palestinien de Cisjordanie occupée : sur l'occupant, dont la dure réalité ne peut plus être décrétée fictive, et sur le discours de la solidarité et de l'engagement arabe. Les réfugiés, eux, avaient dès les premières années de leur exil ressenti cette dialectique : l'âpre et secrète volonté de rejeter la tutelle arabe liée au désir de mobiliser la conscience populaire arabe pour la Palestine⁸.

8. Cf. Fouad Raouf, *L'analyse historique de la révolution palestinienne*, Département de Sciences économiques, Université de Paris VIII, 1974.

Matérialisation armée du refus en même temps que mesure de ses limites, le projet palestinien de 69 s'appelle « Palestine laïque et démocratique » et revendique la création, sur tout le territoire de la Palestine mandataire, d'un Etat unitaire où juifs, chrétiens et musulmans jouiront de l'égalité absolue des droits et des devoirs. Il convient d'apprécier la signification de ce mot d'ordre, dont Yasser Arafat, en 1974, depuis la tribune de l'O.N.U., précisait les implications, soulignant (en contradiction avec la charte de Choukeiry en 1964) que tous les juifs se trouvant en Palestine étaient conviés à rester et à « vivre avec les Palestiniens⁹ ». Et, à Eric Rouleau qui lui demandait si une telle revendication ne paraissait pas exorbitante dans la situation actuelle, Arafat opposait son droit de rêver.

« Les rêves des uns sont les cauchemars des autres », déclarait le député israélien Ouri Avnery à Londres en septembre 1977, au cours d'un séminaire israélo-palestinien, répondant au regretté Saïd Hammami qui réaffirmait la légitimité de ce rêve¹⁰. Car ce slogan, révolutionnaire à de nombreux égards, qui traduit une générosité — ou un réalisme — sans précédent dans l'histoire des mouvements de résistance à la colonisation de peuplement, ignore la transformation radicale qui s'est produite au sein de l'entité sioniste. Les Israéliens n'étant pas, structurellement, une communauté, ni des communautés juives, mais une formation sociale de type national, le statut de communauté religieuse protégée dans ses droits civiques au sein d'un Etat arabe est aussi peu attrayant aux yeux des masses orientales exploitées qu'aux yeux des petits ou grands bourgeois ashkenazes. Si bien que le slogan de Palestine démocratique et laïque, inspiré tout à la fois de l'analyse de la « question juive » en Occident, de la perception des juifs comme communauté confessionnelle et des leçons de la situation libanaise, est perçu de façon diamétralement opposée ici et là.

Conçu pour enrayer la mécanique de la confrontation verticale entre les communautés — ainsi que pour proposer une « solution constructive » à la question palestinienne —, le mot d'ordre

9. Selon l'expression qui sert de titre à l'édition hébraïque d'un recueil de textes d'Eliahou Eliachar, vieux militant juif-arabe de la coexistence pacifique, lié à « l'Alliance pour la paix » à l'époque du Mandat, aujourd'hui encore actif dans le camp de la paix israélien.

10. Saïd Hammami, un des premiers dirigeants palestiniens à avoir parlé ouvertement, dès 1974, de coexistence pacifique entre Palestiniens et Israéliens, était assassiné en janvier 1978 à Londres, par la bande d'Abou Nidal, « dissident » palestinien alors armé, financé, entraîné et manipulé par l'Irak. Quelques mois plus tard, c'était le représentant de l'O.L.P. à Paris, Ezzeddine Kalak, qui tombait à son tour.

de Palestine laïque et démocratique était rapidement transformé, par les sionistes eux-mêmes, en nouvelle version de l'ancien refus.

Les dirigeants israéliens connaissent en effet le danger, pour eux, d'une proposition palestinienne fondée sur le principe de la coexistence et du partage de l'espace, qui permettrait de renverser le rapport de force moral à l'échelle internationale, et pourrait éventuellement prendre racine au sein de la société israélienne. La formule palestinienne fut donc décrétée identique en son contenu au mot d'ordre de Palestine arabe. Une nouvelle branche de l'orientalisme israélien, la palestinologie, se développait chez les généraux et les experts militaires israéliens : tandis que les adeptes du Bloc de la Foi s'adonnaient à une nouvelle théologie de la race et de la terre, ces « scientifiques » versaient dans l'exégèse des textes et des déclarations arabes. L'un d'entre eux, le professeur-général Yehoshaphat Harkavi, grand spécialiste de la Charte palestinienne, est parvenu à en rendre l'enseignement obligatoire en Israël. La Charte ! Tout est dans la Charte, expliquent ces éducateurs nationaux, par écrit et oralement, en public et en privé. Cette Charte qu'ils connaissent par cœur — alors que la majorité des Palestiniens l'ignorent — signifie le démantèlement d'Israël et le rapatriement des juifs dans leurs pays d'origine, et tous les autres discours sont, décrètent-ils, hypocrisie et poudre aux yeux. Argumentant de la formulation réduisant les juifs de Palestine à une simple communauté religieuse, ils mettaient l'O. L. P. au défi de contredire (plus récemment, de modifier) la Charte, c'est-à-dire de disloquer le front arabe institutionnel qui intègre l'O. L. P. à la Ligue des Etats arabes, et de prendre le risque de disloquer le front palestinien.

Les fractions marxisantes du mouvement palestinien issues du ralliement, au lendemain de 67, des Nationalistes arabes au mot d'ordre de libération de la Palestine, tentaient bien, au cours de l'été 1968, de soulever l'idée d'un Etat bi-national. La tentative ne dépassait pas le balbutiement : un texte proposé au Conseil national palestinien, un tract distribué sur l'aéroport d'Athènes à l'occasion d'une prise d'otages, et un article de Nayef Hawatmeh dans *le Monde*. L'accusation de défaitisme et de trahison, facilement brandie dans les luttes factionnelles interpalestiniennes, et toujours utilisable par les Etats-frères dans leurs incessantes tentatives de s'inféoder la Résistance, rendait le manie- ment de ces analyses impopulaire et dangereux.

La défaite du septembre noir de l'an 70 en Jordanie, renforçant la dépendance palestinienne à l'égard des régimes arabes, les rendait plus que jamais inactuelles. Une réflexion s'amorçait cependant, à partir de l'engagement des Etats arabes dans la voie du règlement négocié : inauguré par l'acceptation assérienne de

la résolution 242 du Conseil de sécurité de l'O. N. U., en date du 22 novembre 1967, confirmé avec le ralliement du nouveau régime syrien à la même position en 70, cet engagement allait s'approfondir à partir de la guerre d'octobre 73, conduisant à la revendication d'un Etat palestinien en Cisjordanie et à Gaza, c'est-à-dire à côté d'Israël et non plus à sa place, comme première étape d'un règlement.

La montée, après 74, de ce nouveau réalisme, qui inspire toutes les décisions prises depuis par le Conseil national palestinien, a considérablement renforcé l'autorité internationale de l'O. L. P., mais n'est pas parvenue à retourner l'opinion occidentale, ni israélienne. Car elle se produit dans un contexte de vulnérabilité du nationalisme palestinien aux pressions arabes et aux « fractions dures » plus ou moins manipulées : en présentant la coexistence de deux Etats comme une phase purement tactique, sans approfondir ce que serait la phase suivante au-delà de la formule « tri-confessionnelle » de 1969, la Résistance palestinienne perdait aux yeux des Israéliens la crédibilité qu'elle entendait par là conserver aux yeux des masses palestiniennes et arabes.

Ben Gourion le savait, qui comptait sur la permanence du conflit pour consolider l'esprit de fortin assiégé : il est pour le sionisme indispensable que les buts de guerre arabes puissent être interprétés comme signifiant l'extermination des juifs de Palestine, leur rejet à la mer, leur expulsion. Sadate aussi, d'ailleurs, l'avait compris, dans une démarche que le chef d'état-major israélien, Gour qualifiait instantanément de « ruse de guerre ».

Ainsi les paroles et les actes isolés ne sont-ils jamais ici innocents de leurs implications symboliques. Le discours de la coexistence entame le monolithisme de la négation israélienne des droits arabes comme le discours de la destruction armée de l'Etat le renforce. Il ne s'agit pourtant, dans les deux cas, que de discours, lesquels ne préjugent pas de la pratique qui peut les sous-tendre : on peut parfaitement se battre avec un programme de paix, comme on peut ne pas combattre en parlant de grands massacres. Une opération comme celle du 2 mai 1980 à Hébron, en Cisjordanie occupée, où un groupe palestinien armé exécute six activistes fascistes armés en plein jour, épargnant soigneusement et systématiquement les femmes et les enfants qui entourent les victimes désignées, une telle opération n'a pas le même sens symbolique, et donc pas les mêmes répercussions, qu'une prise d'otages dans une cité ouvrière, ou dans la pouponnière d'un kibboutz frontalier.

Dans le cercle vicieux des négations entrecroisées, il n'y a bien sûr aucune symétrie entre oppresseurs et opprimés, entre forts et faibles, entre celui qui défend le fait accompli et celui qui le

conteste. Aucune comparaison entre le terrorisme suicidaire des désespérés et le terrorisme raisonné d'un Etat surarmé. Mais il y a ce blocage où nous vivons, où, dans les replis des dernières défaites et l'espace des rares victoires, se profilent timidement quelques lignes de fuite, et l'espoir d'une faille. La reconnaissance du caractère de la société israélienne par les Palestiniens, des embrassades israélo-palestiniennes de Sofia en 80 à celles de Bruxelles en février 81 dont les signes se multiplient au niveau populaire comme au niveau combattant, sous l'occupation comme en exil, constitue une brèche historique dans la spirale de l'expulsion. Force est de constater la faiblesse, en Israël, d'une révolution conceptuelle équivalente.

L'histoire a cuisiné en Palestine un imbroglio qui ne ressemble à aucun autre, même si chacun des ingrédients qui le composent peut être retrouvé ailleurs. « Tous les schémas classiques au sujet des problèmes nationaux et coloniaux se heurtent ici à un fait : le peuple palestinien — bien que faisant partie de la nation arabe — n'a pas d'autre patrie que celle dont les sionistes ont pris le contrôle ; et le peuple israélien, bien que composé de diverses communautés, n'a pas d'autre patrie que celle qu'il a volé aux Palestiniens¹¹. »

Dans ce défi, les peuples de la région doivent sombrer — dans la guerre, la misère, la tyrannie et l'intervention étrangère — ou inventer une réponse à la mesure de la question. Une telle création, par laquelle Palestiniens et Israéliens, Arabes et Juifs, élaboreraient les formes inédites et aujourd'hui inimaginables de la coexistence, n'est pas seulement la seule alternative à la guerre et à de nouvelles tueries ; elle intégrerait en pratique le droit des peuples et le droit des gens : définirait de nouvelles approches des groupes et des communautés, contribuerait à rendre le monde intelligible.

Le conflit du Moyen-Orient n'est pas champ clos israélo-palestinien : tous les peuples de la région, où il est devenu abcès de fixation de multiples blocages, en ont la vie empoisonnée. Mais aussi l'implication des grandes et des petites puissances (l'ordre et le désordre internationaux) dans l'utilisation, l'armement, le financement et la protection des protagonistes directs du conflit en ont fait un élément crucial de la crise de l'humanité. Certainement pas son nombril, comme on a tendance à le prétendre avec arrogance ici et là, mais à coup sûr un des points du monde où la

11. Manifeste-programme du groupe *Ma'avak-An Nidal* (Lutte), Jérusalem, février 1974. Reproduit pour l'essentiel dans *Khamsin*, n° 1, Maspero, 1974.

permanence de la guerre et de l'occupation, de la répression et de la haine, peut déboucher à tout instant sur la rupture de cet équilibre de la terreur qui tient lieu de paix mondiale.

Cette imbrication des intérêts et des problématiques locales et mondiales est sans doute universelle ; mais ici le réseau des connexions et des ramifications découpe d'obliques correspondances : tandis que la Palestine met en branle le monde arabe et tout l'islam, et derrière eux la quasi-totalité du bloc afro-asiatique et des Etats se réclamant du socialisme, elle déclenche en Occident des réactions passionnelles qui trahissent la profondeur de l'implication des Occidentaux en cette affaire.

Les sociétés occidentales sont doublement partie prenante dans la genèse de ce conflit : parce qu'il s'inscrit, historiquement, dans l'espace de la domination coloniale européenne ; et parce qu'il trouve sa source dans les conditions européennes de la persécution des juifs. Le conflit des fantômes que réveille, dans l'imaginaire européen, l'apparition simultanée, en tant qu'acteurs, des Arabes et des juifs rend silencieuse ou stérile, ainsi que Sartre en témoignait personnellement dès 1967, la raison dialectique : elle sombre ici dans l'apologétique, la récrimination et le sentimentalisme.

Ainsi le blocage judéo-arabe est-il articulé sur l'incapacité de l'opinion occidentale (et donc des Etats) à penser ce problème : à considérer ce tragique et banal tableau sans autre passion que celle de comprendre avant d'agir. Utopique et archaïque exigence de la philosophie ! Américains, Européens et Russes, et les Français en bonne place, sont à d'innombrables titres les responsables de ce gâchis ; et cela risque, à terme, de faire d'eux les premières victimes de son débordement. N'est-ce pas là une raison suffisante pour prendre le temps d'en analyser les causes et les effets ?

Le problème juif accommodé à toutes les sauces, dont le consommateur de culture est aujourd'hui si friand en Occident, n'est hélas pas seulement un problème historique. Non seulement parce que la question palestinienne en a hérité, mais parce qu'il continue de se poser, et que sa dimension moyen-orientale, loin de le résoudre, l'entretient et le complique. Il se pose dans les pays de l'Est, sa patrie, où l'antisémitisme, un moment déguisé en athéisme militant, est devenu depuis longtemps, sous couvert d'antisionisme, politique d'Etat : moins destinée à frapper les juifs qu'à détourner et dévoyer les oppositions politiques, les révoltes anti-bureaucratiques et les revendications nationalistes, ce qui n'est rien d'autre que le rôle traditionnellement imparti à l'antisémitisme par les polices de la Russie tsariste de la belle époque. Il se pose en Argentine, où les fascistes armés par Israël

protègent les tueurs nazis des juifs argentins. Il se pose aux États-Unis, où vit la communauté juive la plus nombreuse, la plus prospère et la mieux organisée du monde, dans une symbiose avec le mouvement sioniste et l'État d'Israël qui fait d'elle un véritable protagoniste du conflit et un élément essentiel du rapport de forces : position qui peut, dans le double cadre d'une crise sociale aux États-Unis et d'une contradiction d'intérêts entre l'impérialisme américain et le sionisme, devenir explosive. Il se pose partout où s'impose l'identification d'Israël, du sionisme et des juifs : quelques mois avant la victoire des sandinistes au Nicaragua, un commando révolutionnaire attaquait la synagogue de Managua... pour protester contre le soutien militaire israélien à la garde nationale du dictateur Somoza !

En Europe même, particulièrement en France, les signes s'accumulent depuis quelques années d'une volonté mal identifiée, faite d'objectives et paradoxales convergences, de l'interview du nazi français Darquier de Pellepoix par *l'Express* en 1978 jusqu'au mystérieux attentat meurtrier de la rue Copernic à Paris en octobre 1980, pour réintroduire, dans la culture violente du racisme populaire, essentiellement anti-arabe, le discours antijuif.

La dialectique des mouvements idéologiques que j'ai tenté de décrire dans le cas particulier des juifs procède, à mon avis, des mécanismes ordinaires de l'histoire des sociétés. A charge pour d'autres de la mettre en lumière dans leur propre jardin. Cette banalisation n'est pas au service de la démission : pour celui qui veut peser de son poids propre dans la balance de la résistance à la mort, la lucidité est condition de rationalité dans l'action.

Il faut pouvoir sortir de cette triste histoire. Ni rester prisonniers de ses anciennes bornes, ni rester fascinés par la tournure des phrases, l'écho des visions, la texture du papier. Il faut tourner la page.

TABLE DES MATIERES

LA TRIBU	7
LA LOI	36
<i>Définition de l'an zéro</i>	38
<i>La loi du désert</i>	44
<i>Prophétie et sacerdoce</i>	53
<i>Sectes et écoles</i>	61
<i>Yavneh ; le nouveau concordat</i>	66
<i>Retour à Babylone : le Talmud</i>	70
L'ESPACE	75
<i>Andalousie : l'âge d'or</i>	87
<i>Le reflux</i>	93
<i>Intermède latin</i>	96
L'EUROPE	108
<i>Ashkenaz : Germanie</i>	108
<i>Les « Juifs rouges »</i>	115
<i>Glissements</i>	125
<i>Peuple-classe ?</i>	132
<i>Chtetle : mini-cité</i>	136
<i>Hassidisme : la piété</i>	143
LA CRISE	153
<i>Emancipation : la question juive</i>	153
<i>L'éclatement</i>	163
<i>Sionisme</i>	180
PALESTINE	195
<i>Le sionisme ouvrier</i>	210
<i>Le transfert</i>	223
ISRAEL	233
<i>Echange : les juifs arabes</i>	233
<i>Flashback : La femme de Lot</i>	255
<i>Le triangle des masques</i>	262
EN GUISE DE CONCLUSION	276