

COMBAT POUR LA DIASPORA



Cercle Gaston Crémieux

N°11-12

1^{er} Trimestre 83

I
Les
socialismes
juifs



Les
minorités
en
France
aujourd'hui

*Ce Colloque a été dédié à la mémoire d'Yves
Person, historien de l'Afrique, militant breton
et ami attentif du Cercle Gaston Crémieux*

COMBAT POUR LA DIASPORA

Combat pour la Diaspora

c/o Éditions Syros
6, rue Montmartre
75001 Paris

CDE-SODIS Diffusion

Ont collaboré à ce numéro :

Joan BORRELL
Jacques BURKO
Rachel ERTEL
Henri GIORDAN
Amnon KAPELIOUK
Pawel KORZEC
Nora LEVIN
Richard MARIENSTRAS

Philippe MARTEL
Henri MINCZELES
Claude MOSSÉ
Henri SLOVES
Bernard SUCHECKY
Claudie WEILL
Anaïde TER-MINASSIAN
Annette WIEVIORKA
Patrick WILLIAMS

Directrice de la publication

Françoise CHAOUAT

Rédacteurs en chef

Bernard CHAOUAT
Claudine GUITTONNEAU

Comité de Rédaction

Alexandre ADLER
Annie GOLDMANN
Jacques HASSOUN

Fanny MERGUI
Bernard ZILBERG

Collaborateurs permanents :

Joëlle BAÏLOUL
Jacques PÉRIGAUD
Antoine SPIRE

Illustration

Danièle COTTEREAU

Numéro de Commission Paritaire des Publications et Agences de Presse : 59497

ISSN : 0220.5351

Copyright Combat pour la Diaspora, 1983

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

SOMMAIRE

● INTRODUCTION.....	5
– Le Quinzième anniversaire du Cercle Gaston Crémieux, <i>par Jacques BURKO</i>	7
– Les problèmes des cultures régionales et minoritaires aujourd'hui, <i>par Henri GIORDAN</i>	13
– Les socialismes juifs et nous, <i>par Claude MOSSÉ</i>	21
● LES SOCIALISMES JUIFS	
– Repères chronologiques, <i>par Bernard SUCHECKY</i>	30
– Les groupes socialistes juifs et la question nationale, <i>par</i> Nora LEVIN	35
– Quelques remarques sur l'histoire du mouvement socia- liste juif et notamment du Bund, <i>par Pawel KORZEC</i> ..	47
– L'action du Bund en Pologne, <i>par Henri MINCZE-</i> LES	51
– La Tragédie du mouvement ouvrier juif en Union sovié- tique, <i>par Henri SLOVES</i>	61
– Du sionisme à la révolution... et retour?, <i>par Bernard</i> SUCHECKY	72
– Sécularisation et politisation de la société juive à la fin du XIX ^e siècle, <i>par Rachel ERTEL</i>	87
– La vie associative juive en France, <i>par Annette WIE-</i> VIORKA	101
– Les socialismes sionistes et la question arabe, <i>par Amnon</i> KAPELIOUK	111
● LES MINORITÉS EN FRANCE AUJOURD'HUI	
– Identité, territoire et politique :	
La minorité juive, <i>par Richard MARIENSTRAS</i> ..	121
Le cas arménien, <i>par Anaïde TER-MINASSIAN</i> ..	131
Les Tsiganes, <i>par Patrick WILLIAMS</i>	147
– Occitanie?, <i>par Philippe MARTEL</i>	157
– Le sacre du terrier, <i>par Joan BORRELL</i>	171

INTRODUCTION

Le Quinzième anniversaire du Cercle Gaston Crémieux

par Jacques BURKO

Puisque nous marquons aujourd'hui le 15^e anniversaire du Cercle Gaston Crémieux, disons quelques mots de ses origines et de sa trajectoire, avant d'apporter des précisions sur cette session elle-même.

En 1967, date de la création du Cercle, beaucoup de juifs de France, et surtout parmi ceux qui étaient de gauche, avaient de graves problèmes d'identité. Juifs, ils étaient parfois mal à l'aise dans les différentes organisations de la gauche française, dont les préoccupations à l'époque n'allaient guère vers les minorités nationales. Juifs de gauche, ils ne se reconnaissaient pas dans les institutions de la communauté traditionnelle. Celles-ci étaient soit religieuses, soit sionistes. Les juifs qui n'acceptaient pas l'un de ces deux pôles simplificateurs, étaient dehors. De plus, ces institutions offraient une image non démocratique, fonctionnant sous l'égide de notables cooptés. Elles freinaient l'expression des sensibilités hétérodoxes qu'elles avaient tendance à marginaliser et à minimiser.

Qui plus est, beaucoup de juifs de la Diaspora avaient et ont encore des problèmes quotidiens de sauvegarde, de développement et de transmission de leur patrimoine culturel et linguistique. Pour beaucoup de juifs, l'identité ne pouvait se réduire à l'ensemble des valeurs purement religieuses, ni à l'acquisition de la nouvelle culture israélienne, quels qu'en soient l'attrait et la vitalité. La remarquable diversité des cultures juives de la Diaspora et le danger où elles se trouvent quotidiennement face à la culture majoritaire étaient et sont une préoccupation permanente des juifs de ce pays.

Voici quelques raisons qui expliquent la création du Cercle en 1967. Il fallait aider les juifs à être de gauche tout en étant juifs. Il fallait valoriser la Diaspora, affirmer sa pérennité et son importance tant au sein du peuple juif qu'au sein de la communauté française. Il fallait

préservé, au milieu de la majorité omniprésente, le particularisme des juifs de France, les aider à transmettre leur patrimoine culturel de génération en génération. Et puis, les fondateurs du Cercle ont senti dès l'origine la nécessité d'un dialogue et de liens permanents entre les différentes minorités nationalitaires de France, qu'elles soient appuyées sur un territoire, comme les Bretons, les Alsaciens, les Basques, ou qu'elles soient non territoriales, comme les Arméniens, les Tsiganes ou bien les juifs. Seule, une action commune de cette grande famille de minoritaires pouvait préserver l'identité de chacune d'elles, garantir leur respect par la communauté nationale, créer les conditions de leur épanouissement.

Ces idées originelles, comment ont-elles évolué depuis?

Durant la quasi-totalité de son existence, le Cercle ne pouvait rien attendre du pouvoir central. Son idéologie de gauche, sa sensibilité minoritaire, ses préoccupations nationalitaires étaient à l'opposé de l'action des gouvernements qui se sont succédé. L'attitude de ces gouvernements envers les problèmes des juifs de France et à l'égard de l'État d'Israël ont été en profonde divergence avec les aspirations du Cercle.

Quant aux institutions juives en place, leurs réactions ont été systématiquement empreintes de méfiance et plus souvent d'hostilité. Les positions du Cercle, notamment à l'égard du C.R.I.F., dont nous avons été souvent amenés à critiquer les attitudes, la représentativité et le mode de fonctionnement, sont largement connues. Notre action a constamment visé une refonte profonde de ces institutions. C'est la seule voie pour ramener vers elles la population juive de France, dont 15 % à peine est aujourd'hui fédérée dans les organisations relevant du C.R.I.F. et du F.S.J.U.

Notre effort afin d'établir un dialogue avec les autres minorités avait un double objectif. D'abord, dédramatiser la situation « singulière » des juifs de France, en faire un ensemble nationalitaire « normal », à leurs propres yeux et surtout aux yeux des autres. Ensuite, créer un vaste front des diverses minorités dont la France est riche. Ce front commun est la seule possibilité de faire respecter les particularités des différents groupes nationalitaires face aux tendances unificatrices qui ont longtemps été celles du pouvoir central et aussi de la plupart des formations politiques.

Ce travail n'a pas été facile. Tant du fait de la masse juive, trop

préoccupée de ses propres problèmes pour être disponible au dialogue avec les autres minorités, que par l'attitude de ces minorités, qui, dans le morcellement remarquable de leurs organisations, ont été parfois trop ancrées dans une conception territoriale de leur avenir pour ne pas se méfier des non-territoriaux que nous sommes. Une des raisons de notre colloque est là : le désir de peser et de clarifier le rôle du territoire dans la vie et dans la survie des cultures minoritaires.

L'ensemble de ces facteurs explique que la vie du Cercle n'a pas été facile tout au long de ces quinze années. Il s'y est ajouté le problème purement matériel du fonctionnement d'un Cercle qui ne pouvait compter que sur les cotisations de ses membres et sur leur volonté militante pour lancer ses actions et pour propager ses idées. Chaque année de notre existence a été un défi, un pari, un effort constant et une lutte continue.

De plus, le Cercle a dû, durant une grande partie de son existence, faire face à une contradiction interne, quant à son mode de fonctionnement.

En effet, créé comme cercle d'études et de réflexion, comme un laboratoire d'idées, il regroupait naturellement un ensemble d'intellectuels dont le rôle était d'explicitier les besoins de la vie juive, de préciser les idées qui circulaient de manière diffuse, de prendre position face aux événements. En même temps, le Cercle a profondément ressenti l'absence prolongée dans la communauté juive d'organisations capables de répondre plus directement aux besoins immédiats et quotidiens de cette communauté. Il a tenté, dans la mesure de ses moyens, de pallier les absences et de créer des activités populaires telles qu'une chorale, des cours de langues juives, des commissions culturelles, des cercles d'études historiques, des fêtes traditionnelles ou folkloriques, etc... Cette double activité de réflexion et d'action quotidienne a été parfois difficile à mener à bien.

Aujourd'hui, la situation a sensiblement évolué. L'arrivée de la gauche au pouvoir, que nous avons appelé de nos vœux et pour lequel nous avons combattu, a permis une modification sensible de l'attitude de l'État face aux problèmes des associations en général et des communautés nationalitaires en particulier. Dans une modeste mesure, le combat obscur du Cercle au cours des années écoulées a contribué à cette modification. Notre réunion d'aujourd'hui a bénéficié d'un soutien et d'une subvention du ministère de la Culture, ce qui nous a permis de donner à cette manifestation une envergure certaine. Le dialogue a été instauré et nous augurons bien de ses prolongements. Non pas pour le Cercle en particulier, mais pour l'ensemble des minorités dont nous faisons partie.

Dans la communauté juive sont apparues ou se sont développées des associations dont la plate-forme est, tant sur le plan politique que sur les problèmes culturels voisins de la nôtre. Ce développement témoigne d'abord d'un besoin réel dans la communauté et apporte ainsi une caution aux idées qui ont toujours été les nôtres. La propagation et la popularisation des idées du Cercle parmi les juifs nous réjouit et l'apparition d'une demi-douzaine d'associations proches de la nôtre permet d'envisager des actions regroupant une fraction de plus en plus large des juifs de France. Certaines actions communes récentes en témoignent et nous encouragent pour l'avenir.

Quant aux autres minorités de France, le dialogue est instauré et la réunion à laquelle nous assistons n'aurait pas été possible – du moins dans sa forme présente – sans leur concours. Des militants arméniens, tsiganes, catalans, occitans, créoles participent à cette session.

Notre dialogue passé avec ces minorités n'a pas été stérile. Il nous semble que, contrairement à la tendance fort répandue naguère, beaucoup des organisations nationalitaires se tournent de plus en plus vers leur « diaspora ». C'est logique, dans la mesure où il y a plus de Corses sur le continent que dans leur île et plus de Bretons dans la région parisienne qu'à Rennes. La pérennité d'une culture et d'un peuple dans les conditions de mobilité et de brassage où nous vivons à présent ne peut être assurée qu'à condition de s'occuper aussi et surtout de ceux qui, quittant leur territoire d'origine, se trouvent plongés dans le milieu majoritaire, où leur identité risque de se perdre. Ainsi, de plus en plus souvent, les minorités dites territoriales affrontent des difficultés similaires à celles des minorités non territoriales. Si le terme de « Diaspora », hier encore propre aux juifs, désigne aujourd'hui la fraction dispersée de tout peuple, c'est que cette dispersion pèse plus lourd dans chaque minorité – et que l'importance de ce phénomène commence au moins à être prise en compte. Il faut dire aussi que cette importance accordée à la diaspora des différents groupes nationalitaires constitue un gage de l'unité nationale, dans la mesure où elle va à l'encontre de la tendance traditionnelle des minorités territoriales à se replier sur leur territoire respectif.

Réciproquement, l'action des autres minorités, l'abolition progressive des barrières qui les muraient chacune dans son particularisme spécifique a été profitable à la nôtre. Il faut nous en rendre compte, il faut éveiller dans les masses juives de France le désir d'unir leurs efforts à ceux des autres minoritaires dans la défense de tous les particularismes contre la poussée uniformisatrice de la majorité. Et certes, il reste beaucoup de

travail. Tous les juifs ne sont pas encore persuadés de la nécessaire solidarité entre tous les minoritaires. Notre optimisme nous fait croire que les juifs seront prêts pour cette solidarité en même temps que leurs partenaires des autres groupes nationalitaires.

Aujourd'hui, le souci majeur du Cercle Gaston Crémieux, en ce qui concerne la minorité juive de France, est de contribuer à rendre cette minorité maîtresse d'elle-même. Il faut qu'elle parvienne à l'indépendance en ce qui concerne ses jugements et leurs conséquences – aussi bien du pouvoir en place, quelle qu'en soit la tendance, que de l'État d'Israël. Il faut que les juifs de France s'assument et prennent eux-mêmes leurs décisions. Il faut qu'ils parviennent à préserver et à valoriser leur spécificité, tout en contribuant à l'œuvre commune de tous les citoyens de ce pays.

ETRE JUIF EN FRANCE AUJOURD'HUI

Journées d'études organisées par

l'ASSOCIATION DES JUIFS DE GAUCHE

avec la participation de :

Identité et Dialogue, Cercle Amical, Cercle Bernard Lazare, Cercle Gaston Crémieux, Socialisme et Judaïsme, Mouvement des Juifs pour la coexistence israélo-palestinienne et de nombreuses personnalités.

Cinq thèmes seront abordés :

- *Les Juifs et les idées progressistes*
- *Une culture Juive dans une communauté démocratique*
- *L'antisémitisme aujourd'hui*
- *Rapports Israël/Diaspora*
- *Juifs et arabes en France*

**Samedi 28 et dimanche 29 mai 1983
Ecole Normale Supérieure
45, rue d'Ulm 75005 Paris**

Renseignements et inscriptions :

A.J.G. B.P. 141

75963 Paris cédex 20

Participation aux frais : 25 F par jour

Les problèmes des cultures régionales et minoritaires aujourd'hui *

par Henri GIORDAN **

En mars 1981, peu avant d'être élu président de notre République, François Mitterrand a proclamé à Lorient le droit à la différence. Ce discours s'adressait certes aux Bretons et concernait directement ceux des citoyens français, les Alsaciens, les Corses, les Basques et bien d'autres, qui avaient trop longtemps vu nier, au mépris des accords internationaux signés par la France, le droit fondamental de vivre selon la culture de leurs communautés. Mais, en affirmant ainsi sa volonté de faire respecter dans notre pays le droit à la différence, le futur président de la République ouvrait pour la France les voies d'un renouvellement et d'une consolidation de la démocratie de portée universelle. Les luttes des minorités régionales et nationales, longtemps incomprises allaient contribuer à créer une nouvelle dynamique de la société française tout entière.

Dix-huit mois ont passé et force est de constater que bien des espoirs ont été déçus et que le renouvellement de la démocratie en France se heurte à une série d'obstacles qu'il convient d'analyser avec lucidité, seul recours d'une volonté qui ne baisse pas les bras.

Je dirai d'abord, avant de proposer quelques hypothèses à votre réflexion, que la responsabilité de cette déception est largement partagée. Il est, bien évidemment, tentant d'accuser l'action du Gouvernement et la réflexion des partis de la majorité : et, certes, les enjeux ne sont pas

* Cf. Henri GIORDAN, *Démocratie culturelle et droit à la différence*, rapport au ministre de la Culture, La Documentation française, 1982.

** Maître de recherche au CNRS.

toujours perçus, par le pouvoir issu du 10 mai, avec suffisamment de clarté. Mais, si, à l'intérieur des forces politiques du renouveau les pesanteurs ne manquent pas, si l'on continue trop souvent à penser à l'ancienne, il est autrement grave de constater les résistances de la société française dans son ensemble et, signe plus inquiétant, les faiblesses des réactions et des réflexions des représentants des communautés culturelles directement concernées.

Les obstacles auxquels se heurte le changement dans ce domaine me paraissent s'articuler autour de deux questions majeures qui commandent l'évolution de la société française : le rapport entre droit à la différence et centralisation d'une part et le problème du rapport entre le culturel et le politique de l'autre. Ces deux questions s'imbriquent étroitement entre elles et sous-tendent l'ensemble des réflexions que nous pouvons proposer pour éclairer une action politique résolue.

1. *Droit à la différence et décentralisation.*

Historiquement, les différences culturelles sont inscrites dans la construction du *territoire* national.

Il y a une différence bretonne parce que la communauté de Bretagne a été annexée à la Couronne par l'acte d'union de 1532.

Il y a une différence basque parce qu'en 1593, dans l'union dynastique de la Navarre et de la France, trois provinces détachées d'Euskadi se trouvent tomber au Nord.

Il y a une différence catalane parce qu'en 1659 le Traité des Pyrénées donne, par le partage à vif de la Catalogne, une solution aux vieilles ambitions françaises de déborder les Corbières.

Il y a une différence flamande parce qu'en 1713 et 1714 une confirmation de traités internationaux a été donnée de la progression en rase campagne des troupes de Louis XIV.

Une différence alsacienne, parce que l'armée de ce même roi était entrée un jour à Strasbourg, ouvrant un long et douloureux débat d'appartenance qui ne paraît conclu que depuis trente-sept ans maintenant.

Une différence corse parce qu'en 1740 et 1750 l'armée d'un autre roi de France est venue écraser dans l'île les défenseurs d'une République, et que l'usage administratif a depuis maintenu ce fragment d'archipel méditerranéen amarré au continent parisien.

Une différence occitane, enfin, parce que, du XIII^e au XVI^e siècle, l'expansion française vers l'Italie et l'Espagne a connu son alternance de victoires et d'échecs, selon laquelle l'ambition se borne aux « frontières naturelles » et les terres de Toulouse en 1271, l'Aquitaine en 1453, la Provence en 1482, avec leurs destins particuliers et leur langue commune s'éteignent en francité.

Cette construction du territoire de la France aurait pu s'inscrire, dans les actes d'union ou d'annexion, le droit à la différence. On constate que la logique du pouvoir politique et culturel français se situe à l'opposé de ce choix : l'histoire de la société française se joue dans l'emprise de plus en plus étendue d'une langue et de formes culturelles dominantes. Les différences sont contenues dans un statut marginal. Elles ne sont jamais légitimes, jamais valorisées : les langues sont renvoyées à l'usage oral, à l'état de dialectalité, au préjugé. Des langues, le basque, le breton, le catalan sont pulvérisées en une infinité de variétés dialectales et l'École républicaine ne s'attaquera pas à des langues illustres mais à des « patois » infirmes et sauvages. La marginalisation culturelle suit cette dévalorisation des langues : des cultures légitimes avant l'annexion au territoire national, dans un cadre de pouvoir autonome, partagent le destin des cultures des classes subalternes de la nation.

La décentralisation engagée résolument depuis le 10 mai 1981, ouvre les perspectives d'une modification de la construction du territoire national. C'est la possibilité d'une inscription territoriale du droit à la différence qui se trouve ainsi posée. Cette perspective révolutionne profondément la logique de la construction nationale de la France et on peut croire, de bonne foi, y trouver les moyens d'inscrire le droit à la différence dans la réalité de notre société. La recherche des « identités » régionales devient un mot d'ordre qui se répand avec force. Ce phénomène appelle une réflexion prudente car il recèle des contradictions importantes qui me paraissent de nature à mettre en péril l'avancée réelle du droit à la différence et risquent de nous enfermer dans une impasse.

Cette référence à la notion d'« identité » régionale en rapport avec l'exercice du droit à la différence soulève trois grands problèmes à partir desquels un débat peut s'engager.

1) Il n'est pas envisagé aujourd'hui de rétablir un découpage du territoire national qui réactualiserait les territoires historiques des différences culturelles. La décentralisation s'appuie essentiellement sur les régions dites de programme qui ne coïncident que très exceptionnellement avec le territoire d'une culture particulière. La situation est ainsi très

confuse et entraîne des revendications auxquelles le pouvoir central ne peut donner de réponse satisfaisante. Seule la culture corse trouve, dans la situation insulaire, une dimension superposant le territoire de la Région et celui de la culture différente. Ailleurs nous sommes en présence de territoires plus petits que celui de la Région (Pays-basque, Catalogne, Flandre française) ou d'espaces culturels chevauchant les limites des régions-programmes (Bretagne, Alsace, Occitanie). L'identité culturelle régionale renvoie à un éclatement de l'inscription territoriale des différences culturelles. Elle renvoie aussi à un glissement de la responsabilité politique : tantôt sous la forme d'identité régionale il s'agit bien de reconnaître la culture historiquement originaire de telle région et différente de la culture française, tantôt ce terme vise une appréhension globale de la réalité culturelle d'une région.

2) La démarche même qui tend à ramener le problème de la différence culturelle à une dimension territoriale se heurte à la réalité de la société française, les données sociologiques sont incontournables :

- les cultures historiquement liées à un territoire de l'espace national concernent aujourd'hui des populations qui vivent dans ce territoire d'origine mais elles concernent également des communautés qui ont été contraintes de le quitter pour s'installer de façon durable ailleurs. Je donnerais un seul exemple : 16 % de la population catalane de France vivent dans la région parisienne et ces 16 % représentent près de 50 % de la population catalane active. On pourrait multiplier les exemples de ce type;

- toutes les régions de notre pays sont formées de plusieurs communautés culturelles. On trouve évidemment partout des citoyens acculturés à la langue et à la culture française et des citoyens préoccupés de conserver et de développer leur culture nationalitaire propre. Mais il y a plus : dans bon nombre de régions, les communautés que la France a accueillies de longue date - juifs, arméniens, tsiganes - comme les communautés de l'immigration sont numériquement très importantes.

Ces données objectives ne permettent pas de territorialiser le droit à la différence de telle ou telle communauté. Prétendre que le développement de la culture corse s'accomplira sur le territoire corse uniquement constituerait la source de deux séries de déceptions et de conflits potentiels :

- en Corse même, les communautés non corses, de culture française ou immigrée notamment, peuvent être l'objet d'attitudes discriminatoires de la part des Corses et cela se produit déjà;

— hors de Corse : il ne paraît pas possible de déclencher un mouvement de transfert de population en incitant les Corses du continent à choisir entre leur installation dans l'île ou l'impossibilité de développer leur culture.

En réalité une telle orientation conduit inéluctablement à ne pas prendre en compte le droit des communautés installées hors de leur territoire d'origine à développer une vie culturelle différente. Une telle conception régionalisée du droit à la différence conduit en réalité à freiner la mise en œuvre de ce droit fondamental.

3) Quelle est alors la fonction idéologique et politique de cette notion d'identité culturelle régionale? Les observations présentées ci-dessus montrent clairement que cette notion d'identité régionale ne permet pas, sinon de façon marginale, d'assurer un exercice harmonieux du droit à la différence.

Pour saisir l'importance de la réflexion actuelle sur l'identité culturelle régionale, il convient de mesurer les difficultés auxquelles se heurte l'installation des nouveaux pouvoirs régionaux. L'Assemblée régionale aura dû attendre plus de dix ans pour conquérir la légitimité de l'élection au suffrage universel. Cette conquête assurée par la loi, le problème de la cohérence sociale et culturelle des espaces des régions-programmes reste entier. L'enjeu des débats actuels sur l'identité culturelle régionale vise l'émergence d'une légitimité culturelle du pouvoir régional, sur le modèle, fonctionnant en reflet, de l'identité nationale.

Écartées d'un large débat concernant la vie commune de la nation, renvoyées à leur territoire d'origine, les différences culturelles se trouvent, en réalité, affrontées à une situation provinciale. L'animation régionale de la vie culturelle, pensée à partir du centre, continue de suivre la logique de la décentralisation *française*. Écrasées par le renforcement des opérations importées dans les régions, les créateurs locaux voient leur espace se restreindre : la reconnaissance des différences culturelles se fige en identité, dans des ghettos soigneusement aménagés.

Le rôle assigné ainsi aux cultures nationalitaires est surdéterminé par la nécessité de donner une couleur particulière à chaque identité régionale. Ce processus est en contradiction avec les aspirations des populations régionales qui revendiquent le droit au pays : vivre, travailler et décider au pays. Le droit à la différence, c'est d'abord la possibilité reconnue à une population de se développer librement là où elle choisit de demeurer. Ce développement suppose que les conditions d'un dialogue des cultures soient garanties. Pour les communautés culturelles présentes

sur un territoire donné, entrer dans le jeu de l'élaboration d'identités régionales constitue un marché de dupes qui conduirait les cultures minoritaires à une plus grave minorisation. A l'inverse de cette recherche intéressée d'identités culturelles régionales mythiques, l'établissement d'un dialogue des cultures, d'un développement culturel pluraliste pose la question fondamentale d'une révision en profondeur du rapport du politique au culturel.

2. *Le rapport entre le culturel et le politique.*

La reconnaissance du droit à la différence implique, en effet, l'émergence d'une façon nouvelle de penser les rapports de la culture et du pouvoir. Historiquement, tout pouvoir politique n'a pu garantir sa durée que par un processus de conquête de l'hégémonie dans lequel la culture a joué un rôle essentiel. Cette analyse gramscienne du pouvoir distingue la *domination* et l'*hégémonie*. La conquête de l'hégémonie, d'un consensus culturel même dans la résistance joue un rôle fondamental pour établir la domination dans une société démocratique et en assurer la durée.

Le pouvoir central français a bâti historiquement son hégémonie par la diffusion, de plus en plus large, de plus en plus démocratique, d'une culture légitime. Et d'abord de la langue française, codifiée de façon stricte et illustrée par un certain nombre de produits culturels élaborés par les couches dominantes de la société. Cette hégémonie, fondée sur une image dominante de la culture est aujourd'hui en crise. Elle se trouve attaquée sur deux fronts :

- de l'extérieur : la place grandissante prise à l'intérieur de l'espace national par le marché international des biens culturels menace gravement l'hégémonie de la culture française sur son propre territoire;

- de l'intérieur : la conception républicaine de l'unité de la culture est mise en échec par la place grandissante prise par les expressions culturelles des classes subalternes. On assiste depuis une vingtaine d'années à un élargissement de la notion de culture et l'importance des revendications culturelles nationalitaires est à relier à ce mouvement concernant la société tout entière.

La résistance devant la crise provoquée par la difficulté de contrôler le marché intérieur des biens culturels s'opère, dans ce contexte, également sur deux fronts qui tentent tous deux de prendre appui sur l'émergence des cultures populaires :

- le front des identités culturelles régionales, nous l'avons dit;
- le front d'une réactivation de l'identité culturelle nationale.

Il convient ici d'être clair : une telle stratégie, en réponse à la crise de l'hégémonie culturelle, constitue un combat défensif qui se situe dans une conception inchangée des conditions de l'hégémonie : c'est toujours un certain nombre de produits culturels légitimés qui ont pour fonction de renforcer le consensus du pouvoir politique.

Aujourd'hui, la France a pourtant de meilleures cartes à jouer. Le plus large consensus, dans une société démocratique comme la société française, consiste à définir une responsabilité nouvelle des pouvoirs politiques et administratifs vis-à-vis du culturel. Un grand projet culturel pourrait consister dans la reconnaissance, par l'État, d'une plus large autonomie du culturel. Un tel principe en lui-même ne fait pas difficulté. Les blocages sur lesquels j'insistais en commençant apparaissent lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre un tel projet.

La reconnaissance du droit à la différence se trouve dans une situation stratégique dans cette redéfinition du rôle de l'État et du politique. En limitant sa responsabilité à garantir l'exercice de ce droit, l'État peut permettre :

- l'avancée de la notion de citoyenneté culturelle : toute communauté de citoyens, là où ils se trouvent, doivent avoir la garantie de pouvoir organiser une vie culturelle autonome, indépendante de choix nationaux sur les contenus du développement culturel. Les garanties de ce pluralisme constituent un fondement essentiel de la liberté et légitiment le rôle du politique;

- la reconstruction de l'unité nationale : en garantissant de la sorte la vie des différentes communautés culturelles dont il est composé, dans leurs territoires d'origines ou en quelque lieu que ce soit, la nation retrouve un rôle majeur vis-à-vis de l'ensemble des citoyens.

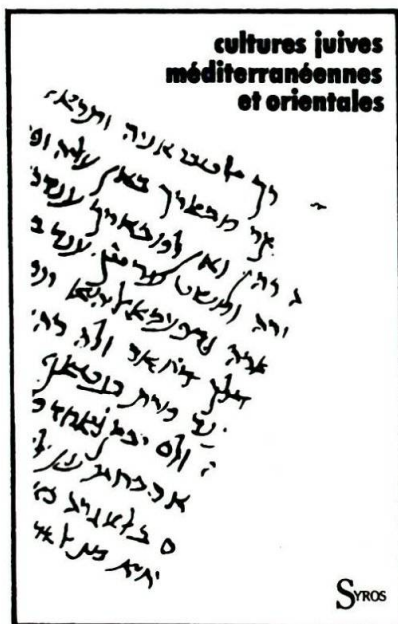
*
* * *

Un tel projet me paraît actuellement possible. La proposition récente du ministre de la Culture de création d'une Commission nationale des cultures de France constitue un premier moyen institutionnel amorçant la réalisation d'une telle politique. Mais la réflexion des communautés directement concernés est indispensable et, en ce sens, les débats que nous aurons ici demain et après demain, me paraissent tout particulièrement importants.

Tél. 297 43 21

SYROS

6, rue Montmartre 75001 PARIS



Algérie, Egypte, Maroc, Tunisie, Turquie..., autant de pays où au côté de l'islam dominant, se sont développées des cultures spécifiques : celles des Juifs d'Orient et de Méditerranée.

Quel serait le lieu commun où se reconnaîtraient un juif du pape dont les ancêtres seraient nés dans la Carrière de Carpentras, un juif troglodyte du désert libyen, un négociant stambouli, un docker salonicien et un courtier cairote, sinon un destin historique commun, s'étayant d'un mythe des origines ?

En France aujourd'hui, un mouvement se fait jour pour réintégrer ces identités effacées : des chercheurs, des philosophes, des historiens, des sociologues, des écrivains, des artistes comme Doris BENSIMON-DONATH, Ilan HALEVI, Edmond JABES, Paula JACQUES, Naïm KATTAN, Marco KOSKAS, Albert MEMMI, Maxime RODINSON, Haïm VIDAL SEPHIHA, etc... se sont retrouvés quatre journées durant au Centre Georges Pompidou, pour tenter de faire émerger ce continent perdu.

Organisateurs : Lilliane Abensour, Esther Benbassat Dudonney, Eglal Errera, Emile Gabbay, Annie Goldmann, Jacques Hassoun, Fanny Mergui.

120F 400 PAGES

Les socialismes juifs et nous

par Claude MOSSÉ *

Qu'entend-on par socialismes juifs, et quelles réalités recouvrent ce pluriel? Comme le soulignait J. Droz dans son introduction à *l'Histoire générale du socialisme*, le mot socialisme est apparu dans les langues européennes vers 1830. Très vite, en liaison avec la révolution industrielle et le développement du mouvement ouvrier, des systèmes socialistes divers ont été élaborés, divers dans leurs objectifs, dans les moyens mis en œuvre, dans leur caractère à la fois national et international. C'est pourtant le caractère internationaliste du socialisme qui s'est finalement affirmé, et J. Droz concluait sa préface en citant un socialiste allemand qui écrivait en 1844 : « Alors que nous parlons de la libération de l'humanité, nous ne voulons pas dire que la liberté que nous réclamons est une liberté allemande, française ou nord américaine : nous voulons la véritable liberté de l'homme. »

Dans les faits cependant, le socialisme ne se présentait pas sous les mêmes traits en Allemagne, en France ou aux États-Unis. Et c'est effectivement dans le cadre national que sont étudiés dans *l'Histoire générale du Socialisme* les différents courants socialistes. Mais alors où placer et comment expliquer l'existence de socialismes juifs? Car, en ce qui concerne au moins l'Europe occidentale, les juifs émancipés depuis la Révolution et les guerres napoléoniennes étaient des citoyens à part entière, et comme tels adhéraient au parti de leur choix, sans référence explicite à leur origine juive. Cela était particulièrement vrai de ceux qui adhéraient aux mouvements socialistes. Pour se limiter à l'exemple français, il est bien évident que l'intellectuel juif qui adhérerait au socialisme tenait à se démarquer des Pereire, des Fould ou des Rothschild qui

* Professeur d'Histoire ancienne à l'Université, Paris VIII.

devenaient l'incarnation même du capitalisme. Comme le remarquait récemment M. Winock dans un article de l'*Histoire* (« La gauche et les juifs », *L'Histoire*, n° 34, mai 1981) l'antisémitisme tendait à devenir « une sous-section de l'anticapitalisme », ce qui explique l'accueil sympathique que la propagande de Drumont rencontrait chez certains socialistes, y compris chez Jaurès qui revenant d'Algérie en 1895 expliquait dans un article de la *Dépêche de Toulouse* que « sous la forme un peu étroite de l'antisémitisme se propage en Algérie un véritable esprit révolutionnaire ». Mais ce n'est pas seulement par crainte de passer aux yeux de leurs camarades pour des suppôts de Rotschild que les socialistes juifs français ne faisaient pas référence à leur origine juive; leur adhésion même au socialisme impliquait pour eux le rejet de tout particularisme. L'affaire Dreyfus allait d'ailleurs réconcilier la gauche et les juifs, et face à l'antisémitisme de l'Église et de la droite nationaliste, les juifs de France seraient nombreux dans les partis de gauche, et cela restera vrai jusqu'à nos jours (cf. le parti communiste après la Libération, ou les mouvements gauchistes après mai 68).

Ce n'est donc pas en Europe occidentale – l'exemple français pourrait être étendu à l'Allemagne d'avant le nazisme ou à l'Angleterre – que l'on peut trouver l'origine d'un socialisme juif. L'assimilation d'une part, une rapide ascension sociale de l'autre l'expliquent aisément.

Or, c'est précisément l'absence de ces deux conditions qui va donner naissance aux socialismes juifs, en Russie d'abord et aux États-Unis. L'importance de la communauté juive de Russie est la conséquence des différents partages de la Pologne à la fin du XVIII^e siècle. Auparavant en effet, les juifs étaient en principe interdits de séjour dans l'Empire des tsars. C'est après le second partage de la Pologne, en 1794, que fut créée pour l'importante population juive qui se trouva désormais dépendre du tsar la zone de résidence, où, théoriquement au moins, les juifs demeurèrent cantonnés jusqu'à la révolution de 1917. Cette zone s'étendait de la Baltique à la mer Noire, mais la région où la densité du peuplement juif était la plus forte comprenait les provinces de Vilna, de Minsk et de Vitebsk. La littérature yiddish a popularisé la vie de ces petites communautés au sein du *shtetl*, sur lequel nous possédons maintenant grâce à Rachel Ertel une étude précieuse. Ce milieu traditionnel était encore vers le milieu du XIX^e siècle en marge du développement industriel. Cependant, la politique libérale menée par le tsar Alexandre II dans les premières années de son règne allait permettre à de jeunes juifs, issus des milieux de marchands juifs des grandes villes comme Vilna ou

Odessa, d'entrer au gymnase, puis à l'Université. Or, c'est précisément dans les universités qu'étaient apparus les premiers mouvements révolutionnaires, et c'est là que les jeunes étudiants juifs entrèrent en contact avec le socialisme, souvent d'ailleurs par l'intermédiaire des *narodniki*, des populistes. Cette même politique libérale allait permettre un rapide développement du capitalisme en Russie dans les années 60-80, développement qui allait entraîner une crise de l'économie traditionnelle où le *shtetl* avait sa place et l'émigration envers les villes d'une partie de la population juive. En 1886 on comptait déjà 300.000 ouvriers juifs, concentrés essentiellement à Vilna (usines de tabac) et à Byalystok (textiles). Et des mouvements de grève n'allaient pas tarder à éclater dans ces usines, ce qui amena les jeunes révolutionnaires russes à coordonner leur action avec celle des travailleurs.

Et c'est là qu'apparaît le fait essentiel : ces jeunes intellectuels juifs révolutionnaires parlaient le russe qu'ils avaient appris au gymnase et à l'Université. Mais pour agir auprès des travailleurs, pour être capables de diriger leur action, il leur fallait s'exprimer dans la langue qui était celle de ces travailleurs, c'est-à-dire le yiddish. A ce premier fait qui allait avoir des conséquences considérables sur le plan culturel s'en ajoutait un second : le début des grands pogroms après l'assassinat en 1881 d'Alexandre II. Les travailleurs juifs apparaissaient ainsi doublement opprimés, en tant que travailleurs (souvent par des patrons juifs eux-mêmes) et en tant que juifs.

C'est cette double réalité qui allait donner naissance au Bund. Je ne m'étendrai pas longuement sur cette naissance et sur les problèmes qu'eurent à affronter les Bundistes, tant au sein des communautés juives qu'au sein du parti social-démocrate russe. L'important est que le Bund se soit dès sa fondation à Vilna en octobre 1897 proclamé un parti socialiste juif, et qu'il ait fait sienne la langue qui était celle des travailleurs juifs russes, le yiddish, dans lequel était rédigé en particulier son organe officiel, *Di Arbeyter Shtimme*, « la Voix du travailleur ».

Mais ce qui avait été à l'origine nécessité pratique plus que choix idéologique allait, à la faveur en particulier des affrontements au sein du parti social-démocrate russe, mais aussi du développement des partis socialistes sionistes, devenir l'objet de débats théoriques, tant en Russie même où apparaissait une nouvelle génération de bundistes moins russisés que les fondateurs du mouvement, qu'en Suisse où se retrouvaient tous les émigrés révolutionnaires russes. C'est à la faveur de ces débats en particulier qu'allait être développée la thèse de l'autonomie culturelle et

non territoriale, et l'effort de réflexion théorique auquel est rattaché le nom de Vladimir Medem.

Je n'insisterai pas sur la suite de l'histoire qui est connue : la première rupture avec le parti russe en 1903, la réunification de 1907, la révolution et la victoire des Bolcheviks, entraînant la disparition du Bund en Russie, tandis que son histoire se poursuivait en Pologne jusqu'à la fin du ghetto de Varsovie. Dès avant la révolution de 1917 nombre de Bundistes avaient émigré aux États-Unis, où allait là aussi se développer un mouvement socialiste juif.

Il y avait des juifs en Amérique dès le XVII^e siècle. Mais c'est la vague d'émigration qui suivit les grands pogroms du début des années 80 qui allait donner à la communauté juive américaine sa physionomie particulière. La littérature, le cinéma ont popularisé ces images d'immigrants débarquant à Ellis Island après une pénible traversée et déçus de ne pas découvrir le paradis qu'ils espéraient. C'étaient les taudis du bas Manhattan, le travail à domicile dans des conditions précaires, ou en usine avec de très longues journées de travail. Les jeunes révolutionnaires qui avaient été contraints d'immigrer pour échapper à la police du tsar allaient tenter d'organiser ces travailleurs. En 1885 fut créée la première association de travailleurs juifs. Aux États-Unis, comme en Russie, bien que dans un contexte différent, l'obstacle linguistique empêchait les travailleurs juifs de militer dans les organisations syndicales nationales. Mais les juifs ne constituaient pas un cas à part. Leur sort était le sort commun des autres immigrés, Italiens, Polonais, Irlandais, etc., et le problème territorial ne se posait ni pour les uns ni pour les autres. De ce fait l'association des travailleurs juifs n'eut pas une longue existence, et ceux de ses membres qui étaient acquis au socialisme s'affilièrent au Socialist Labor Party, dont la constitution permettait la formation de sections en fonction de critères linguistiques. Toutefois, sur le plan strictement syndical, les travailleurs juifs demeurèrent en marge des grandes organisations syndicales américaines.

L'échec de la révolution de 1905 en Russie et l'émigration de nombreux bundistes aux États-Unis allaient modifier les caractères du socialisme juif américain. Déjà une branche du Bund avait été créée à New York en 1900, et l'influence du Bund n'allait cesser de croître dans les années qui précédèrent la Première Guerre mondiale. C'est aux bundistes en particulier qu'on doit la création d'une culture yiddish spécifique, le yiddish cessant d'être un moyen d'atteindre la masse des travailleurs pour devenir le support d'une vie intellectuelle très riche.

Dans le même temps, les bundistes jouaient un rôle essentiel dans les grandes grèves qui secouaient le pays à la veille de l'entrée en guerre des États-Unis.

Les mouvements socialistes juifs n'allaient pas survivre en tant que tels après la guerre qui avait contribué à accentuer les dissensions entre bundistes et sionistes en particulier. Seul allait subsister le mouvement culturel original dont ils avaient jeté les bases.

Il reste évidemment à parler des socialistes sionistes pour achever ce rapide examen des socialismes juifs. La première expression d'un socialisme sioniste se trouve dans le livre publié à Berlin en 1898 par Nachman Serkin et intitulé : *La question juive et l'État juif socialiste*. Pour Serkin, seule une société sans classe et la souveraineté nationale sur un territoire résoudrait le problème juif. En 1901, Serkin publiait son *Appel à la jeunesse juive*, dans lequel il dénonçait à la fois les illusions des socialistes juifs qui rejetaient le sionisme, et les sionistes politiques qui s'apprêtaient à recréer en Palestine une société capitaliste. Dans le même temps, le mouvement sioniste se développait en Russie, sans rapport avec les théories élaborées par Serkin. Pour Borochov et les socialistes sionistes du mouvement Poale Zion, les juifs ne pouvant dans les pays où ils étaient installés devenir réellement des prolétaires, un socialisme juif non inscrit dans un territoire n'avait pas de sens. Seul, un territoire national donnerait à la lutte des classes son sens et permettrait le triomphe du socialisme. D'autres socialistes sionistes développaient l'idée d'une régénération par le travail et une idéologie qui se retrouve dans les premières colonies juives en Palestine, dans le mouvement coopératif agricole et dans le mouvement des kibboutzim.

On voit bien que ces différents aspects du socialisme sioniste le distinguent des mouvements précédents, puisqu'ils supposaient l'existence d'un territoire national, et à la limite d'un État juif. Et depuis la formation de l'État d'Israël, le socialisme et le syndicalisme sionistes s'inscrivent dans la réalité d'un État national.

Quelles leçons pouvons-nous, juifs français de gauche, tirer de ces expériences des socialismes juifs? Il serait évidemment absurde de comparer la situation de la communauté juive française d'aujourd'hui à celle des juifs russes de la fin du siècle dernier ou des travailleurs juifs émigrés aux États-Unis dans les premières années du xx^e siècle. La culture yiddish en particulier est tout à fait étrangère au groupe important que forment au sein de cette communauté les juifs originaires du Maghreb. Aucune communauté de langue ne peut, comme ce fut le cas en Russie ou en

Amérique, servir de support à une tradition culturelle. Pourtant cette, ou plutôt ces traditions culturelles existent, et les expériences socialistes juives, si elles n'offrent pas aux juifs français d'aujourd'hui des solutions toutes faites, peuvent être le point de départ d'une réflexion sur les minorités nationales comme celle qui nous rassemble aujourd'hui.

LES SOCIALISMES JUIFS

Dans un bref exposé fort dense, Nora Levin a tenté de démêler l'écheveau presque inextricable du mouvement ouvrier juif dans l'empire tsariste, jusqu'à la révolution de 1917. En opposition d'une part avec l'anticapitalisme socialiste sous sa variante antisémite, dans le sillage de Marx, d'autre part avec la société juive traditionnelle, le mouvement ouvrier juif a fait son apparition dans les années 80 du XIX^e siècle. C'est en 1897 qu'est fondé le Bund, organisation social-démocrate des ouvriers juifs, qui contribue à son tour à créer le parti ouvrier social-démocrate de Russie avec lequel, notamment avec la fraction bolchevique, les conflits sur le mode d'affiliation et par conséquent la question nationale feront rage. Partisan de l'autonomie culturelle extraterritoriale, le Bund est également confronté aux sionistes socialistes, divisés eux-mêmes en de multiples tendances dont la plus connue est celle qui s'inspira des analyses de Ber Borochov, plaidant pour la transplantation de la lutte des classes de la nation juive en Palestine, étant entendu qu'elle ne pourrait atteindre son plein développement dans la diaspora.

Ayant pris une part active à la révolution de 1905, le Bund a largement contribué par la suite à la création et au développement d'une culture séculière juive dans la « zone de résidence ».

Ces thèmes ont été approfondis dans trois groupes de travail, consacrés respectivement au Bund, aux sionistes socialistes et à Simon Dubnov. Les débats ont fait apparaître la progression de l'idée d'autonomie nationale culturelle, fondée en théorie sur la notion de peuple spirituel avancée par Simon Dubnov et constituant à son sens un stade supérieur de l'évolution humaine par rapport à l'État-nation. Quant aux sionistes socialistes, c'est pour le court terme, pour les nécessités de la lutte quotidienne, qu'ils se sont ralliés à une solution proche de celle préconisée par le Bund.

Claudie WEILL

Repères chronologiques

par Bernard SUCHECKY

Les années

1880 et 1890

- La vague de pogromes de 1881, commanditée par Alexandre III et consécutive à la liquidation du tsar « libéral » Alexandre II par des révolutionnaires de la Volonté du Peuple, provoque une crise morale décisive dans l'intelligentsia juive en voie de russification. Pour « rentrer à la maison », cette dernière emprunte deux chemins qui se croiseront quelquefois, l'un menant à l'affirmation de l'idée nationale juive et l'autre aux multiples variantes du socialisme, y compris le socialisme national juif.
- Début de l'émigration massive des juifs russes (de 2.000.000 à 3.000.000 entre 1881 et 1920).
- Les artisans et ouvriers juifs organisent leurs premières Caisses mutuelles et mènent leurs premières grèves.
- La presse et les littératures hébraïques, yiddish et juives d'expression russe font leurs véritables débuts.
- La succession du Populisme, en pleine décomposition après 1882-1883, est ouverte. Elle sera reprise par le parti ouvrier social-démocrate russe (P.O.S.D.R., 1898) et le parti socialiste-révolutionnaire (1899-1902).

1882

- Léo PINSKER, *Auto-émancipation*, qui devient le manifeste du sionisme romantique des Amants de Sion (Hovevei Tsion).

Début des

années 1890

- Éducation et propagande socialistes menées par les Cercles social-démocrates juifs de Vilna.

- Khaïm Jitlovski traduit le *Manifeste communiste* en yiddish
 - Vagues de grèves successives des ouvriers juifs.
- 1896**
- T. HERZL, *L'État juif*.
- 1897**
- Second tournant capital.
 - S. DUBNOW entame la publication de ses *Lettres sur l'Ancien et le Nouveau Judaïsme* dans le mensuel juif russe *Voskhod*. C'est l'expression la plus achevée d'un programme d'autonomie pour la nation juive établie dans ces divers centres diasporiques.
 - Herzl réunit le 1^{er} Congrès sioniste à Bâle.
Fondation du BUND à Vilna. Jusqu'en 1905, le Bund conserve l'hégémonie absolue sur le mouvement ouvrier juif de la Zone de Résidence.
 - AHAD HA'AM (Asher H. Ginsberg) précise son sionisme spirituel : La préparation du pays pour le peuple doit être précédée par la préparation du peuple; la Palestine comme foyer spirituel.
- 1898**
- Fondation du P.O.S.D.R., porté sur les fonts baptismaux par le Bund.
 - *Der Yiddisher Arbeiter*, organe du Bund à l'étranger, publie un article de Kh. Jitlovski, « Sionisme ou socialisme », critiquant le sionisme et réclamant pour les juifs l'égalité des droits civils et nationaux. Mais le Bund ne se prononce pas encore sur cette dernière revendication.
 - Congrès de Brünn des social-démocrates autrichiens. Leurs débats (autonomie nationale culturelle extra-territoriale ou autonomie territoriale?) retentissent dans le mouvement socialiste russe tout entier.
- 1901**
- Nakhman SYRKIN organise, à Berlin et à Zürich, une poignée de Sionistes Socialistes.
 - Premiers cercles sionistes socialistes et Poalei Tsion à Yekaterinoslav (BOROKHOV), à Vilna, à Dvinsk, Vitebsk, Minsk et Varsovie.

- Le Bund critique vivement le sionisme tout en faisant un pas vers l'adoption d'une plate-forme d'autonomie nationale culturelle.

1902

- Proclamation du parti socialiste-révolutionnaire (S.R.).
- Conférence sioniste panrusse de Minsk, qui adopte, sous l'influence d'Ahad Ha'am, un programme de travail culturel sur place; les Poalei Tsion russes s'y comptent pour la première fois.

1903

- Avril. Pogrome de Kishiniev, qui galvanise les énergies nationales et/ou socialistes des juifs de Russie. Auto-défense juive, dont le Bund revendique la paternité.
- Juillet. II^e Congrès du P.O.S.D.R., à l'étranger. Rupture du Bund, qui entend rester l'unique organisation social-démocrate des ouvriers juifs. Le lendemain, menchéviks et bolchéviks se tournent le dos.
- Août. Tempête au VI^e Congrès sioniste, à Bâle (Ouganda ou Eretz-Israël?). Rupture des Territorialistes (un territoire maintenant, où qu'il soit situé) et des Poalei-Tsion, qui plongent pour trois ans dans un débat confus et frénétique (comment combiner lutte pour la réalisation du territorialisme et lutte de classe?).

1905

- Première Révolution russe. Les ouvriers juifs sont aux premiers rangs; le Bund, qui écrit alors ses plus belles pages d'histoire, se prononce en faveur de l'autonomie nationale culturelle.
- Octobre. Conférence « Vozrojdeniie » (Renaissance), qui prône l'autonomie nationale personnelle extra-culturelle.
- La nébuleuse de cercles Poalei Tsion et sionistes socialistes cède la place à trois organisations : le parti ouvrier socialistes-sionistes (« S.S. », territorialiste ouvrier), le parti ouvrier socialiste juif (« S.E.R.P. », « Sejmistes », extra-territorialiste de tendance socialiste-révolutionnaire) et le parti ouvrier social-démocrate juif Poalei Tsion (palestiniste, dirigé par Borokhov, fondé à Poltava en 1906).

1906

- BOROKHOV commence la publication de *Notre Plateforme*.
- Décembre. Congrès d'Helsingfors des sionistes russes : la Diaspora est une minorité nationale que les sionistes doivent renforcer par des activités culturelles, matérielles et politiques menées tant en hébreu qu'en yiddish (= gegenwart-arbeit).
- Le Bund réintègre le P.O.S.D.R. tout en y conservant un statut autonome.
- Création du Folkspartei, inspiré par Dubnow.

1907

- Les Années de Réaction commencent. Répression. Les organisations socialistes sont démantelées.
- Avril. Conférence des partis socialistes nationaux de Russie, à l'initiative des Sejmistes.
- Août. Les Poalei Tsion rompent avec le Congrès sioniste et fondent l'Union socialiste mondiale des ouvriers juifs Poalei Tsion.
- OTTO BAUER, *La Question des Nationalités et la Social-Démocratie*, « La nation est une communauté de caractère issue d'une communauté de destin. »
- S.E.R.P., S.S et Poalei Tsion frappent à la porte de la Deuxième Internationale. Seul le S.E.R.P. finit par y recevoir un strapontin, en tant que sous-section du parti S.R. Le Bund était membre de l'Internationale depuis plusieurs années déjà.

1908

- Conférence de Czernowitz : le yiddish, langue nationale juive.

1912-1913

- Fin des Années de Réaction et reprise des luttes ouvrières.
- Affaire Beilis. Grève générale des ouvriers juifs conduits par le Bund.

1914-1918

- La guerre. Le front, puis l'indépendance de la Pologne, coupent définitivement les juifs de Pologne et leurs organisations de la Russie.

- 1917** – Déclaration Balfour, envisageant la création d'un « foyer national juif » en Palestine.
- 1917-1922** – Révolution russe et guerre civile. Les socialistes juifs de tous bords opposés au « coup d'État » des bolcheviks. Mais la guerre civile, l'extension de la révolution en Europe et la répression progressive contre les partis non bolcheviques provoquent scissions et recombinaisons au sein du mouvement ouvrier juif. Plusieurs congrès votent à la majorité le ralliement au parti communiste et à ses sections juives. Disparition des partis socialistes juifs en Russie.
- Expérience d'autonomie juive en Ukraine, sous la Rada.
- En Pologne indépendante, même valse-hésitation des socialistes juifs qui négocient vainement leur adhésion à la III^e Internationale.
- Âge d'or de l'autonomie (de facto sinon de jure) et des cultures juives en U.R.S.S., en Pologne et aux U.S.A. Le yishouv palestinien se renforce.
- 1929-1930** – Le Poalei Tsion réintègre l'Organisation sioniste mondiale, et le Bund polonais rentre dans la II^e Internationale.
- Biro-Bidjan.
- 1936-1938** – Montée de l'anti-sémitisme dans la Pologne des Colonels. Mobilisations juives pour la défense des droits civils et culturels. Le Bund s'y distingue et remporte de vifs succès aux élections des Municipalités et des Kéhiless polonaises.
- 1939** – Deuxième Guerre mondiale.

Les groupes socialistes juifs et la question nationale

par Nora LEVIN *

Il y a eu beaucoup de mouvements ouvriers et socialistes juifs avant la Première Guerre mondiale dans un grand nombre de pays : Angleterre, Autriche, Roumanie, France, Canada, Grèce, Argentine, Russie, États-Unis. Tous étaient suscités par la persécution et la misère économique. Tous s'efforçaient d'obtenir des gains économiques à l'avantage des travailleurs tant juifs que non juifs, tout en développant une riche sous-culture d'écoles, de journaux et de périodiques, de coopératives, de sociétés d'assistance mutuelle, de partis politiques et de syndicats. Ces mouvements avaient aussi une vie idéologique très intense et passaient de longues heures à débattre de théories, de positions et de dogmes. Toutes ces activités offraient une identité de groupe sécularisée à ceux d'entre les juifs qui ne pouvaient plus accepter les vieilles traditions et les vieux rites religieux. Plus important encore peut-être, les intellectuels juifs mêlés à ces mouvements trouvaient ainsi le moyen d'atteindre les travailleurs juifs pauvres qui aspiraient à une vie meilleure et les aidaient à s'intégrer dans le monde moderne.

Tous ces mouvements étaient nés dans le sillage des pogromes de 1881-1882 et des migrations de juifs qui, pour cette raison, avaient quitté la Russie. Ils étaient nourris de populisme russe et de marxisme, ils attiraient les artisans juifs pauvres, les intellectuels radicaux et les jeunes gens russifiés qui souhaitaient échapper au vieux monde juif pour vivre

* Nora Levin est professeur à Gratz College, Boston, E.V.

dans un univers plus vaste et plus libre. Les travailleurs juifs y étaient attirés par les idées socialistes et s'organisaient dans des buts tant économiques que politiques. Il fallait donc recourir au yiddish dans les cercles de discussion et les meetings, ce qui forçait les instances dirigeantes à se préoccuper des problèmes spécifiques du travailleur juif, comme de sa culture et à modifier progressivement leur idéologie socialiste internationaliste.

Parmi les problèmes que les socialistes juifs avaient à affronter, l'un des plus controversés était ce que l'on appelait la question nationale : le problème de savoir si les juifs constituaient réellement un peuple national séparé, exigeant des moyens d'expression nationaux, culturels et politiques séparés. Le mouvement socialiste général, se fondant essentiellement sur la prédiction marxiste selon laquelle les juifs finiraient par disparaître en tant que peuple, refusait de reconnaître les problèmes et les dilemmes particuliers ainsi que les aspirations des travailleurs juifs. Il se refusait aussi à prendre en compte le problème persistant de l'antisémitisme. Cela sous l'influence de Marx et des socialistes français prémarxistes, Tousсенel, Leroux, Proudhon et Fourier, qui avaient tous bâti des stéréotypes du juif capitaliste, exploiteur et parasite. Marx écrivait dans son essai *Zur Judenfrage* que « la moralité séculière des juifs est l'égoïsme, leur religion séculière est le mercantilisme, leur dieu séculier est l'argent ». Pour lui, le judaïsme était l'expression d'une société auto-aliénée, qui n'était pas encore émancipée humainement. Le juif représentait donc ce qui a détruit la cohésion de la société, en substituant aux justes relations humaines le facteur de l'argent et du marché, qui la déchire. Pour en revenir à la cohésion sociale, Marx préconisait l'élimination du judaïsme qui était devenu, disait-il, l'incarnation du *Schacherei* (du mercantilisme). Le problème juif ne pouvait donc être résolu qu'à condition de détruire le système social en vigueur : ce qu'il appelait « les limitations juives de la société ». Pour le citer : « L'émancipation sociale du juif, c'est l'émancipation de la société par rapport au judaïsme. » À terme, les juifs, qu'Marx définissait comme une « caste », disparaîtraient avec la disparition du capitalisme. Il ne modifia jamais ses idées sur les juifs et le judaïsme et ne fit jamais la moindre tentative pour analyser la condition des masses ouvrières juives.

Marx n'avait que 25 ans à l'époque où il écrivit cet essai, il n'avait pas encore atteint son plein développement en tant que socialiste ou communiste, et pourtant l'influence de cette œuvre fut immense, on pourrait même dire incalculable. On retrouve un mépris similaire pou

les juifs dans les travaux de bien des socialistes ultérieurs. Karl Kautsky, théoricien socialiste allemand réputé qui influença Lénine, reprit le vocabulaire de Marx en désignant les juifs de Galicie et de Russie sous l'appellation de « caste ». Lénine lui-même utilisa ce terme et déclara à plusieurs reprises que la solution du problème juif en Russie était l'assimilation.

L'analyse de Marx donna aux penseurs socialistes un prétexte pour ignorer ou minimiser le problème juif et l'existence d'un prolétariat juif misérable. Elle offrit aussi – pour longtemps – aux socialistes juifs une justification à leur souhait d'assimilation et à leur refus de prendre en compte les besoins des masses juives en Europe occidentale comme en Russie. Ceux qui se montraient les plus sensibles à ce problème – par exemple Moses Hess, un contemporain de Marx et plus tard les Sionistes socialistes et les Bundistes – étaient traités avec mépris par leurs camarades socialistes.

On ne peut nier qu'un fort courant sous-jacent de sentiment antijuif dans les mouvements socialistes français, autrichien et allemand de la fin du XIX^e siècle ait découragé les socialistes juifs d'affronter la question nationale. Ils étaient aussi entraînés par des appels antisémites socialistes destinés à gagner la faveur des masses, approche qu'Édouard Drumont appelait la « fonction sociale de l'antisémitisme ». Le social-démocrate allemand Wilhelm Liebknecht déclarait : « Oui, les antisémites labourent et sèment, et nous, les sociaux-démocrates, nous récolterons. Leurs succès ne nous sont donc pas du tout désagréables. » Auguste Bebel pensait aussi que l'antisémitisme exerce à terme un « effet révolutionnaire, parce que les strates de la société que constituent la petite bourgeoisie et la petite paysannerie, dressées contre les capitalistes juifs par le mouvement antisémite, finiront obligatoirement par se rendre compte que leur ennemi n'est pas seulement le capitaliste juif mais la classe capitaliste dans son ensemble, et que seul le socialisme peut les libérer de leur misère. Vous vous souviendrez que les populistes russes – les Narodniki – accueillirent les pogroms de 1881-1882 en Russie comme le prélude de la révolution à venir ».

En 1889, la II^e Internationale révéla également cette résistance au sein du mouvement socialiste qui l'empêchait de condamner l'antisémitisme et de reconnaître l'existence de la question nationale juive. Dans les premières étapes de leur développement, les socialistes juifs aspiraient vivement à être reconnus et à pouvoir entrer dans le mouvement socialiste européen. Abraham Cahan, le délégué américain des United Hebrew

Trades (Confédération des petits syndicats juifs) et de la section juive du parti ouvrier socialiste, décrivit l'émergence d'un prolétariat juif en Amérique. Il parla aussi des persécutions dont les juifs étaient victimes dans divers pays et pressa les délégués de condamner l'antisémitisme et d'exprimer leur solidarité avec les travailleurs juifs du monde entier. Mais les délégués refusèrent. Ils n'acceptèrent, après de vifs débats, que de condamner le philosémitisme au même titre que l'antisémitisme, en précisant : la question posée par Cahan « n'a pas de place ici ». Le fait que cette résolution officielle n'ait jamais été ni formellement révoquée, ni révisée, fera peut-être mieux que tout saisir l'ambivalence de l'antisémitisme international. Ainsi, ce même organisme qui exprimait si souvent sa solidarité avec d'autres peuples opprimés condamnait l'idée de manifester une sympathie spéciale pour ce peuple opprimé particulier.

Tous les mouvements socialistes juifs furent affectés par la question nationale juive et s'en préoccupèrent plus ou moins, mais c'est au Bund, mouvement ouvrier juif de Russie, fondé en 1897, que l'on doit l'analyse la plus approfondie. Le Bund contribua un an plus tard à fonder le parti des travailleurs sociaux-démocrates russes. Au Premier Congrès du parti, le Bund fut identifié comme un groupe *autonome*, mais cela en termes vagues, et il devait y avoir plus tard sur ce sujet des conflits avec Lénine. Entre-temps, la publication en 1896 du *Judenstaat* de Herzl et la réunion en 1897 du Premier Congrès sioniste avaient fait naître des ondes de choc qui se répandaient dans toutes les communautés juives européennes, surtout en Russie. Un dirigeant bundiste particulièrement perceptif, John Mill, comprit à quel point la question nationale était cruciale pour le Bund : « Une fois que le *Judenstaat* eût été publié et que l'idée d'un état juif en Palestine eût commencé à se propager... il devint clair que le Bund ne pouvait plus ignorer le nouveau mouvement. Le sionisme allait apparaître, sinon aujourd'hui, en tout cas demain, parmi les masses juives, en costume socialiste, pour exprimer les nouvelles aspirations de la petite bourgeoisie juive. »

Les idées de Chaïm Zhitlovsky, d'Ahad Ha-Am et de Simon Doubnov commencèrent aussi à influencer certains socialistes juifs et l'on se mit à débattre de la question nationale parmi les étudiants juifs des universités européennes, particulièrement en Suisse et en Allemagne. Les socialistes autrichiens Karl Renner et Otto Bauer avaient déjà développé à l'époque les concepts d'autonomie nationale et d'« autonomie non territoriale » mais refusaient de les appliquer aux juifs. Si, chez les juifs occidentaux, l'assimilation était rapide, il n'en allait pas de même pour les masses

juives importantes vivant à l'intérieur de la zone de Résidence. Cette communauté culturo-religieuse, qui bénéficiait d'un certain degré d'autonomie dans les conditions les plus adverses, n'était-elle pas un groupe national minoritaire qui avait droit à l'autodétermination comme n'importe quelle autre minorité?

En 1899, le *Yiddisher Arbayer*, l'organe du Bund, rapportait que les sociaux-démocrates autrichiens étaient en train de s'organiser sur le modèle fédéral et incluaient des minorités sans territoire. Ainsi, prédisait-on, même un peuple sans terre pouvait et devait exiger des droits nationaux; ainsi le prolétariat devait-il se préoccuper de favoriser le développement des cultures nationales. La rédaction concluait que le Bund, lui aussi, devait donner une réponse à la question nationale. L'idée d'une autonomie culturelle non territoriale s'implantait donc. En sa qualité de rédacteur en chef du journal, Mill publia un article de Chaim Zhitlovsky, qui attaquait en fait le sionisme, mais affirmait que les juifs avaient bien une culture nationale. Son article suscita un éditorial réclamant pour la nation juive, comme pour les autres nations, des droits égaux dans le domaine politique, économique et national.

Kautsky lui aussi réfléchissait à la question nationale. Il estimait que le sentiment national était naturel, que des groupes ethniques et culturels divers pouvaient coexister pacifiquement, et que rien n'obligeait le prolétariat à se montrer hostile vis-à-vis de tels mouvements. Il ne jugeait pas du tout le sentiment de l'identité nationale incompatible avec l'internationalisme. Bien que peu de socialistes allemands aient eu plus de prestige que Kautsky, la plupart des délégués au III^e Congrès du Bund en 1899 craignaient qu'aborder une question si explosive ne détourne l'attention du prolétariat des intérêts de classe vers des intérêts nationaux. Mill insista quand même pour la mettre à l'ordre du jour et proposa que le Bund réclame des droits nationaux au même titre que des droits civiques, mais sa proposition fut repoussée à une forte majorité. On convint néanmoins d'en discuter d'une manière approfondie lors du congrès suivant, en 1901.

A cette époque, le Bund avait vu l'arrivée d'un nouveau groupe de membres de langue yiddish, très préoccupés par les droits nationaux juifs. De même, à l'étranger, des étudiants juifs, stimulés par leurs discussions avec les sionistes, commençaient à écrire dans le *Yiddisher Arbayer* des articles sur la question nationale. En 1901 le problème était devenu plus urgent. En outre, le Bund avait pénétré de nouvelles régions du sud-ouest, de Gomel à Berdichev et Zhitomer, territoire qui avait subi des

pogroms. Plus spécifiquement, le sionisme gagnait du terrain chez les travailleurs juifs et pressait le Bund de se définir davantage. En décembre 1900, le journal officiel du Bund, *Der Minsker Arbayer* de Minsk, déclara qu'il ne devait y avoir aucune hostilité entre les travailleurs sociaux-démocrates et sionistes, ces derniers participant aussi au combat économique. Des groupes socialistes-sionistes se formaient déjà en Russie en 1900-1901, et à Minsk, en particulier, des travailleurs juifs quittaient le Bund pour des groupes socialistes-sionistes. Le conflit entre les groupes était très dur et en 1901, lors de son IV^e Congrès, le Bund bannit tous les sionistes de son organisation. A l'époque, la plupart des Bundistes répugnaient encore à accepter ou à admettre la force de la conscience nationale juive.

Vladimir Medem, jeune membre du Bund à Minsk en 1901, évoque certaines conversations de l'époque. Un ami nommé Yashka lui demande : « Qu'en penses-tu ? Les juifs sont-ils une nation ou pas ? » Medem ne sait que répondre ; il n'y a pas réfléchi. Il interroge son ami. « Pourquoi me poses-tu cette question ? » Yasha réplique : « Parce que plusieurs de nos condisciples sont nationalistes. Ils disent que les juifs sont réellement une nation. » « Même s'il en est ainsi, dit Medem, il s'ensuit quoi ? Qu'est-ce qu'ils se proposent de faire ? » Yashka ne peut lui répondre et la question reste en suspens.

Pendant ce temps, Mark Liber, qui avait débattu à Berne de la question des droits nationaux juifs et qui était devenu à l'intérieur du Bund l'un des avocats les plus ardents de l'autonomie nationale, voulait entreprendre tout de suite un travail concret pour susciter une conscience nationale juive. D'autres redoutaient que cette conscience ne frôle dangereusement le nationalisme « bourgeois ». La résolution finale du congrès posait en principe que dans l'avenir la Russie devait être reconstituée sous la forme d'une fédération de nationalités jouissant chacune d'une autonomie nationale complète, indépendante du territoire sur lequel elle se situait, et que le terme « nation » devait aussi s'appliquer au peuple juif, mais avec cette réserve qu'il était trop tôt pour avancer l'exigence d'une autonomie nationale au profit des juifs. La résolution précisait : « Pour l'instant, on ne doit mener la lutte que contre les lois discriminatoires appliquées aux juifs et contre la suppression de la nationalité juive... il faut prendre garde à ne pas attiser le sentiment national, ce qui n'aurait d'autre effet qu'obscurcir la conscience de classe du prolétariat et mener au chauvinisme. »

Simultanément, les relations avec le parti social-démocrate russe

encore faible poussaient le Bund vers une autodéfinition plus explicite, une indépendance imprévue, et le jetaient vers des conflits plus aigus. Une attitude curieusement ambivalente – faite partie d'affirmation de soi, partie de déférence – se développait vis-à-vis du mouvement frère encore peu puissant. Les besoins économiques des travailleurs juifs et la nécessité de s'adresser à eux en yiddish conduisirent le Bund à privilégier les grèves et à nourrir une presse et une littérature yiddish très influentes. Ces activités l'entraînèrent dans une lutte sans fin avec Lénine. En 1900, celui-ci se mit à tirer les plans d'un parti révolutionnaire uni, hautement discipliné, ainsi que d'un nouveau journal révolutionnaire, *Iskra*, et très vite le conflit avec le Bund éclata ouvertement.

Un débat passionné se développa dans l'*Iskra*. Lénine et ses partisans soutenaient que le droit à l'autodétermination doit toujours être subordonné à la lutte du prolétariat. Les Bundistes répondaient que leur conception de l'autonomie nationale ne concernait que la langue, l'éducation et l'art, et non pas l'indépendance territoriale. Lénine condamnait la lutte économique du Bund, ses syndicats et son programme d'éducation des travailleurs.

Dans son pamphlet *Que Faire?*, paru en 1902, Lénine détermina sa stratégie : l'organisation d'un parti par une élite révolutionnaire qui éveillerait la conscience des travailleurs de l'extérieur, plutôt que de l'intérieur, et qui serait le fer de lance de l'action révolutionnaire. Les polémiques contre le Bund s'accrochèrent.

Cependant, le Bund tint son propre congrès – le 5 juin 1903 –, dans l'atmosphère terrifiante du pogrom de Kishinev. Comme les autres radicaux juifs, le Bund se trouvait contraint de réviser sa philosophie et son programme, mais il ne le fit que lentement. Les débats sur la question nationale et sur la relation formelle du Bund avec le parti furent âpres, prolongés, mais peu concluants. Pendant la session, Wladimir Medem avança un nouveau concept qu'il appela « neutralisme » à mi-chemin entre le nationalisme et l'assimilation. Pour Medem, le neutralisme signifiait que chaque groupe national devait se développer selon sa propre ligne nationale et que la social-démocratie devrait garantir à chaque nationalité la liberté de trouver sa propre voie. Pour Medem, l'identité nationale n'était pas importante. Il pensait que les juifs avaient une culture qui avait eu sa raison d'être dans le passé, et que les masses juives conserveraient probablement leur identité spécifique. Mais il ne croyait pas que le Bund – ni un autre groupe politique – fût à même de jouer un rôle dans l'expression de l'identité ou son encouragement.

Au congrès, d'autres membres disent que le Bund devrait aider la culture juive à se développer et que ce développement était un phénomène positif dans le renforcement de la conscience de classe. Les délégués s'accordèrent sur l'idée que le prolétariat juif avait des conditions spécifiques en Russie, que le Bund était le seul représentant du prolétariat juif au sein du parti, et qu'il formait avec le parti une fédération. Ils en acceptèrent le programme. Le congrès adopta l'idée du neutralisme, mais cela n'empêcha pas d'autres divergences. Pour le Bund, le pogrom était une chose douloureuse, mais qui ne représentait pas un tournant : « Le pogrom met en évidence le rôle du gouvernement tsariste devant les masses, et par là, il confirme la justesse de notre action révolutionnaire », disait Medem. Cependant, à la lutte politique passée du Bund, s'ajoutait maintenant la tâche d'autodéfense des juifs.

Lénine, pendant ce temps, avait préparé avec soin le congrès de 1903. Ce congrès n'a pas seulement valeur historique pour le Bund; il est aussi un tournant crucial pour le mouvement social-démocrate, puisqu'il se termina par la scission entre Bolcheviks et Mencheviks.

Les délégués du Bund se trouvèrent isolés dans une atmosphère hostile. Les autres délégués ne semblaient pas du tout intéressés par les problèmes du prolétariat juif, bien qu'ils fissent l'éloge de l'action du Bund. Le congrès ne dit pas un mot du pogrom de Kishinev. Medem émit l'idée que des institutions devraient garantir la liberté culturelle des minorités nationales dépourvues de cadre territorial. Le congrès rejeta sa motion.

Le Bund était alors encore divisé sur la question nationale. Mais il ne voulait, et ne pouvait, accepter aucun compromis sur le rôle du Bund au sein du parti... Les travailleurs juifs bundistes croyaient encore à l'unité avec leurs camarades russes, et en même temps, ils refusaient de renoncer au principe qui était à la base du Bund – selon lequel le Bund était l'organisation social-démocrate du prolétariat juif, hors de toutes limites territoriales, et le représentant unique du prolétariat juif à l'intérieur du parti.

Mark Liber, le principal porte-parole du Bund rappela au congrès que la position du Bund était inchangée depuis le I^{er} Congrès social-démocrate de 1898; que le Bund s'était développé en Pologne et en Lithuanie sans l'aide des Russes, et qu'il ne pouvait faire aucun compromis sur son identité et son existence. Ce principe rencontra un refus massif au congrès et le Bund se retira du parti.

La question nationale préoccupait le Bund de plus en plus, alors qu

le parti frère était toujours à ses luttes pour l'organisation et le recrutement. En 1904, les doutes et hésitations cessèrent et la revendication pour l'autonomie nationale fut clairement énoncée. A ce moment, Medem lui-même avait changé. L'abolition de la zone de résidence n'amènerait pas la disparition du peuple juif. Les juifs avaient tendance à se regrouper et à se lier même quand il n'y avait pas de pression extérieure. Sa théorie du neutralisme était débordée par l'expérience quotidienne des travailleurs juifs, dont le sentiment d'identité s'accroissait dans tous les domaines. Au VI^e Congrès du Bund en 1905, la motion pour une autonomie culturelle juive fut adoptée presque à l'unanimité.

A ce moment, les idées sionistes et sionistes-socialistes s'implantaient dans la zone de résidence, et de nombreux groupes s'étaient formés, soit spontanément, soit sous la direction du jeune marxiste Borohov. Ber Borohov affirmait qu'une révolution sociale en Russie ne résoudrait pas le problème de la pauvreté juive et que la lutte de classe des juifs devait se dérouler dans la terre juive – en Palestine. Borohov répondit aussi au problème non résolu des conséquences sociales de la différence nationale : il formula une théorie de la survie des juifs en Palestine et en diaspora, liée à une théorie du prolétariat juif. Dans son analyse incisive, il montre comment les juifs, en l'absence d'une base territoriale, sont « une nation déracinée, forcée de s'adapter aux demandes et aux contraintes économiques de la majorité avec laquelle ils vivent ». Parce qu'ils sont privés d'indépendance territoriale et politique, les juifs n'ont pas développé leurs propres forces de production primaire et sont cantonnés dans la fabrication de produits de consommation.

A une période plus avancée de sa vie, Borohov, influencé sans doute par son long séjour en Amérique depuis 1914, exprima des vues plus modérées. Il devint plus pragmatique que marxiste. Mais il avait, plus tôt, été à l'origine d'une théorie originale qui influença fortement ceux des juifs radicaux qui ne pouvaient accepter les idées socialistes sur la question juive. Ces derniers ne pouvaient accepter l'indifférence de la plupart des socialistes à la souffrance juive. Ils s'apercevaient aussi que l'industrialisation, qui, selon Marx, devait transformer les artisans et les petits-bourgeois en prolétaires, n'aurait pas le même effet sur les juifs. Ceux-ci, pour la plupart, devinrent une masse d'intermédiaires ou de travailleurs dans les zones fragiles de l'économie. Ce fait rendait le Bund vulnérable aux arguments des sionistes socialistes. Il ne pouvait réfuter sa propre analyse selon laquelle la lutte de classe des juifs renverrait le pauvre contre le pauvre, bien qu'il continuât à espérer que les artisans

juifs seraient absorbés dans les usines. Pour Borohov, les artisans juifs étaient voués à l'extinction.

En 1905, les sionistes socialistes étaient 25.000. Ils devinrent l'un des principaux groupes opposants du Bund qui comprenait 30.000 adhérents. Les Mémoires de l'époque décrivent les tensions et l'hostilité entre ces deux grands courants radicaux en Russie. Leurs membres s'opposaient sur tous les problèmes, excepté celui de l'autodéfense juive, et ils se disputaient, non seulement sur l'idéologie, mais sur les bibliothèques, les manifestations, et même sur le soutien donné par les jolies filles. Les sionistes socialistes attaquèrent le concept bundiste d'autonomie culturelle comme totalement inadapté à une minorité nationale. Quelques-uns attaquèrent l'usage du yiddish par le Bund, car ils le considéraient comme symbolique de la dégradation des juifs. Ils attaquaient aussi la position du Bund selon laquelle la terre russe appartenait autant aux juifs qu'aux autres peuples, que c'était, en fait, leur « patrie » – position ironique et douteuse. De leur côté, les Bundistes accusèrent les Sionistes socialistes de chauvinisme et de romantisme du désespoir.

En plus du mouvement sioniste socialiste, l'échec de la révolution de 1905 renforça les courants nationalistes. Le sentiment se répandait chez les juifs que les sacrifices de révolutionnaires avaient été vains. Des vagues de pogroms en 1905-1906 firent évanouir l'espoir de voir l'anti-sémitisme disparaître. La réaction politique qui suivit l'échec de la Révolution survint au moment de la crise économique et affaiblit la position économique des travailleurs juifs. Alors commença une énorme vague d'émigration de la zone de résidence, dont des bundistes. Les arrestations et les défections prirent aussi leur lot. Pour ceux qui restèrent, il y eut de nouvelles tâches, de nouvelles orientations et un processus de ralentissement de l'auto-éducation pour laquelle on n'avait aucun précédent ni aucune directive idéologique.

A partir de 1905, la question nationale et son application à la vie quotidienne commença à supplanter la question de la lutte de classe. On reconnut que le yiddish n'était pas seulement un outil de propagande, mais que c'était une langue nationale, qui véhiculait une vaste littérature et propageait les Lumières, le modernisme et la culture laïque dans les masses juives. En 1907, le quotidien du Bund *Di Hofnung* écrivait : « ... Le Bund a beaucoup contribué à développer la langue yiddish, il l'a enrichie et rendue plus souple. Il a transformé le jargon du marché en une langue dans laquelle on peut discuter de questions scientifiques sérieuses... De plus, le Bund a appris à lire aux masses juives. Autrefois,

les ouvriers juifs ne lisaient que des romans à quatre sous... Le Bund a créé un vaste cercle de lecteurs de bons livres et de bons journaux... Toute la littérature socialiste en yiddish est l'œuvre du Bund. »

Un remarquable réseau d'institutions culturelles juives commença à se développer, tantôt légalement, tantôt illégalement, et il comportait des sociétés littéraires et musicales, des cercles dramatiques, des cours du soir. L'essor du yiddish comme instrument principal d'une renaissance culturelle se confirmait. Des membres du Bund, au cours de rencontres avec des dirigeants communautaires juifs, exigèrent des instances séculières plus nombreuses et plus de démocratie dans la vie juive organisée. Au X^e Congrès du Bund (1910), on fit appel à des militants pour conduire la lutte contre l'assimilation et pour travailler à la restructuration des *kehillot*. C'est à ce X^e Congrès que toutes les discussions furent conduites, pour la première fois, en yiddish. Medem lui-même se passionna pour les problèmes pratiques posés par la langue et les écoles yiddish.

Le Bund fut réadmis au sein du parti-frère russe en 1906. Pour Lénine, c'était un expédient destiné à lui permettre de mieux s'opposer aux Mencheviks à propos de la représentation à la Douma. Il continua cependant à attaquer le Bund sur la question du parti fédéré et de l'autonomie culturelle. « Les réactionnaires juifs et les Bundistes qui s'opposent à l'assimilation, disait-il en 1913, font tourner à l'envers la roue de l'histoire. » Il admettait le droit à l'autodétermination et la nécessité de combattre l'oppression nationale, mais il considérait qu'une telle lutte ne devait pas se transformer en une lutte pour la culture nationale, car ce serait trahir le prolétariat.

Cette formulation imprécise inquiéta de nombreux socialistes, y compris les plus fidèles des Bolcheviks; elle laissait de nombreuses questions sans réponse. Par exemple, comment les travailleurs sauraient-ils déceler le moment où la lutte *contre* l'oppression nationale deviendrait la lutte *pour* le développement national? L'un des derniers débats entre Lénine et le Bund sur cette question se déroula en 1913. Le bundiste Peisakh Leibman, dans un écrit concernant cette formulation imprécise disait que « quiconque est un peu au courant de la question nationale sait que la culture internationale n'est pas non nationale; ...la culture non nationale qui ne doit être ni russe, ni juive, ni polonaise, mais seulement pure culture, est un non-sens. L'idée internationale ne parle à la classe ouvrière que lorsqu'elle est adaptée à la langue parlée par le travailleur, et aux conditions concrètes qui sont les siennes. Le travailleur ne doit pas être indifférent à la condition et au développement de sa culture

nationale, parce que c'est seulement à travers elle qu'il peut participer à la culture internationale de la démocratie et du mouvement mondial de la classe ouvrière. Ceci est bien connu, mais Vladimir Ilyich est sourd à cet argument ».

Après la scission entre les mencheviks et les bolcheviks, les mencheviks et les bundistes se rapprochèrent et à la conférence de 1912 des mencheviks de droite, ils adoptèrent une résolution soutenant l'autonomie nationale, concept qui fut adopté par l'ensemble du parti en 1917. De nombreux dirigeants bundistes participèrent activement au parti menchevik et s'opposèrent à Lénine.

La guerre provoqua de nouvelles controverses et compliqua les positions. Aux différences confuses entre les révolutions sociales et bourgeoises, s'ajoutèrent les nationalismes enflammés et les allégeances nationales contradictoires. La guerre aggrava les aspirations nationalistes et les tendances séparatistes chez les Polonais, les Ukrainiens, les Lettons, les Estoniens et les Arméniens. Le programme bundiste d'autonomie culturelle devint très populaire chez les socialistes non juifs qui cherchaient à sauvegarder l'unité de l'État russe en faisant des concessions aux minorités nationales, mais leurs aspirations, comme celles des juifs, furent écrasées par le triomphe de l'État et du parti centralisé de Lénine. Ceux des Bundistes qui commencèrent par soutenir Lénine en 1917 furent exilés, emprisonnés ou tués sous Staline.

Quelques remarques sur l'histoire du mouvement socialiste juif et notamment le Bund

par Pawel KORZEC

Je profite de cette tribune pour signaler une lacune grave dans l'historiographie française : l'absence quasi totale de recherches sur le mouvement socialiste juif en Europe de l'Est, et en particulier de publications sur l'histoire du Bund qui a pourtant joué un rôle décisif dans ce mouvement.

Même la vaste publication de Jacques Droz ¹ qui fut rédigée selon les critères territoriaux et étatiques omet l'histoire et le rôle du mouvement socialiste juif. Cette lacune me semble d'autant plus grave que les possibilités de telles recherches sont pratiquement inexistantes dans les pays concernés de l'Europe de l'Est. Même en Israël, bien que, pour d'autres raisons, le climat pour ces recherches n'est guère très favorable.

Je veux donc m'arrêter sur quelques problèmes importants dans ce domaine. Il est, pour moi, indiscutable que la connaissance de l'histoire socialiste juive représente un moyen valable, une clef pour la compréhén-

1. *Histoire générale du Socialisme* publiée sous la direction de J. Droz, Presses Universitaires de France, tome 1 : Des origines à 1875, 660 p., tome 2 : De 1875 à 1918, 676 p., tome 3 : De 1918 à 1945, 760 p., tome 4 : De 1945 à nos jours.

sion des multiples problèmes du développement du mouvement révolutionnaire en Europe de l'Est.

Rappelons brièvement la situation générale dans l'Empire russe en 1897, l'année de la naissance du Bund. Le mouvement populiste *narodniki*, si puissant vingt ans auparavant, a été quasiment anéanti sous le règne d'Alexandre III (1881-1894). Il ne renaît qu'en 1902 dans le cadre du parti social-révolutionnaire, S.R. Le mouvement social-démocrate russe s'organise seulement en 1903. En Pologne sont organisés dans la dernière décennie du XIX^e siècle, le parti socialiste polonais – P.P.S. et la social-démocratie du Royaume polonais et de Lituanie S.D.K.P. iL.

Mais leur activité est très limitée. L'obstacle principal auquel se heurte la gauche russe ainsi que la gauche polonaise, est la passivité des masses ouvrières d'origine paysanne, qui restent toujours sous l'influence de l'église respectivement orthodoxe ou catholique.

La fin du siècle apporte cependant un éveil politique et la laïcisation d'une importante partie de la jeunesse juive, et c'est le Bund qui en devient le principal porte-parole et dirigeant politique.

En m'appuyant sur mes recherches personnelles je peux constater que dans les années précédant la première révolution russe et polonaise (1905-1907), le Bund représente la force la mieux organisée du mouvement révolutionnaire dans l'Empire russe.

Les migrations des juifs et les contacts avec les pays de l'Europe occidentale représentent un facteur favorable à ce développement – à cet activisme – politique et organisationnel. Ainsi le Bund possède déjà son comité étranger avec des cellules en France, en Angleterre et surtout en Suisse.

Pour chaque organisation clandestine, son appareil logistique est à la mesure de son habileté et de sa force. Le Bund compte dans ce domaine des réussites exceptionnelles.

Le comité étranger s'occupait surtout de l'organisation des imprimeries et de la publication de multiples livres, brochures et périodiques en yiddish, russe et polonais. De même, le transport clandestin de cette masse de littérature à travers une frontière pourtant bien surveillée, était admirablement organisé. Soulignons le niveau intellectuel et surtout la qualité matérielle de ces publications. Seul le parti social révolutionnaire possédait un appareil logistique aussi bien organisé.

Après la création de la social-démocratie russe et sa scission en fractions, le réseau du Bund rendit des services importants aux menche-

viks aussi bien qu'aux bolcheviks, bien que le Bund acceptât mal l'extrémisme de ces derniers.

Il existe de multiples tracts du P.P.S. ou de la S.D.K.P. iL., des années 1900-1904, qui appellent les ouvriers polonais à suivre l'exemple de leurs camarades juifs en soulignant la combativité et l'esprit de sacrifice de ces derniers.

*
* *

Presque dès le début de son existence, le Bund se heurte à une certaine hostilité des autres partis socialistes aussi bien russes que polonais. La cause principale, jamais officiellement reconnue, en est la position forte, voire quasi exclusive du Bund parmi les travailleurs juifs. Par contre on formulait à l'adresse du Bund différents reproches.

Ainsi les postulats de l'autonomie culturelle et nationale, les tendances en faveur d'une structure fédérale et démocratique à l'intérieur du mouvement social-démocrate provoquaient des critiques sévères de la part des bolcheviks, partisans du centralisme et du monolitisme du parti. Ils reprochaient également au Bund ses prétendus nationalisme et séparatisme. Le rapprochement du Bund avec les mencheviks n'a fait que l'exposer d'avantage à l'hostilité des bolcheviks.

Le P.P.S., lui, reprochait au Bund son indifférence aux aspirations des Polonais à l'indépendance nationale.

*
* *

Malgré ces difficultés, la première décennie de son existence fut plutôt positive pour le Bund. Les masses populaires en général, et les juifs en particulier, furent emportés par une sorte d'ardeur, voire d'enthousiasme révolutionnaire.

Parmi les masses populaires, dominait la conviction profonde de l'imminence d'une révolution sociale, qui supprimerait la tyrannie tsariste. Il était évident à tous que le nouvel ordre issu de la révolution résoudrait tous les problèmes sociaux, la question juive y compris.

La défaite de l'armée russe en 1904 et la première phase de la révolution de 1905-1907 semblaient justifier toutes ces espérances.

Les combats révolutionnaires de 1905, surtout en Pologne, furent un vrai triomphe de la solidarité et de l'internationalisme. Les juifs se trouvaient à l'avant-garde sur tous les fronts de combats, côte à côte

avec leurs camarades russes, polonais, allemands. Ainsi, dans le premier soulèvement armé qui eut lieu à Lodz (Pologne), les combats les plus acharnés se déroulèrent dans les quartiers juifs. Parmi les 600 victimes – 200 morts, 400 gravement blessés – d'une semaine de manifestations et de combats sur les barricades, les autorités comptèrent officiellement 55 % de juifs.

En revanche [ou : de même] en Pologne, de 1905 à 1907, les ouvriers polonais et allemands faisaient partie des organisations d'autodéfense, dirigés par le Bund et les autres organisations juives, contre les pogromes inspirés par les autorités tsaristes ².

Le Bund avait inscrit à son actif la création de premiers syndicats dans l'empire russe. Il faut souligner qu'ils furent créés dans des petites bourgades dans la région de Vilno.

Le Bund a joué un rôle important dans la création d'une organisation révolutionnaire militaire, qui a réussi à s'implanter dans les garnisons et les forteresses de l'armée. Ainsi les officiers membres de « l'U.W.O. » ont joué un rôle important, pendant la révolution de 1917. Je citerai comme exemple le nom d'Antonow-Owsiejenko, qui dirigea l'assaut contre le Palais d'Hiver à Petrograd. (Voir dans les années 30, l'incident de l'ambassadeur de l'U.R.S.S. à Varsovie.)

La défaite de la révolution et la contre-révolution ont créé un climat d'une profonde déception qui était à la mesure de l'enthousiasme antérieur. La répression s'abattit avec une cruauté exceptionnelle contre les organisations juives. Les pogromes, les arrestations et déportations massives ont provoqué une grande vague d'émigration politique.

Jamais le Bund n'a retrouvé l'importance et le rôle qu'il avait eus dans la première décennie héroïque de son existence.

2. Korzec, P., *La révolution des années 1905-1907 à Lodz et dans la région de Lodz (en polonais)*, Varsovie, P.W.N., Éditions Scientifiques d'État, Varsovie, 1956.

L'action du Bund en Pologne

par Henri MINCZELES *

Mon intervention est consacrée à l'histoire du parti ouvrier juif en Pologne et notamment je retracerai à grands traits son action politique dans l'entre-deux-guerres et, parmi ses réalisations, l'instauration d'un socialisme vécu au quotidien.

Il est vrai que contrairement aux formations socialistes du type S.F.I.O. ou Labour, le Bund n'a pas connu de régime démocratique, ni dans le « royaume des Ténèbres » de l'Empire des Tsars, ni pendant l'instauration du bolchevisme, ni enfin dans la Pologne indépendante. Comme vous le savez, le sort du Bund ouvrier juif a été scellé par la tragédie qui s'est abattue sur le *yichouv* européen lors de la Seconde Guerre mondiale.

Avant de parler du Bund polonais de 1914 à 1948, je voudrais, en guise de préambule, montrer que cette organisation a été fidèle à deux axes de pensée, à une double action. D'une part, son internationalisme prolétarien sans faille a inculqué aux masses ouvrières juives une conscience de classe très aiguisée qui s'est affirmée non seulement dans le parti proprement dit, mais également dans de multiples organisations périphériques. D'autre part, et cela me paraît important, le sentiment nationalitaire du Bund s'est exprimé par une conscience nationale très profonde, par la popularisation en quelque sorte du *doubnovisme*. Adeptes de l'autonomie nationale-culturelle dérivée de l'austromarxisme et remodelée pour les besoins inhérents à la judaïcité polonaise, le Bund a lutté sans relâche pour l'égalité des droits face à un monde foncièrement hostile et souvent antisémite. De plus, symbole vibrant de la *yiddishkeit*, c'est-à-

* Henri Minczeles est l'auteur d'un ouvrage encore inédit « Histoire du mouvement ouvrier juif en Russie » (le Bund), Paris, 1981.

dire d'un comportement issu de la langue et de la culture yiddish, le Bund a été un ferme partisan de la *doykeyt*, néologisme yiddish signifiant « être là », combattre sur place avec les forces non juives de gauche en faveur d'une société plus juste et plus humaine. La *doykeyt* n'a pas son équivalent en français. En anglais on dit *hereness*. En fait, elle procède d'un choix qui consiste à lutter contre les inégalités et les discriminations dont les juifs étaient l'objet, bien qu'ils aient été fortement enracinés depuis plusieurs siècles dans un pays qui n'avait jamais connu de véritables traditions parlementaires.

Je voudrais d'abord établir un certain nombre de repères : la communauté juive dans la Pologne indépendante se composait d'un tissu socio-économique très urbanisé, vivant en groupes compacts dans les grandes cités polonaises et dans plusieurs centaines de *Shtetlekh*. Elle formait une véritable minorité nationale qui, après mainte et mainte vicissitudes, a été reconnue comme telle. Cette communauté représentait 10 % de la population totale dans les années 20, soit un peu moins de 3 millions de personnes; à la veille de la Seconde Guerre mondiale, il y avait plus de 3.300.000 juifs, et ce, grâce à une forte natalité et en dépit d'une émigration assez importante. Il faut également ajouter que l'État polonais n'offrait guère l'image d'une nation homogène puisque 30 %, soit plus de 9 millions d'âmes, n'étaient pas des Polonais de souche.

Second repère : celui de la situation socio-professionnelle juive : en 1921, la population active se composait de 9,5 % d'agriculteurs par rapport à 78,4 % chez les non-juifs (soit 10 millions de personnes), de 31,7 % dans l'industrie et les mines, soit 300.000 juifs, par rapport à 7,5 % chez les non-juifs et 34,6 % de juifs dans le commerce et les assurances, soit 324.000, contre 1,5 % chez les non-juifs. En 1931, une statistique socio-économique juive indiquait 27 % d'ouvriers et 8,5 % d'employés. Enfin, en 1937, on notait 400.000 petits artisans et une classe ouvrière de 700.000 salariés dont 100.000 syndiqués, ce qui représentait un des taux de syndicalisation les plus élevés au monde.

Par conséquent, contrairement à l'image idyllique et folklorique – image teintée de nostalgie – qui montre des *Shtetlekh* misérables avec leur fort contingent de *luftmenschen*; contrairement aux clichés stéréotypés, le monde juif était fortement structuré et, de surcroît, fortement politisé. D'ailleurs les luttes au sein de la judaïcité polonaise ont été très vives et les oppositions au Bund très significatives.

Ces oppositions ont été de plusieurs ordres. Tout d'abord les Kehillot, c'est-à-dire les organismes communautaires à prédominance religieuse qui

se sont opposés au phénomène général de la laïcisation de la société juive et à l'action du Bund en la matière. Ensuite, les mouvements intégristes comme l'Agouda Israël, se situant à l'extrême droite de l'éventail politique juif, et qui n'a pas hésité à se compromettre avec le pouvoir en contractant des alliances avec les pires antisémites. D'autre part, les sionistes, toutes tendances confondues et qui au lendemain de la déclaration Balfour, se sont considérablement développés et se sont livrés à des joutes idéologiques très acerbes, sauf peut-être les Poalé Zion de gauche dont les rapports avec le Bund ont été plus sereins. Il faut, bien entendu, noter l'hostilité des communistes juifs qui ont voulu percer dans la classe ouvrière juive – sans y parvenir – et dont l'antibundisme n'est plus à démontrer. Enfin les assimilateurs, mais ceux-ci représentaient une tendance assez faible dans le monde juif. Quant aux partis non juifs proches du Bund et notamment le P.P.S. (parti socialiste polonais), il n'a guère été tendre avec les socialistes juifs, sauf dans les cinq années qui ont précédé la Seconde Guerre mondiale, où la remontée de la gauche, face à la « République des colonels » qui basculait vers le fascisme, est devenue une union nécessaire.

Il convient enfin de signaler que, à la différence du Bund russe – expérimental et théorique – et qui avait posé les jalons de la doctrine bundiste, le Bund polonais fut surtout orienté vers la pratique. Entre 1935 et 1939 notamment, il a considérablement orienté ses assises idéologiques et son champ d'action, et il a épousé, face à la montée des périls, les intérêts de la communauté juive tout entière. Il faut rappeler que, dans toute l'histoire du Bund ouvrier juif, la période polonaise a été certainement, bien que la plus ignorée, la plus riche, la plus fertile en rebondissements, et sûrement la plus attachante.

*
* *

L'histoire du Bund polonais peut s'articuler en quatre périodes.

La première période est ce que j'appellerai la longue valse-hésitation. Dès 1914, sous l'occupation allemande consécutive au repli des troupes russes, le Bund en Pologne crée sa propre organisation autonome, d'autant plus justifiée que les Alliés – Russie exceptée – et même les Centraux prévoient un futur État polonais souverain. En 1920, le Bund fusionne avec le Bund galicien, c'est-à-dire le parti social-démocrate juif de Galicie, pour former lors du Congrès d'unification de Cracovie, *Der Allgemeine arbeter Bund in Poylen* – l'Union générale des ouvriers juifs de Pologne.

Depuis 1917, en effet, l'impact de la Révolution russe, cette grande lueur à l'Est, a fortement ébranlé le parti ouvrier juif. La révolution d'Octobre a exercé au Bund – comme dans tous les partis socialistes – une fascination intense. L'émancipation des juifs, les libertés et l'égalité des droits enfin reconnues, la mise en chantier d'un programme socialiste, enfin cette immense espérance qui étreignait les révolutionnaires juifs, ont eu des retombées en Pologne. Cependant les querelles entre Vladimir Medem et Henryk Erlich d'une part, restés attachés aux traditions d'un socialisme démocratique et les pro-communistes tels que Haïm Vasser, ont profondément secoué le Bund. Les vingt et une conditions de Zinoviev, pour le droit d'entrée à la III^e Internationale, ont été approuvées par le Bund jusqu'à concurrence de dix-neuf points, mais celui-ci ne pouvait admettre une structure organisationnelle du type bolchevik, la répudiation de ses chefs historiques, enfin la disparition en tant que Bund, c'est-à-dire d'une organisation spécifique de la classe ouvrière juive.

Pendant cinq années, le Bund fut déchiré par des querelles intestines, mais finalement le Kombund fut extrêmement minoritaire, alors que dans le Bund russe et dans la plupart des partis sociaux-démocrates, le phénomène avait été inverse. En 1930, le Bund réintégra la II^e Internationale où il siégea à l'aile gauche.

*
* *

La seconde période peut être intitulée la traversée du désert. Cette traversée du désert est caractérisée par la faiblesse grandissante de la gauche par rapport à Josef Pilsudski et aux gouvernements de transition qui précèdent son arrivée au pouvoir, d'une part et de l'autre par rapport à Roman Dmowski, chef des Endeks, mouvement antisémite d'extrême droite. Ces gouvernements de transition, que ce soit *Witos* représentant des paysans riches du Piast ou Grabski, leader des sans-partis, mais réactionnaire à souhait, font le lit du coup d'État du 14 mai 1926, où Pilsudski, censé prévenir une action extrémiste de droite, et appelé par le centre et une partie de la gauche, devient le chef incontesté de l'État polonais.

Alors, progressivement s'instaure une dictature qui n'ose dire son nom, un régime musclé où existe néanmoins un Parlement qui en fait devient une Chambre d'enregistrement. Lorsque d'aventure certains leaders ou députés entrent en conflit avec l'équipe dirigeante, que ce soit au moment de la *Sanacja* – renouveau, assainissement – ou du *Centrolew*, ils sont conduits en forteresse.

Ainsi de 1926 à 1935, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Pilsudski, la gauche est attaquée, démantelée, rendue exsangue et le Bund n'échappe pas à la règle, encore qu'en son sein, il est parcouru par deux tendances, celle des *Einser* – tendance – dominée par la figure centrale d'Erlich, plus spécifiquement social-démocrate de gauche, et celle des *Tsvayer* – tendance 2 – dont le chef de file est Chmourner, en faveur d'un rapprochement avec les communistes.

*
* *

Puis s'ouvre la troisième période, c'est-à-dire la montée, l'ascension du Bund ouvrier juif. Avec l'arrivée des colonels au pouvoir sous la conduite de Beck, un régime dictatorial s'installe, et les communautés juives doivent lutter contre un antisémitisme d'État inspiré par l'exemple de son puissant voisin de l'Ouest, l'Allemagne hitlérienne. Le Bund doit lutter contre les discriminations raciales, en faveur du droit au travail et à l'embauche, contre la paupérisation grandissante des classes moyennes, contre la révocation des fonctionnaires juifs, contre le *numerus clausus* et les « bancs ghettos », bref s'opposer énergiquement à tout l'arsenal de lois et de décrets qui augmentent la précarité de la judaïcité polonaise.

Le Bund réagit vigoureusement. On peut ainsi citer trois épisodes. Le 17 mars 1936, éclate le pogrome de Przytyk. Le Bund proteste violemment, constitue des groupes d'autodéfense et avec l'aide des syndicats principalement d'obédience bundiste, déclenche une grève générale qui immobilise le pays tout entier.

Le second exemple est celui des *schortim*, c'est-à-dire des abatteurs rituels. Pour des raisons soi-disant humanitaires, le pouvoir interdit de tuer les animaux suivant les rites juifs. Le Bund s'élève contre ce qu'il considère comme une grave entrave aux traditions, et Dieu sait pourtant – excusez-moi cette expression – si le Bund a eu maille à partir avec les religieux. Mais de plus, cela prive d'un emploi les *schortim* qui, certes, ne sont pas bundistes. Mieux encore, une Union professionnelle des fonctionnaires chargés de l'abattage rituel est créée.

Le troisième exemple est celui des « bancs ghettos ». Pour attenter à l'honneur et à la dignité des étudiants juifs, des bancs spéciaux appelés bancs ghettos sont créés dans les universités, isolant les juifs des non-juifs et leur assignant une place imposée. Le Bund, avec l'aide des partis de gauche s'élève contre cette ignoble discrimination.

Ainsi le Bund n'est pas seulement le porte-parole de la classe ouvrière juive mais il représente les intérêts de la communauté juive de Pologne lorsque celle-ci est menacée dans son existence. Et cela est particulièrement bénéfique au Bund. Alors qu'il ne dispose d'aucun siège au Sejm, en devenant le porte-parole du peuple juif, il obtient la majorité aux élections des *Kehillot* en 1936. Aux élections municipales de décembre 1938, c'est un véritable raz de marée. Sur 137 conseillers élus, 97 sont bundistes, à Varsovie 17 sur 20 sièges sont attribués au Bund, à Lodz, 11 sur 17. En fait il est le plus fort parti politique juif en Pologne.

Des élections générales sont en vue. Tout un programme social et culturel est proposé par le Bund. Mais le 1^{er} septembre 1939, à l'aube, les armées allemandes pénètrent en Pologne, la Seconde Guerre mondiale commence.

*
* *

La quatrième période c'est celle de la *Choa*, de la grande catastrophe. Je l'intitule *Choa*, bien que le mot génocide convienne parfaitement. Mais ce terme a été tellement galvaudé ces derniers mois que j'ai scrupule à l'employer. Sachez que, sur plus de 3.300.000 juifs, 130.000 à 140.000 ont survécu.

Beaucoup de choses ont été dites, mais pour des raisons évidentes, certains historiens et idéologues ont privilégié certains faits, certains mouvements, au dépens des autres en écrivant l'histoire avec des hiatus et en occultant particulièrement le rôle du Bund.

Dès les premiers jours, le Bund est entré dans la clandestinité et a appelé à la lutte contre le nazisme. Un de ses leaders, Arthur Zygielbaum, s'est élevé devant 10.000 personnes à Varsovie contre la constitution des ghettos. Lorsque ceux-ci ont été créés, emmurant les juifs, le Bund a constitué des comités d'immeubles, installé des écoles clandestines, ouvert des dispensaires, procédé au sauvetage des enfants, cherché et obtenu les premières armes acquises à prix d'or, informé le premier la population de la réalité des camps de la mort.

Il a été au premier plan lors de la constitution de l'organisation juive de combat et a fourni le plus fort contingent des combattants du ghetto de Varsovie, pendant qu'Arthur Zygielbaum se suicidait à Londres en mai 1943 devant le Parlement britannique pour protester contre l'indifférence du monde libre qui assistait totalement passif à l'extermination de tout un peuple.

Vous connaissez certainement l'épisode d'Henryk Erlich et Victor Alter, les deux leaders du Bund chargés par Staline de promouvoir un comité antifasciste juif et qui furent assassinés sur l'ordre personnel du dictateur du Kremlin.

Un monde est mort.

Après une reprise de ses activités, le Bund, fortement amoindri, fut dissous en décembre 1948 par Biérut. En éliminant tous les partis socialistes, la Pologne entraînait dans le camp des démocraties populaires. Le Bund polonais avait vécu.

Avant de retracer brièvement ce qu'au début de mon exposé, j'ai appelé le socialisme au quotidien, j'aurais aimé dire que le Bund était plus qu'un parti politique. C'était une éthique, une morale, une conception de l'univers, une ouverture sur le monde, une chaleureuse périphérie. On ne devenait pas bundiste en prenant simplement une carte du parti ou en versant sa cotisation. On l'était dans sa vie, dans son comportement, dans son existence propre. Ainsi, le Bund c'était une grande famille, en particulier dans les Unions professionnelles, aux 4/5^e bundistes. Le Bund, c'était un mouvement de jeunesse, le *Tsukunft* (Avenir), c'était le S.K.I.F. (*Sotsialistischer Kinder Farband*), un mouvement d'enfants. C'était le Y.A.F. (*Yiddisher arbeter Froyen*) – les femmes ouvrières juives. C'était le *Morgenstern*, un groupement sportif. C'était la *Kultur Lige*. Le Bund c'était enfin le C.I.S.H.O., c'est-à-dire les écoles laïques et socialisantes yiddish.

Au-delà de la sécheresse des événements, de l'histoire globale, il paraît nécessaire d'y glisser un ton humanitaire, même s'il peut sembler quelque peu passionné.

Il faut enfin mettre l'accent sur les expériences socialistes du Bund polonais. Car de même que la pratique du socialisme est à mettre au crédit du sionisme de gauche – en l'occurrence le Kibboutz avec tout ce que cela représente – les écoles du C.I.S.H.O. ont une valeur d'exemple à verser à l'actif du Bund. Car faire passer sur le plan de l'éducation le message socialiste juif, inculquer aux enfants et aux adolescents les notions de la responsabilité, faire appel à la réflexion, mettre en pratique les principes d'autogestion, les axer sur une pédagogie de pointe largement en avance sur leur temps, c'est-à-dire bien avant 1968, tout cela ne saurait être passé sous silence. Certes, le C.I.S.H.O. ne fut pas l'œuvre des bundistes seuls. Les Folkistes et les Poale Zion de gauche y participèrent, mais le Bund fut de loin l'élément déterminant.

Il faut aussi mentionner le *Yugnt Bund Tsukunft* avec ses 16.000 membres, les 6.000 adhérents du S.K.I.F., et toute cette pépinière de jeunes qui, en liaison avec les syndicats, participèrent aux luttes sociales, assurèrent les services d'ordre du parti, furent le fer de lance des groupes d'autodéfense et se trouvèrent à la pointe du combat dans l'insurrection des ghettos.

Le C.I.S.H.O., *Central Yiddishe Shul Organisatsiè* – Organisation centrale des écoles yiddish – eut son premier congrès du 15 au 21 juin 1921 avec 376 délégués. Il était implanté dans 44 villes, 69 écoles primaires, 35 maternelles qui accueillaient plus de 14.000 enfants et concurrençaient les écoles sionistes du Tarbut, ou les *hédérim* et *Talmud Thora* spécifiquement religieux. En 1929, il y avait 114 écoles et 18.000 écoliers. En 1939, près de 35.000. En tout, la scolarisation porta sur 80.000 à 90.000 enfants.

Le C.I.S.H.O. fut une œuvre collective, où se côtoyèrent les leaders bundistes, les pédagogues et instituteurs, les syndicalistes, les parents d'élèves, des hommes de talent confinés dans le secteur juif parce qu'exclus de la société polonaise, qui, avec sacrifice, avec abnégation, travaillèrent de concert avec les obscurs et les humbles mettant au point tout un système cohérent d'instruction et d'éducation. Les anciens du C.I.S.H.O. pourraient aujourd'hui parler de cette école de courage, de cette école d'optimisme qui, malgré des conditions d'existence précaires – des écoles payantes disposant de maigres subsides et parfois des dons des syndicats juifs américains –, considérée par le pouvoir comme un repaire de futurs agitateurs, menacée souvent de fermeture, en butte à des inspections et des contrôles fréquents : de ce C.I.S.H.O. qui réussit à former une jeunesse exemplaire, mettant l'accent sur le yiddish, tout en étant universaliste, illustrant l'autonomie nationale culturelle, mettant en pratique, et ce, sans aucun sectarisme, une idéologie laïque, une idéologie de gauche.

Au terme de cet exposé je voudrais tirer quelques conclusions sur l'histoire, mieux l'épopée d'un parti ouvrier juif qui a été particulièrement maltraité par l'histoire. Je désirerais livrer quelques réflexions, qu'il n'est pas possible de développer dans le cadre de cet exposé.

Il est vrai que le Bund est mort avec ses troupes, massacré par la folie meurtrière des nazis. Il est vrai que, sur le plan organisationnel, il a vécu, bien qu'il existe dans les différents points du monde, une diaspora bundiste de quelques milliers de membres. Mais on peut assimiler cela à une communauté du souvenir.

Cependant le Bund, un des principaux précurseurs du mouvement nationalitaire, qui a fondé des expériences originales en avance sur son temps, nous a légué une idéologie : le bundisme. Le bundisme fait partie de notre patrimoine culturel et politique, car comme l'a écrit Jean Jaurès, la conscience retarde sur la vie. Ces dizaines de milliers d'hommes, de femmes, d'adolescents et même d'enfants nous ont guidés dans notre judéité de juifs diasporiques. Comme dans une chaîne ininterrompue de la continuité, le « hemscher », nous sommes les héritiers des bundistes. J'irai même plus loin, je considère que certains sionistes le sont également. Et ce n'est pas pour rien que Shmuel Trigano parle de la bundisation du sionisme.

Car dans la mesure où un juif a des options politiques de gauche, affirme sa judéité, affiche un sentiment nationalitaire, est un adepte de la *doykeyt* et ne fera sûrement pas son *Alyah*, et je terminerai par cette note d'optimisme, c'est un bundiste (qui s'ignore!).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Sur l'histoire générale du Bund ouvrier juif

En yiddish

R. ABRAMOWITZ, Der yiddisher Sotsialistischer bavegung in Russland un Poylen (traduit en anglais).

N. BUCHBINDER, Di gechihte fun di Yiddische bavegung.

S. HERTZ, Di gechihte fun Bund (5 tomes).

V. MDEM, Fun mayn Lebn.

En anglais

JOHNPOLL, The politics of futility.

J. FRANKEL, Prophecy and ideology.

N. LEVIN, While Messiah tarried.

V. MEDEM, Memoirs (traduction de Fun mayn Lebn et annotations par M. PORTNOY).

E. MENDELSON, Class struggle in the Pale.

PATKIN, The origins of the Russian Jewish Labour Movement.

TOBIAS, The Jewish Bund in Russia (1897-1905).

En allemand

J. BUNZL, Klassenkampf in der Diaspora.

En français

H. MINCZELES, Histoire du mouvement ouvrier juif en Russie (le Bund).

Tous ces ouvrages sont disponibles à la Bibliothèque Medem, 52, rue René-Boulanger, 75010, Paris. Téléphone le matin 205.60.82, et aux heures d'ouverture, lundi, jeudi et samedi de 14 à 17 heures.



La colombe et l'encrier

N. Bernard
D. Le Bricquoir

Pour une pédagogie de la paix. Colloque organisé par le MDPL, la RIFG et l'EIP, avec la participation de C. Bourdet, P. Daninos, A. Kastler, H. Laborit, C. Valabrègue...

212 p. - 72 F

Une pédagogie de la confiance

M. et N. Rist

Depuis 20 ans, le travail entrepris à l'école du Père Castor se poursuit à Antony : tiers-temps, décloisonnement, étapes, pédagogie du projet, cogestion, participation des parents et direction collégiale; autant de techniques et de réflexions mises en œuvre pour transformer l'école de l'échec en celle de la réussite.

246 p. - 69 F



Vous trouverez ces ouvrages chez votre Librairie ou à la Librairie Borromée, 9, rue Borromée 75015 Paris - 7 F de port en sus par ex. Chèque joint à la commande

La tragédie du mouvement ouvrier juif en Union soviétique

par Henri SLOVES

Qu'il me soit permis, en guise d'introduction, de citer quelques lignes de l'avant-propos d'un ouvrage paru à Moscou vers le milieu des années 20 et intitulé *Histoire du mouvement ouvrier juif en Russie*. L'auteur de l'ouvrage est l'historien soviétique Naoum Buchbinder. Totalement inconnu à l'étranger et peu connu en Union soviétique même, Buchbinder, vieux bolchevik, commença à s'intéresser au mouvement ouvrier juif après la révolution d'Octobre seulement. Et voici ce qu'il dit dans son avant-propos :

« Dans mon travail, j'ai puisé abondamment aux sources inaccessibles et interdites avant la révolution : aux archives du département de police. J'ai pu ainsi suivre pas à pas le chemin douloureux parcouru par l'ouvrier juif en Russie; je me réjouissais de ses victoires et me désolais de ses défaites et, de plus en plus, mon cœur débordait d'amour et d'admiration. »

L'historien, le savant donna ainsi, pour un instant, libre cours à ses sentiments et cela se comprend car l'histoire du mouvement ouvrier juif de Russie, peu et mal connue, est en effet une histoire admirable.

Il ne serait pas exagéré de dire que ce fut l'ouvrier juif qui s'était levé avant l'aube dans cet immense Empire tsariste dénommé « prison des peuples »; ce fut lui qui, le premier parmi tous les peuples de l'Empire, brandit l'étendard de la lutte de masse, dans sa forme moderne de partis politiques structurés. Et ce fut encore lui, l'ouvrier juif et son parti, le Bund, qui furent à l'origine de la cristallisation de tout le mouvement ouvrier de l'Empire, avec la création du parti ouvrier social-démocrate de Russie lequel, scindé par la suite en deux fractions, les bolcheviks et

les mencheviks, devait peu après bouleverser de fond en comble le vieil Empire des Tsars et changer toute la face du monde.

Il n'est pas, bien entendu, dans mon propos de me livrer à une analyse du programme, ou plus exactement des programmes, du mouvement ouvrier juif, ni de procéder à un examen de ses hauts faits, de ses exploits et de son influence. Je tiens à évoquer, aussi brièvement que possible, un seul chapitre, particulièrement poignant, le chapitre final du mouvement ouvrier juif – non dans l'Empire russe, mais en Russie soviétique. Il s'agit de l'immolation des partis ouvriers juifs et, en premier lieu, du plus important et plus prestigieux d'entre eux, du Bund.

Les faits sont connus. La révolution d'Octobre fut accueillie, au début, par le mouvement ouvrier juif avec une hostilité non dissimulée. Les raisons d'une telle attitude étaient évidentes.

La première moitié de l'année 1917, printemps de la révolution de février, avait vu le triomphe des programmes nationaux des deux partis les plus importants du mouvement ouvrier juif : du Bund et du parti socialiste juif unifié (« Fareinikte »), ce dernier né en juin 1917 de la fusion du parti sioniste-socialiste (S.S.) avec le parti ouvrier juif socialiste (J.S.-Seimistes).

Le Bund a vu adopter son programme national, basé sur le principe d'autonomie nationale culturelle, par l'ensemble de la social-démocratie russe (menchevik), ainsi que par les socialistes-révolutionnaires (S.R.). Au I^{er} Congrès des Soviets, tenu à Petrograd en juin 1917, le rapport sur la question nationale était confié aux deux dirigeants du Bund, Marc Liber et Raphaël Abramovitch. Le principe d'autonomie nationale culturelle, pour tous les peuples de l'ex-Empire russe, fut intégré à la plateforme électorale de la social-démocratie russe pour les élections de l'Assemblée Constituante panrusse. Au II^e Congrès du Soviet panrusse des ouvriers et soldats, ouvert en octobre 1917, deux rapports étaient prévus sur la question nationale : l'un, pour le principe d'autonomie nationale culturelle, par le dirigeant du Bund, Marc Liber et l'autre, contre ce principe, par Lénine en personne. Le Bund apparaissait ainsi comme porte-parole de l'ensemble des forces socialistes, non bolcheviks, de Russie.

Le parti socialiste juif unifié (« Fareinikte ») s'était trouvé dans une situation semblable en Ukraine où il avait son fief principal. Sous son influence, les partis socialistes ukrainiens adoptèrent le principe d'autonomie nationale personnelle, principe particulièrement cher aux anciens « seimistes ». Le représentant des « Fareinikte » et théoricien du

« seimisme », le Dr Moshe Zilberfarb fut nommé ministre aux Affaires juives. Sous sa direction fut élaborée une loi organique votée par l'Assemblée nationale ukrainienne (« Rada ») le 9 janvier 1918, loi stipulant le droit, pour chacun des groupements nationaux habitant le territoire de l'Ukraine, à une autonomie nationale personnelle. Chacun de ses groupements nationaux – juifs, russes, polonais – était considéré comme entité nationale disposant des droits nationaux les plus larges et notamment du droit à tous organismes représentatifs, y compris une Assemblée nationale élue au suffrage universel. Cela devait être une expérience d'une immense portée historique et qui passionna non seulement les juifs ukrainiens, mais tout le judaïsme russe.

Si l'on se souvient que tous ces triomphes des partis socialistes juifs avaient été remportés contre le programme national du parti bolchevik; si l'on se souvient, au surplus, que l'implantation de ce parti dans le milieu ouvrier juif était quasiment nul, l'on comprend plus facilement l'attitude financièrement négative du mouvement ouvrier juif à l'égard de la révolution d'Octobre.

Le 21 décembre 1917 se tint à Petrograd le VIII^e Congrès du Bund. Le soulèvement d'octobre fut condamné avec fermeté et vigueur. « Sous le masque d'une dictature de classe d'ouvriers et de paysans – lit-on dans la résolution politique du congrès – ont été créées une anarchie incessante, la dictature d'un parti, la tyrannie insupportable de commissaires et de comités irresponsables... Sous l'étendard de la lutte contre la bourgeoisie, le combat est en fait mené contre la majorité démocratique. Cela ne fait que servir la contre-révolution bourgeoise et pousser les bolcheviks à mener une politique de terreur et d'arbitraire, à étouffer toutes les libertés civiques. »

Alors commença, pour le mouvement ouvrier juif, une période de vigoureuse opposition politique contre le régime soviétique, période qui dura presque une année entière. Cette politique fut pratiquée surtout par le Bund car le parti socialiste juif unifié (« Fareinikte ») et les Poalé-Sion étaient implantés principalement en Ukraine, devenue République indépendante, avec un gouvernement à majorité social-démocrate. Dans ce gouvernement les partis socialistes juifs étaient représentés par un ministre, le Dr Moshe Zilberfarb (« Fareinikte ») et par deux sous-secrétaires d'État, Moshe Rafès et Zolotariev (Bund).

Une des formes de l'irréductible opposition contre le régime soviétique fut le mouvement de boycott proclamé contre l'appareil de l'État. Dans le milieu juif ce boycott s'exerça, avec une efficacité redoutable,

contre le Commissariat juif créé le 20 janvier 1918. Non seulement les membres des partis socialistes juifs – à quelques exceptions près des Poalé-Sion – refusèrent toute collaboration et tout contact avec le Commissariat juif, mais de fortes pressions étaient exercées sur l'intelligentsia sans parti pour l'obliger à décliner toute proposition d'emploi, toute offre d'un poste quelconque. Le Commissariat juif resta sans collaborateurs sachant le yiddish et, malgré la présence à Petrograd de nombreux écrivains et journalistes juifs, se trouva dans la quasi-impossibilité d'éditer un journal yiddish.

Voici comment le dirigeant du Commissariat juif, le vieux Bolchevik Simon Dimanstein raconte les affres de la naissance du premier journal communiste en yiddish :

« Quand nous en vîmes à préparer le premier journal communiste *Washeit*, nous nous heurtâmes à des difficultés inouïes. Non seulement il n'y avait personne pour écrire régulièrement des articles convenables, mais on ne pouvait même pas trouver de traducteur. Personne ne voulait y aller. Nous finîmes par engager deux émigrés arrivés récemment de l'étranger. L'un ne connaissait pas le russe, le second, le yiddish. On leur donna des dictionnaires bilingues et on les attela au travail de traduction. »

La politique d'opposition et de boycott provoqua, bien entendu, une réaction des autorités soviétiques, réaction violente avec recours à la terreur, en province surtout, mais qui ne parvint nullement à ébranler les partis socialistes juifs.

La première Conférence des communistes juifs, tenue le 20 octobre 1918 à Moscou, en présence de 64 délégués dont 31 communistes et 33 sans-parti et où furent créées les fameuses Sections juives (« Yevseksia »), ne put se vanter d'aucun transfuge de marque venant d'autres partis ouvriers juifs.

La deuxième Conférence des sections juives, du 1^{er} juin 1919, en compta quelques-uns seulement.

Mais tout autre fut la composition de la troisième Conférence des sections juives, tenue en juillet 1920. L'immense majorité des 86 délégués présents n'avaient rejoint le parti communiste que depuis un an seulement. De ces 86 délégués appartenaient avant : 36 au Bund, 11 aux socialistes unifiés (« Fareinikte ») et 7 au Poalé-Sion. Tous ces transfuges avaient quitté leurs partis respectifs dans la première moitié de l'année 1919.

Quelle était donc la cause qui déclencha ce mouvement lequel prit rapidement un caractère de masse et commença à ébranler les assises même de tout le mouvement ouvrier juif? Cette cause résidait essentiel-

lement dans la situation politique internationale, dans les nouvelles perspectives extraordinaires ouvertes devant la Russie soviétique et le mouvement ouvrier en général par la révolution d'Allemagne.

Paradoxalement, ce fut le Bund – même pas le Bund de Russie, mais celui de Pologne – qui, le premier, réagit à l'événement. La nouvelle de la révolution allemande parvint à Varsovie, encore occupée par les troupes de Wilhelm II, le jour même du 9 novembre 1918. Et le même soir du 9 novembre, le dirigeant prestigieux du Bund, Vladimir Medem, lança devant des milliers d'ouvriers juifs le mot d'ordre : « La révolution en Allemagne signifie la révolution en Pologne. » Dans la nuit, le Comité central du Bund fit placarder dans toute la ville des affiches appelant le prolétariat juif et le prolétariat polonais à s'unir, à se mobiliser, à élire des Conseils ouvriers et à se préparer pour la lutte. L'appel se terminait par les mots d'ordre suivants : « Vive le pouvoir des masses travailleuses! Vive la révolution internationale! Vive le socialisme!

Les événements prirent brusquement une tournure foudroyante. Après l'Allemagne du Kaiser s'effondra l'Empire des Habsbourg. Le 21 janvier 1919 fut proclamée une République soviétique en Hongrie avec, à sa tête, Bela Kuhn. En Italie, le mouvement révolutionnaire prit un essor extraordinaire. Les ouvriers occupaient les usines. En France, des troubles graves, des grèves révolutionnaires éclatèrent dans plusieurs villes. Le terme un peu vague de « révolution internationale » fut traduit en Union soviétique par « révolution mondiale ». De toute évidence, la révolution mondiale approchait. En mars 1919, au I^{er} Congrès des partis communistes, fut créée la III^e Internationale, le Komintern, centre organisationnel et animateur de la Révolution mondiale.

Du coup, toutes les positions politiques antérieures devaient être révisées. La révolution d'Octobre n'était donc pas un simple coup d'État, une usurpation de pouvoir effectuée par des aventuriers politiques. Elle s'avéra, au contraire, être l'étincelle d'une révolution mondiale dont la vieille Russie devenait le flambeau, le centre et le guide. Une vague de transfuges de tous les partis socialistes juifs, de tout le mouvement ouvrier juif, se leva pour aller rejoindre les rangs du parti communiste, avant-garde de la Révolution mondiale.

Dans ses mémoires, publiés sous le titre *Sous deux révolutions*, le vieux dirigeant du Bund et, à la fois, du parti menchevik, Raphaël Abramovitch rapporte un entretien qu'il a eu en automne 1919, dans un train de nuit, avec son vieil ami Moshe Rafès, ancien dirigeant du Bund

en Ukraine qui avait déjà rejoint le parti communiste. La discussion portait sur le caractère de la révolution d'Octobre et Rafès déclara :

« Aussi longtemps qu'il ne s'est agi que de la Russie, j'étais fermement convaincu, tout comme vous, qu'il ne pouvait être question du socialisme, sous quelque forme que ce soit. Nous avons dans notre pays 90 % de paysans, nous n'avons pas d'industrie, nous avons une petite classe ouvrière. Comment pourrait-on, dans un tel pays, essayer de réaliser un ordre socialiste? Mais la révolution allemande a tout changé... Si l'Allemagne s'engage sur la voie socialiste et entraîne avec elle toute l'Europe centrale, cela signifiera que la révolution socialiste européenne aura triomphé. Mais si vraiment un ordre socialiste est instauré en Europe, le problème de la révolution en Russie acquiert une tout autre dimension. Il ne sera plus question, alors, de savoir comment la Russie rétrograde pourrait instaurer chez elle un ordre socialiste; le problème se posera d'une manière entièrement différente : comment une Europe socialiste bien organisée bâtira en Russie un ordre plus ou moins socialiste. »

Mais plus intéressant encore est le commentaire de ce vieux dirigeant menchevik, d'Abramovitch lui-même :

« Je n'ai pas douté alors, en automne 1919, écrit-il, de la probabilité d'une révolution socialiste en Europe. Je n'étais pas aussi optimiste que Rafès sur l'éventualité d'un tel bouleversement. Mais je le croyais possible en principe et c'était alors une opinion fort répandue, non seulement parmi nous, intellectuels socialistes en Russie, sans contact avec le monde extérieur, mais aussi en Europe même, parmi les socialistes et non-socialistes d'Allemagne. »

Or ceux qui y croyaient le plus, à cette révolution socialiste en Europe, à cette Révolution mondiale, ceux qui y croyaient avec le plus de ferveur, le plus de foi, le plus d'espoir, ce furent les socialistes juifs. Ils y croyaient parce que, depuis des générations et générations, ils l'espéraient et l'attendaient, ils y aspiraient de tout leur cœur et de toute leur âme. Le terme même de « révolution mondiale », à la fois nébuleux et brillant d'une clarté céleste, était pour eux synonyme d'une vision très ancienne mais toujours vivante, vision de prédictions prophétiques réalisées, de rédemption, de fin des jours, c'est-à-dire d'une ère nouvelle pour les hommes et pour les nations, ère messianique où le loup et l'agneau devaient cohabiter paisiblement ensemble.

Il fallait donc aider, de toutes ses forces, ceux qui s'étaient assigné la tâche historique de promouvoir la révolution mondiale, il fallait s'associer, de toute urgence, à cette lutte décisive pour la mutation d

l'humanité. Ce problème se trouvait posé non seulement devant chaque socialiste juif, pris individuellement – d'où la vague grandissante de transfuges – mais également devant le mouvement ouvrier juif, en tant que tel, devant chacun des trois partis socialistes juifs.

La réponse vint, immédiate, d'abord en Ukraine et ensuite en Russie Centrale et Russie Blanche.

En Ukraine se déclencha une guerre civile, de plus en plus atroce et impitoyable. Et brusquement, tous les beaux rêves, tous les espoirs d'autonomie juive furent noyés dans le sang. Une vague effroyable de pogromes antijuifs déferla sur le pays, pogromes organisés non seulement par les armées des généraux tsaristes, mais également par les troupes des sociaux-démocrates ukrainiens, sous la conduite de Petloura. Du jour au lendemain, toute l'œuvre du parti socialiste juif unifié (« Fareinikte »), tout son programme national et par conséquent, sa raison d'être même, se trouvèrent effondrés. Le parti en tira immédiatement les conséquences qui s'imposaient. A sa Conférence nationale de janvier 1919, il décida de se rallier au communisme et au pouvoir soviétique. Après une scission, le parti changea de dénomination et devint le « parti ouvrier communiste juif unifié ».

Dans les mêmes conditions de guerre civile qui imposa la nécessité de choix immédiats, eut lieu, le 10 mars 1919, la scission du Bund d'Ukraine et la naissance du « Bund communiste » ou « Combund ». Deux mois plus tard, le 19 mai 1919, les deux formations communistes juives d'Ukraine fusionnèrent, sous la dénomination de « Union communiste juive » et un mois plus tard encore cette « Union communiste juive » procéda à sa liquidation et ses membres regagnèrent les rangs du parti communiste.

En Russie même, c'est-à-dire en Russie Centrale et en Russie Blanche la situation évolua selon le même rythme et le même schéma. Dès le début 1919, le parti de Poalé-Sion, quelque peu marginal, connut une scission et la majorité fonda le « parti communiste juif Poalé-Sion » (sigle russe : Yekapé). Quelque temps après, le Yekapé procéda à sa dissolution et ses membres s'affilièrent au parti communiste.

Dans cette mer déchaînée de sang et de passions, le mouvement ouvrier juif ne comprenait plus, en fait, que le Bund, puissamment implanté en Russie Blanche, son fief historique, et aussi dans plusieurs villes de Russie Centrale où se trouvaient transplantées d'importantes communautés juives, chassées de leurs foyers, au début de la guerre, par

des généraux tsaristes. En Russie Blanche subsistaient également un certain nombre de groupes de « Fareinikte ».

Plus engagé dans les luttes politiques du pays, en raison notamment de ses liens privilégiés avec les Mencheviks, le Bund n'en resta pas moins attentif à l'évolution de la situation internationale. Le 16 mai 1919 s'ouvrit à Minsk le XI^e Congrès du Bund. A la suite de longues discussions passionnées, le congrès, par 31 voix contre 17, adopta le principe de la dictature du prolétariat et du pouvoir soviétique et appela les travailleurs juifs à s'engager dans les rangs de l'Armée Rouge. Auparavant déjà, le Comité central avait autorisé les membres du Bund à accepter postes et emplois dans l'administration soviétique.

Ce fut le premier pas, les autres devaient suivre inéluctablement. Les événements se précipitèrent. Les bataillons rouges, mal équipés et affamés, mais brûlant d'enthousiasme révolutionnaire, allaient de victoire en victoire. Les armées des généraux et amiraux tsaristes étaient défaits les uns après les autres. L'Allemagne était en pleine ébullition révolutionnaire. Les pays de l'Entente ne pouvaient pas suivre. L'Armée Rouge après avoir chassé les Légions polonaises de Kiev, s'élança impétueusement sur Varsovie. La révolution mondiale avançait à pas de géant. C'est dans ce contexte que se réunit, le 12 avril 1920, à Moscou le XII^e Congrès du Bund. Après des discussions pathétiques qui durèrent plusieurs jours une scission intervint et la majorité se constitua en « Bund communiste ou « Combund ».

Les positions politiques du Combund se trouvaient définies dans la résolution suivante : « La crise du capitalisme s'approfondit. La révolution sociale se développe. La conviction que seul le socialisme peut arracher le monde à l'abîme devient le credo de millions d'hommes. Les masses ouvrières se débarrassent dans tous les pays des illusions parlementaire et réformistes; elles adoptent la tactique du combat révolutionnaire et s'engagent sur le terrain de la dictature du prolétariat. La République soviétique de Russie se transforme en puissant centre d'organisation de la révolution mondiale. Les forces de la révolution sociale s'organisent pour donner l'assaut au capital avec les mots d'ordre de la révolution d'Octobre. »

Voici donc le mot clé, le mot de l'énigme de tous les retournements « La République soviétique de Russie se transforme en puissant centre d'organisation de la révolution mondiale », de cette révolution qui est en marche, presque à portée de la main. Et s'il en est vraiment ainsi, aucun différend, aucune divergence, aussi profonds qu'ils puissent être, n

comptent désormais plus. Certains principes qui paraissaient naguère sacro-saints perdaient brusquement toute consistance.

Il en fut ainsi notamment du programme national du parti. Une résolution du congrès disait clairement : « La revendication d'une autonomie nationale culturelle, qui avait été avancée dans le cadre de l'ordre capitaliste, avait perdu tout son sens dans les conditions de la révolution socialiste. »

Il en fut de même d'un autre principe, sacro-saint également sinon plus, le principe d'organisation du Bund, pour lequel le parti avait livré des batailles héroïques pendant tout le quart de siècle de son existence : à savoir, le principe d'autonomie du mouvement ouvrier juif.

Le Combund a pris la décision d'adhérer au Komintern et au parti communiste, mais d'y adhérer en tant qu'*organisation autonome de la classe ouvrière juive*, sur les mêmes bases organisationnelles qui lui avaient été reconnu depuis toujours dans les rangs du parti ouvrier social-démocrate de Russie. Or le Comité central du parti communiste a catégoriquement rejeté cette revendication d'autonomie et le Combund fit appel au Komintern. Des négociations s'engagèrent qui durèrent toute une année. Pendant ce temps les restes des « Fareinikte » de Russie Blanche fusionnèrent avec le Combund. Finalement le verdict du Komintern tomba – impitoyable comme le couperet de la guillotine : non seulement le Combund n'aurait aucun droit à une autonomie quelconque au sein du parti communiste, mais il n'y serait pas admis en tant qu'organisation structurée. Il faudra d'abord procéder à une dissolution, à une liquidation et après seulement les membres du Combund pourraient adhérer, à titre individuel, au parti communiste.

Ce verdict souleva des débats orageux, mais on décida finalement, au Comité central, de s'incliner, par 6 voix contre 5. Ceux qui votèrent pour pleuraient et ceux qui votèrent contre pleuraient également. Une conférence extraordinaire, convoquée en mars 1921, entérina ce choix et entonna, comme un seul homme, le vieil hymne du Bund : « Le Serment » – *Di shvoué*. Et une résolution, votée à l'unanimité, exprima la conviction que « le mouvement ouvrier juif trouverait tôt ou tard, dans le cadre du parti communiste, les formes normales et rationnelles qui lui avaient été reconnues jusqu'ici dans le Bund ».

Là-dessus, le Combund, comme tous les autres partis ouvriers juifs auparavant, s'est soumis au destin et procéda à sa liquidation. Le sort du mouvement ouvrier juif était scellé – par l'immolation. Le Combund, à son tour, s'est donc immolé. Mais quel était le sens profond de ce

geste, de cet acte? Immolation, certes, mais au nom de quoi, pour quelle cause, sur quel autel, ou plus exactement, sur l'autel – de quoi? De la dictature du prolétariat? Du pouvoir soviétique? Pas précisément. Il serait plus exact, plus conforme à la vérité historique de dire : immolation sur l'autel de la Révolution mondiale.

Le mouvement ouvrier juif a tout investi dans la Révolution mondiale, ses espoirs, ses idéaux, ses programmes, ses structures, ainsi que tout son passé chargé de gloire. A-t-il bien fait? A-t-il mal fait? Devait-on, pouvait-on faire autrement? La réponse appartient à l'histoire.

Curieusement, l'attitude du mouvement ouvrier juif rappelle en quelque sorte une vieille démarche talmudique. Lorsque, après d'innombrables débats et controverses dialectiques, une question dans le Talmud se trouve sans réponse, la carence est constatée par le terme de *teikou* que l'on traduit par : « la question reste entière ». Or ce même terme est interprété par des exégètes dans un sens singulièrement différent, à savoir : à l'arrivée du Messie, toutes les questions trouveront leurs réponses et tous les problèmes – leur solution.

Le nouveau Messie – la Révolution mondiale – devait apporter les réponses et les solutions qui manquaient cruellement. Mais la Révolution mondiale ne fut pas au rendez-vous. Le Messie ne vint pas. Et l'ancien mouvement ouvrier juif se retrouva brusquement dans un porte-à-faux tragique. La vision de l'universalisme messianique céda la place à « la construction du socialisme dans un seul pays ». Et les problèmes spécifiques du mouvement ouvrier juif, ceux-là mêmes auxquels la Révolution mondiale devait apporter la solution idéale, se retrouvèrent non seulement sans solution aucune, mais, ce qui plus est, on devait s'inscrire en faux contre le fait même de leur réalité, de leur existence.

Lorsque, à la sixième – et dernière – Conférence pansoviétique des Sections juives, tenue à Moscou en décembre 1926, quelques délégués essayèrent, bien timidement, de soulever la question nationale, l'idéologue de la Yevseksia, Esther Froumkin leur cloua le bec avec cet argument péremptoire : « Eh bien, ayez donc le courage de dire que la définition territoriale de nation est fautive et n'est pas la vôtre. Proposez donc au Parti de revoir cette question et de confisquer l'œuvre du camarade Staline. Sinon, tout enfant vous dira que, d'après Staline, les juifs ne sont pas une nation. »

« Ayez le courage »... Était-ce de l'ironie, de l'amertume? Le courage de demander la confiscation – ni plus ni moins – de l'œuvre du secrétaire général du parti, du futur « père des peuples »! Les dirigeants de l'ancien

mouvement ouvrier, de tous les anciens partis socialistes juifs, étaient pris comme dans une nasse qui les étouffait de plus en plus.

Au chemin de gloire d'antan succéda un chemin de la croix parsemé de reniements, d'abjurations, de dissimulations, de mensonges et de tragiques dénonciations fratricides.

Et tout comme la tragédie classique, celle du mouvement ouvrier juif de Russie se termina par la mort violente de ses protagonistes, les dirigeants des partis ouvriers juifs. Tous, à d'infimes exceptions près, périrent sous les balles de Staline, dans les prisons ou les camps.

Telle fut la fin, non seulement idéologique et organisationnelle mais simplement physique, du mouvement ouvrier juif en Union soviétique.

Du sionisme à la révolution ...et retour?

par Bernard SUCHECKY *

Les premiers pas des socialistes sionistes, des Sejmistes et du Poalei-Tsion en Russie.

Quand, en mars 1899, le périodique édité à Genève par le Comité du Bund à l'étranger, *Der Yiddisher Arbeiter*, publie un article de Haïm Jitlovski intitulé « Sionisme ou socialisme? », le sionisme est encore le cadet des soucis du Bund. La jeune organisation des sociaux-démocrates juifs de Russie a d'autres chats à fouetter. Privée de son premier comité central par la police tsariste, elle se réorganise et renoue les liens clandestins unissant ses nombreux comités locaux, ses syndicats, sa presse, etc., bref un appareil qui, en un an et demi à peine, s'est profondément enraciné dans la classe ouvrière juive de la Zone de Résidence. D'autre part, le Bund consacre une part importante de ses efforts militants à consolider le parti ouvrier social-démocrate russe (P.O.S.D.R.) qu'il a contribué à fonder en 1898. Pour les social-démocrates de Russie, l'heure est à l'unification de leurs organisations disséminées à travers la Russie, à la lutte contre l'« économisme » et au recours à la grève ouvrière non seulement comme moyen de défendre les intérêts économiques des travailleurs mais également comme instrument de la lutte révolutionnaire contre l'ordre tsariste.

Le sionisme, qui vient de prendre un tournant décisif après le Congrès de Bâle de 1897, ne s'est pas encore manifesté dans la « rue ouvrière juive ». Par contre, dans les colonies d'étudiants juifs russes de Suisse et d'Allemagne, il remporte des succès qui préoccupent les bundistes de l'étranger et qui leur font appréhender le moment où, « s'affublant d'oripeaux socialistes », le sionisme viendra les concurrencer sur leur

* Chercheur au Centre National des Hautes Études Juives de Belgique.

propre terrain, celui de la lutte ouvrière. Aussi John Mill, le responsable de la presse bundiste à l'étranger, a-t-il jugé bon de consacrer quelques pages du *Yiddisher Arbeiter* à la critique du sionisme. En sollicitant Jitlovski pour cet article, Mill poursuivait probablement un autre but. Le silence du Bund sur la question juive proprement dite l'embarrassait; un article de Jitlovski forcerait peut-être les pionniers du Bund à se déterminer clairement par rapport aux besoins qu'éprouveraient les ouvriers juifs non seulement en tant qu'ouvriers mais encore en tant que juifs. Et de fait, les bundistes de Russie accueillirent l'article de Jitlovski comme une provocation, feutrée et amicale, montée par leur camarade Mill; irrités, ils s'empressèrent de prendre leurs distances avec des idées choquantes pour les sociaux-démocrates orthodoxes qu'ils étaient.

Les arguments de Jitlovski étaient-ils à ce point *apikorsish*? Tout d'abord, Jitlovski travaillait pour la concurrence. En 1899, à 38 ans, Jitlovski était le porte-parole à l'étranger des socialistes-révolutionnaires (à l'époque, on disait simplement S.R., tout comme on disait S.D. pour les sociaux-démocrates), qui disputaient aux sociaux-démocrates l'héritage prestigieux du Populisme russe des années 70 et 80. Bien que S.R., Jitlovski tentait depuis quelque temps déjà de formuler un programme socialiste d'auto-émancipation juive combinant les principes du socialisme internationaliste et la foi en la renaissance nationale du peuple juif opprimé. Enfin, il défendait passionnément le yiddish, la langue du peuple, que la plupart des juifs russes cultivés, surtout les radicaux, considéraient encore avec mépris comme un jargon sans noblesse ni avenir.

Quant à son article, que défendait-il?

Tandis que les idéaux du socialisme progressent rapidement dans la meilleure partie de l'intelligentsia et de la classe ouvrière juives, écrit Jitlovski dans « Sionisme ou socialisme? », la bourgeoisie juive, cessant d'être assimilatrice, inscrit à présent sur son drapeau le nationalisme juif et exhorte le peuple juif à rentrer chez lui en Eretz-Israël. Le sionisme n'est rien d'autre que le mouvement de la bourgeoisie juive qui, menacée de plus en plus par le développement du capitalisme, voit dans la création d'un état juif le moyen de garantir sa domination de classe. Pourquoi les ouvriers juifs, exploités par la bourgeoisie juive plus que par n'importe quelle autre, s'attelleraient-ils à la réalisation des projets de « leurs pires ennemis »? Pourquoi, négligeant leurs intérêts propres, favoriseraient-ils la réalisation d'un rêve fantasque qui, s'il se réalisait néanmoins, perpétuerait leur exploitation? Car le sionisme est un rêve fantasque. Comment croire que les Grands de ce monde, de qui dépend en définitive la création d'un

état juif, puissent œuvrer au bonheur du peuple juif alors qu'ils travaillent à son malheur dans les pays qu'ils gouvernent? Et comment les sionistes peuvent-ils penser qu'une majorité du peuple juif puisse les suivre dans un pays déjà habité, susceptible d'accueillir deux millions de juifs tout au plus et sûrement pas avant cinquante ans au moins? Quant à ceux qui espèrent y bâtir le socialisme, ils croient sans doute que les Puissances européennes vont les laisser faire sans broncher, sans envoyer « leurs canonniers mouiller au large de Haïffa » à la première occasion? Tout ça n'est pas sérieux. Malheureusement, ces fantaisies-là dévoient de jeunes intellectuels juifs dont le mouvement socialiste juif a pourtant tant besoin. Qu'ils se le tiennent pour dit; sionisme et socialisme sont bel et bien irréconciliables.

Rien, jusque-là, qui soit de nature à offenser les socialistes pointilleux du Bund. C'est ailleurs qu'il faut chercher, et notamment dans la cinquième et dernière partie de l'article. Car si Jitlovski dénonce le sionisme, ce n'est pas parce que ce dernier prend la défense des intérêts *nationaux* du peuple juif mais parce qu'il propose une manière irréaliste et politiquement dangereuse de les défendre! « Au lieu de l'égalité des droits civils, ce que la bourgeoisie revendique également, les socialistes juifs ont inscrit sur leur drapeau : égalité des droits nationaux! » Les socialistes juifs ont inscrit... Pas ceux du Bund, en tout cas, qui craignent encore de détourner l'attention des ouvriers juifs de leur lutte de classe et d'affaiblir l'unité internationale du prolétariat révolutionnaire par des revendications « nationalistes ». Jitlovski invite les intellectuels révolutionnaires juifs à se mettre au service de la langue et de la culture yiddish, qu'il s'agit de moderniser et d'enrichir; il appelle de ses vœux le jour où « ...nous autres juifs auront nos écoles, nos gymnases, ... même nos universités en yiddish. Si trois millions de Suisses parviennent à entretenir dix universités, sept à huit millions de juifs parlant le Yiddish sont capables d'en entretenir vingt-cinq!... Dans l'ancien monde dominait la règle suivante : le peuple, c'est son état. Dans le monde nouveau, la règle sera : le peuple, c'est sa culture, son éducation! ». Et finalement, comme pour porter l'irritation des bundistes à son comble, Jitlovski, dirigeant S.R., propose la création d'une Union générale ouvrière juive [c'est le nom du Bund, B.S.] mondiale et d'un Secrétariat ouvrier juif international. Une telle proposition supposait la reconnaissance de la nature internationale de la nation juive et pas seulement l'internationalisation, du fait de l'émigration, de la question ouvrière juive; une telle proposition supposait également que, dans le mouvement ouvrier russe

et international, les socialistes juifs fassent abstraction des différends de toutes sortes qui les divisaient afin de s'unir au nom du bien du prolétariat juif opprimé.

Qu'il s'agisse des droits nationaux du peuple juif ou de l'unité des socialistes juifs de tous bords, le Bund est encore fort loin du compte, en 1899! Et lorsque les bundistes rééditèrent *Sionisme ou socialisme?* sous forme de brochure tirée à part, ils censurèrent purement et simplement la cinquième partie de l'article de Haïm Jitlovski.

Pourquoi une aussi longue entrée en matière? Tout d'abord, parce que cet article présente un intérêt historique évident : c'est la première mise en cause du sionisme formulée par des socialistes juifs. Ensuite, parce que, hormis le coup de chapeau discret à Haïm Jitlovski, je pense que le conflit quasi anecdotique que je viens d'évoquer permet de dégager tous les éléments qui président à l'apparition de groupes sionistes socialistes et à leur rupture ultérieure avec le mouvement et l'idéologie dont ils sont issus. Parce que, en outre, cet incident met en évidence les 2 lignes de conduite fondamentale qui vont se côtoyer et se combattre dans le camp des socialistes nationaux juifs : la révolution politique et la révolution culturelle.

Rendre hommage au Bund, réaffirmer bien haut l'importance décisive de sa pensée et de son action dans la vie du petit peuple juif d'Europe orientale et centrale ne doit pas conduire à lutter pour substituer une mythologie à cette autre, centrée sur le sionisme et sur Israël, qui nous manipule depuis tant d'années.

Le Bund, gêné aux entournures par son ancrage historique et pratique dans la social-démocratie russe, n'est jamais parvenu à maîtriser tout à fait ce qui fit pourtant son originalité foncière dans le socialisme international de l'époque : sa position moyenne entre le marxisme des sociaux-démocrates russes et l'austro-marxisme. L'histoire du Bund, son idéologie et son intervention dans les champs politique, social et culturel reposent sur une compréhension restrictive et quelque peu mécanique du concept de classe ouvrière. Le Bund donne l'impression de n'avoir jamais été à l'aise avec les idées de *peuple* et de *nation*. S'il excellait sur le terrain syndical et sur celui de la lutte politique contre le tsarisme, il s'est montré pataud, hésitant, voire même réticent, sur celui du combat national. Les bundistes ont accompli un formidable travail culturel, ce n'est pas douteux. Mais ce fut presque toujours sous la pression de leur base militante et de la clientèle sociale à laquelle ils s'adressaient. Sur ce plan-là, la réflexion, l'inventivité et l'initiative sont venues d'ailleurs, du

nationalisme diasporique de Dubnow et des Folkistes ainsi que des courants socialistes qui se sont dégagés du sionisme. De socialistes également qui, rebutés par le marxisme étroitement orthodoxe des sociaux-démocrates russes, tentaient d'inoculer au projet révolutionnaire un peu de spiritualité. Les uns voulaient bâtir un nouvel ordre politique et économique, les autres un nouvel ordre culturel et spirituel.

Il faut être particulièrement myope pour ne voir, chez les socialistes sionistes, les sejmistes et les poalei-tsionistes dont je vais bientôt parler, que leur tare originelle, la marque infamante du sionisme bourgeois qu'ils ont précisément renié. Il faut être myope ou de mauvaise foi pour ne voir en eux qu'un rassemblement de « petits-bourgeois déclassés, de chômeurs et de voyous » ou un instrument utilisé par le sionisme « pour briser l'hégémonie du Bund », comme l'ont fait Alexandre Adler et John Bunzl dans *Combat pour la Diaspora*¹.

Mon intention n'est pas de distribuer quelques bonnes notes, de dire aux uns que leur vision du monde a manqué d'envergure et aux autres que l'événement d'un nouvel ordre politique était la condition *sine qua non* de l'édification d'une nouvelle spiritualité. Mon intention n'est pas non plus de rétablir la vérité. Quel rêve insensé! J'espère plus simplement attirer l'attention sur la complexité et la prodigieuse créativité de cette période capitale dans la vie et l'histoire des populations juives du monde occidental.

Quels sont ces éléments qui permettent de saisir le dégagement de courants socialistes au sein du sionisme?

Le premier, c'est évidemment l'existence d'une classe ouvrière juive qui monte en première ligne du combat syndical et politique, en ces années d'agonie du tsarisme et d'ébullition pré-révolutionnaire. Mais où s'arrête la spécificité de sa condition et où commence l'universalité de sa lutte? Le développement du capitalisme fait-il peser sur elle des menaces particulières? Et quel sens faut-il donner à l'émigration massive qui, bon an mal an, draine des centaines de milliers de juifs russes vers le Nouveau Monde?

Deuxième élément, la croissance d'un mouvement socialiste, et notamment d'un mouvement socialiste juif, puissant et combatif. Ne néglige-t-il pas, cependant, de prendre en compte – et en charge – la question nationale? Les socialistes allemands, ceux des nationalités opprimées par le tsarisme ou les sociaux-démocrates autrichiens, par exemple, avaient

1. Voir leurs articles dans *Combat pour la Diaspora* n° 4, 3^e trimestre 1980.

quelques longueurs d'avance dans ce domaine. En cette année 1899, les sociaux-démocrates de l'empire austro-hongrois, réunis à Brünn, adoptent leur « fameux programme national qui allait faire l'objet de tant de controverses et d'interprétations divergentes dans le mouvement ouvrier international et notamment russe »². Leurs débats, centrés sur la validité de critères tels que la langue, la culture, le territoire, et sur le rôle joué par le développement du capitalisme dans le nivellement des différences économiques, nationales et culturelles et dans l'avènement de certains états-nations apparemment plus viables que d'autres, se soldèrent par l'adoption d'une solution territoriale. Certains, comme Karl Renner, continueront à défendre leur solution, basée sur l'autonomie culturelle extra-territoriale. Quelques années plus tard, en 1907, c'est encore un austro-marxiste, Otto Bauer, qui relancera magistralement le débat avec son ouvrage sur *La question des nationalités et la social-démocratie*, traduit en russe par Haïm Jitlovski. Troisième élément, l'existence d'une jeune intelligentsia juive russe.

Après la crise morale et politique ayant bouleversé le judaïsme russe au lendemain des pogromes de 1881-1883, elle invente et propage une idée nouvelle, recelant un pouvoir mobilisateur colossal, l'idée de nation juive moderne. En cette fin de XIX^e siècle, les espérances assimilatrices des premiers *Maskilim* russes ont fait long feu. La jeunesse intellectuelle juive de Russie, les journalistes, les écrivains, les enseignants, les avocats, les étudiants, les gymnastes et les « externes » cherchent désormais leur voie entre le nationalisme et le socialisme. Cette jeunesse, qui a 20 ans en 1900, suit passionnément les *Lettres* publiées en Russe par Dubnow dans *Voshod*; elle pèse les arguments qu'Ahad Aham échange avec les derniers sionistes romantiques des Amants de Sion; elle observe les premiers pas du sionisme politique, se rapprochant plutôt de ce qu'on appelle alors la Fraction démocratique du Congrès sioniste. Mais elle est également avide de propagande socialiste, que diffusent à travers la Russie tout entière les Cercles révolutionnaires clandestins. Elle ne dissimule plus son admiration pour ces ouvriers et ces artisans juifs qui, tenaillés par la misère, multiplient les grèves et les manifestations de défi au régime autocratique. Son imagination s'enflammera lorsque, ici et là, des Satrapes du tsarisme tomberont sous les coups de vengeurs isolés, tels que Hirsh Lekert le bundiste ou Pinhas Dashevski le sioniste socialiste.

2. Claudie WEILL, « Les théories austro-marxistes et le débat sur l'autonomie nationale culturelle dans la social-démocratie russe, 1912-1914 », *Colloque sur l'expérience soviétique et le problème national dans le monde (1920-1939)*, Paris 6-7-8 décembre 1978.

Enfin, cette époque voit les toutes jeunes littératures modernes hébraïques et yiddish progresser à vive allure vers leur maturité. C'est le temps des Bialik, des Mendèlè, des Peretz et des Sholem Aleihem.

Les premiers pas des sionistes socialistes sont malaisés à suivre, tant est grande la confusion qui règne dans leurs rangs. Ce que l'un d'eux, Ben Adir, a appelé plus tard « la nébuleuse poalei-tzion » n'est encore, en 1900-1901, qu'un semis de cercles dispersés à travers la Russie et les villes universitaires de l'étranger. Sans contacts, ignorant parfois l'existence de cercles similaires, sans plate-forme ni orientation politique générale à mettre en commun, les premiers sionistes socialistes ne partagent pas non plus le même nom. Poalei-tzion (les ouvriers de Sion) n'est encore qu'un terme générique recouvrant des réalités fort diverses.

A Varsovie, les premiers sionistes ouvriers viennent de la Fraction démocratique. C'est grâce aux frères Leshtshinski qu'ils acquerront leur cohérence idéologique. A Vilna, de jeunes intellectuels influencés par les idées d'Ahad Aham se constituent en Organisation poalei-tzion de Vilna vers 1902. A Minsk, quelques personnes créent, vers 1901, un Centre des poalei-tzion de Russie qui ne représente qu'elles-mêmes. Mais les poalei-tzion de Minsk, les « Minsker », sont appelés à jouer un rôle important et peu enviable. Car, à Minsk justement, la police tsariste a dévoyé des sionistes et d'anciens bundistes et s'en est servie pour fonder un parti ouvrier juif indépendant. Zubatov, le chef de la police, attend des « Indépendants » qu'ils concurrencent le Bund dans la classe ouvrière juive. Des concessions en matière de droit syndical et d'augmentations salariales devraient suffir à les lancer. L'aventure s'achève lamentablement après le pogrome de Kishiniev, en avril 1903. Mais l'économisme et l'apolitisme des « Indépendants » ont déteint sur les « Minsker », qui vont servir de repoussoir au Bund. Pendant 5 ans, ce dernier, non sans une certaine dose de mauvaise foi, feindra de croire que l'ensemble des sionistes socialistes ne sont que les émules des « Minsker ». A Yekaterinoslav, le jeune Ber Borohov, fraîchement expulsé du P.O.S.D.R., transforme un cercle d'étudiants sionistes en Union des Travailleurs sionistes socialistes, durant l'hiver 1900-1901. A Rovno, en Ukraine, c'est Moshè Zilberfarb qui intéresse son ami Nohem Shtif aux idées d'un groupe qu'il a fréquenté à Berlin, l'Organisation sioniste socialiste Heruth, de Nahman Syrkin.

Malgré leur atomisation, les premiers sionistes socialistes partagent quelques idées fondamentales qui serviront de tremplin à leurs tentatives d'unification.

Leur credo repose sur une attitude extrêmement négative à l'égard de la Diaspora, attitude dont l'origine remonte fort probablement à 1882-1883, lorsque l'intelligentsia juive s'était mise à considérer l'émigration massive comme unique solution à la question juive en Russie. Depuis, le rejet radical de la vie diasporique était devenu le premier article de foi du mouvement sioniste. Les sionistes socialistes vont transformer cette attitude en théorie, selon laquelle la prolétarianisation des masses juives en Diaspora est impossible. La paupérisation des juifs ne débouche pas sur leur prolétarianisation. Victimes de contraintes légales et de préjugés antisémites leur barrant l'accès des classes sociales supérieures, et chassées de leurs positions économiques par le développement du capitalisme, les masses juives rencontrent, sur le chemin qui devrait les conduire à la grande industrie, la concurrence des prolétaires non juifs. Ces derniers, d'origine paysanne, sont physiquement, spirituellement et historiquement plus aptes au travail en usine que les juifs. De plus, le souci de défendre leur emploi les rend perméables aux sentiments antisémites manipulés par les autorités tsaristes. Déclassées, les masses juives grossissent donc les rangs du lumpen-prolétariat ou cherchent à survivre en émigrant. Malheureusement, les mêmes processus de « concurrence nationale » et d'exclusion se reproduisent dans les pays d'immigration. Par ailleurs, la faiblesse des effectifs ouvriers juifs et la fragilité structurelle des secteurs économiques dans lesquels ils sont employés n'offrent pas une base suffisante à la construction d'un véritable mouvement ouvrier socialiste juif. Il ne reste donc qu'une issue : organiser l'émigration juive et la diriger vers un territoire où s'édifiera une société juive « normale ». La classe ouvrière juive y mènera son combat socialiste dans des conditions saines. Cette théorie, estiment les socialistes sionistes, remplace les fondements émotionnels et mystiques du sionisme bourgeois par une base matérielle marxiste. La nécessité historique du sionisme est, selon eux, inscrite dans la réalité objective du développement du capitalisme; elle ne procède nullement des visions messianiques des sionistes généraux.

Si la plupart des sionistes socialistes admettent ces prémisses théoriques, ils en tirent des conclusions fort divergentes. Il est impossible de conter ici, par le menu, les péripéties qui jalonnent la marche des sionistes socialistes vers leur unification. Cette marche est longue et incroyablement compliquée à suivre. Elle va de pré-conférences en conférences, de réunions en congrès avortés. Je me dois pourtant de mentionner au passage la réunion qui se tint à Kiev en octobre 1893, dite Conférence *Vozrojdèniè* (Renaissance, en Russe) en raison de la revue du même

nom que les participants décidèrent d'éditer. Elle marque un tournant décisif vers la différenciation des sionistes socialistes en trois courants majeurs. Ce fut également l'occasion pour Haïm Jitlovski, qui n'y participa pas, d'introduire dans l'univers théorique des poalei-tzion le concept clé d'autonomie personnelle extra-territoriale. En vertu de ce concept, l'appartenance à une entité nationale est moins déterminée par des critères objectifs comme la langue ou le territoire que par la volonté subjective exprimée par ceux qui déclarent appartenir à cette entité. Ce vouloir-être national individuel et collectif doit être reconnu et protégé par toute société démocratique, organisée sur des bases fédérales. Toute nationalité, concentrée sur un territoire propre ou disséminée dans plusieurs régions et états du monde, doit se voir garantir, à l'échelle d'un état comme sur le plan international, les moyens juridiques et institutionnels de mener son existence nationale comme bon lui semble.

Faute de suivre l'évolution des poalei-tzion de Russie à la trace, je m'en tiendrai à un aperçu aussi synthétique que possible. La fièvre révolutionnaire qui s'empare de la Russie à la veille de 1905 permet à tous ceux qui se baladent en rue avec un programme socialiste, aussi vague soit-il, de faire une percée politique dans la classe ouvrière. Cette constatation vaut également pour les poalei-tzion, qui voient ouvriers, artisans et étudiants affluer dans leurs cercles. Entre 1905 et 1906, ils parviendront même à damer le pion au Bund en lui raflant plusieurs syndicats juifs. Cette implantation ouvrière les met en face de responsabilités théoriques et politiques nouvelles; leurs débats gravitent pour un temps autour d'un dilemme qu'ils ne parviendront jamais à résoudre tout à fait : comment combiner adéquatement les *tsvei flahn*, les deux plans ou niveaux, de leur projet global? Au premier niveau, la poursuite du but sioniste, la concentration de l'émigration juive sur un territoire propre. Au second, la lutte sur place. Les besoins économiques, sociaux et culturels des masses juives exigent une satisfaction immédiate, au moins partielle. Ceci passe par la lutte au finish contre le tsarisme, aux côtés de tous les exploités et opprimés, classes et peuples, de Russie. Comment articuler ces deux plans, en effet? Tandis que les « Minsker » rejettent toute participation au combat révolutionnaire, les Varsoviens, Yakov Leshtshinski en tête, plaident en faveur d'un engagement total, quitte à différer l'activité territorialiste des sionistes ouvriers. Les futurs sejmistes, quant à eux, suggèrent un programme en deux étapes : commençons par combattre sur place pour l'avènement d'une société plus juste, qui reconnaîtra les droits civils et nationaux des masses juives. Construi-

sons simultanément notre vie nationale sur le principe d'autonomie nationale personnelle extra-territoriale. Lorsque le peuple juif possédera une solide pyramide d'organismes nationaux coiffés par un véritable parlement, un *Sejm* juif, il disposera de leviers puissants pour passer à la réalisation de la phase territoriale de son histoire.

Les pogromes de Kishiniev et de Gomel, au printemps 1903, galvanisent les énergies révolutionnaires des sionistes socialistes. Délaissant leurs *tsvei flahn*, ce casse-tête insoluble, ils organisent des unités d'autodéfense et élargissent leur audience dans la « rue ouvrière juive ».

Soudain, en août-septembre 1903, le ciel des sionistes s'effondre. Théodore Herzl se présente à Bâle devant le VI^e Congrès sioniste pour y dresser un constat d'échec. Ses efforts diplomatiques ont été vains, le chemin de la Palestine est fermé. Mais il a peut-être une solution de rechange, au moins provisoire, car les Britanniques proposent d'ouvrir à la colonisation juive un de leurs territoires africains, l'Ouganda. Herzl demande au Congrès d'y envoyer une commission d'enquête. Si l'Ouganda convient, on pourrait y édifier un « asile de nuit », selon l'expression de Max Nordau, en attendant que la voie de la Palestine soit dégagée. Sans enthousiasme, le Congrès adopte la proposition d'Herzl, hormis une minorité, composée essentiellement de sionistes russes, qui réaffirme son attachement indéfectible à Sion. Herzl ne sera plus là, au VII^e Congrès sioniste de 1905, pour voir se rallumer le flambeau d'Eretz Israël, car la mort l'emporte en 1904.

Les sionistes socialistes de Russie sont, à l'issue de ce VI^e Congrès sioniste, à la croisée des chemins. Les masses juives, disent-ils, ne peuvent plus attendre, il leur faut un territoire. N'importe quel territoire, du moment qu'il soit immédiatement disponible. Et d'affirmer alors que *Sion* n'est qu'un concept; c'est un terme générique qui renvoie à un territoire, pas nécessairement à la Palestine. Le Territorialisme, dans leurs théories et leurs plates-formes politiques, remplacera désormais le sionisme. Aussi s'associent-ils avec les territorialistes « bourgeois », que dirige Israël Zangwill, pour fonder la Jewish Territorial Organization (J.T.O.). Avant de disparaître, après la Déclaration Balfour, la J.T.O. cherchera des territoires vacants en Argentine, à Madagascar, en Australie, au Canada, etc. Sans les territorialistes socialistes, cependant, que la tempête révolutionnaire de 1905 va emporter bien loin de leurs préoccupations territorialistes.

Une poignée de poalei-tzion est néanmoins restée sur des positions palestiniestes. Mais à mesure qu'approche la révolution de 1905, leur nombre diminue rapidement et Borohov aura beaucoup de mal, en 1906,

à battre le rappel et à reconquérir une partie du terrain occupé par les territorialistes et les sejmistes.

La conclusion logique de cette période de gestation laborieuse survint à la faveur des événements de 1905-1906. Tandis que les futurs sejmistes achevaient de mettre au point leur programme, les territorialistes fondaient à Odessa, en janvier 1905, le *parti ouvrier socialiste sioniste* que l'on appela plus simplement « S.S. ». Sioniste et non territorialiste, afin de pouvoir participer au VII^e Congrès sioniste. Ils s'y rendirent effectivement, en juillet-août 1905,... pour annoncer qu'ils rompaient avec le sionisme!

Pour les S.S., la théorie de l'impossibilité de la prolétarianisation des masses juives en Diaspora restait valide. Leur idéologue principal, Yakov Leshtshinski, s'efforça même de l'illustrer par une série d'études sociologiques et statistiques portant sur la nature de la classe ouvrière juive, études qui comptent parmi les premières du genre. « Le milieu national dans lequel se produit la lutte de classe du prolétariat juif, affirme leur plate-forme, confère aux intérêts et aux tâches de celui-ci un caractère particulier. L'économie juive, moins protégée de la concurrence que l'économie non juive cède plus rapidement sous la poussée de la grande industrie. Des masses de plus en plus importantes de petits producteurs sont ruinées et seule une toute petite partie parvient à entrer dans les rangs du prolétariat. Le reste est absorbé par une émigration croissant sans cesse. Les contradictions de l'existence juive s'approfondissent et s'aiguisent, et l'idéologie de l'émigration se transforme en idéologie territorialiste qui domine des couches populaires de plus en plus large. » La réalisation du but territorialiste reste donc à l'ordre du jour. C'est du moins ce que proclame la plate-forme. Mais « ...dans sa lutte de libération, le prolétariat juif doit tenir compte de toutes les tendances contradictoires de la vie juive. Il est dans son intérêt que se renforce l'énergie nationale des masses juives... » Ainsi les S.S. exigent-ils, par exemple, « ...que l'enseignement primaire juif soit confié à la nation juive elle-même, représentée par des associations scolaires libres organisées par les divers groupes sociaux juifs ». Quant à la révolution russe, les S.S. pensent que « ... dans le chœur à plusieurs voix du prolétariat russe résonne également la voix du prolétariat juif, et cette voix réclame hautement la convocation d'une assemblée constituante, l'instauration d'un ordre étatique démocratique, la libre autodétermination de toutes les nations, la liberté pour la nation juive ». Enfin, les S.S., qui se considèrent comme des sociaux-démocrates, reprochent au Bund de ne pas s'appuyer « ...sur les intérêts du prolétariat

juif dans sa globalité concrète mais de prêcher un socialisme éthique ignorant la signification des forces productives dans la lutte du prolétariat pour le socialisme ». Quant au parti ouvrier social-démocrate russe, ils estiment qu'il doit « ...être composé d'organisations social-démocrates nationales indépendantes unifiées sur des bases fédératives « et ils appellent » les organisations à défendre ce principe et à combattre les tentatives du P.O.S.D.R. d'attirer dans ses rangs les masses ouvrières juives, en dévoilant l'idéologie assimilatrice bourgeoise de l'intelligentsia « Iskriste » juive qui falsifie aux yeux du prolétariat russe les véritables intérêts du prolétariat juif ».

Les S.S. se lancent de toutes leurs forces dans la révolution de 1905, prenant la tête de dizaines de syndicats juifs, participant à l'autodéfense, siégeant dans certains Conseils ouvriers et faisant même, dans le gouvernement de Kovno de l'agitation révolutionnaire dans l'armée tsariste, « avec succès ». S'il faut en croire leurs documents, les S.S. comptaient environ 16.000 membres au début de 1907.

En s'organisant en parti dès janvier 1905, les S.S. avaient pris de vitesse les sejmistes et les palestiniistes. Aussi ces derniers se lancèrent-ils dans une sorte de sprint final pour gagner à leurs idées les cercles poalei-tzion qui n'avaient pas encore pris position. La plate-forme des palestiniistes a d'ailleurs conservé la marque de ces joutes oratoires innombrables dans lesquelles ils durent affronter les ténors de la revue *Vozrojdèniè*, Novakovski, Yefroikin, Zilberfarb, et Ben Adir; le volet diasporique de leur programme présente de nombreuses similitudes avec celui de leurs rivaux.

A la fin de février 1906, à Poltava, Borohov et ses partisans du Sud de la Russie, de Pologne et de Crimée fondent le parti ouvrier social-démocrate juif poalei-tzion. Deux mois plus tard, les Sejmistes proclament, à Kiev, le parti ouvrier socialiste juif, le S.E.R.P., selon les initiales du nom russe de ce parti. Mais c'est surtout en tant que Sejmistes que l'on parlera d'eux.

Les idées défendues par les Sejmistes avaient été, pour l'essentiel, exposées dans la revue *Vozrojdèniè*. J'en ai déjà parlé et je n'y reviendrai pas. Dans leur programme de 1906-1907, le territorialisme, sans disparaître entièrement, ne figurait plus qu'en tant que possibilité à très long terme et de toute manière subordonnée à deux préalables : la victoire de la révolution et la réalisation de l'autonomie personnelle extra-territoriale. L'originalité des Sejmistes tient presque uniquement à leur programme national, car en toute autre matière, ils s'alignent sur le parti socialiste-

révolutionnaire russe, auquel ils sont associés sur des bases fédératives. En 1907, les sejmistes auraient été au nombre de 13.000, s'il faut en croire le rapport qu'ils adressèrent alors à l'Internationale socialiste.

C'est à dessein que j'ai gardé Borohov et le P.O.S.D.J.-poalei-tzion pour la fin de cette intervention. L'aura de légende entourant Borohov est telle qu'elle a largement contribué à effacer le souvenir des S.S. et des sejmistes. Pendant des dizaines d'années, par exemple, le texte programmatique rédigé par les poalei-tzion palestiniens au lendemain de leur congrès de Polatava, *Notre Plate-forme*, a été proposé au lecteur français dans une version qui ne contenait aucun des passages consacrés à la critique des S.S. et des sejmistes! La légende et la censure, donc.

Borohov, organisateur des unités d'autodéfense et partisan inconditionnel du palestinisme, n'a joué quasiment aucun rôle dans le processus de différenciation cahotique qui, sept années durant, a bouleversé la nébuleuse poalei-tzion. L'historien qui a le plus étudié Borohov, Matityahou Mintz, avance l'explication suivante. En quittant Poltava pour Yekaterinoslav, vers 1900-1901, Borohov est encore membre du P.O.S.D.R. A Yekaterinoslav, il devient poalei-tzion et crée l'un des premiers cercles sionistes ouvriers de Russie. Mais lorsqu'il regagne Poltava, en 1902, Borohov a épousé la cause des sionistes généraux, sous l'influence de celui qui était alors la figure de ceux-ci, Ussishkin. Pendant plus de trois ans, Borohov sillonne la Russie, agissant en véritable agent de propagande d'Ussishkin. En août 1905, il participe au VII^e Congrès sioniste, qui met fin à deux années d'errance « ougandiste ». Et quand il rentre subitement en Russie, en octobre 1905, c'est principalement pour empêcher les derniers poalei-tzion palestiniens d'être emportés par le courant de la révolution. Selon cette explication, donc, la conversation de Borohov au sionisme prolétarien serait affaire de calcul politique. Dans la Russie en proie à la révolution, il fallait parler le langage du socialisme radical pour se faire entendre d'une fraction importante de la jeunesse juive! Cette explication n'exclut pas, au demeurant, que le spectacle de la révolution ait contribué à radicaliser Borohov. Toujours selon le même auteur, cette période sioniste prolétarienne dans la vie de Borohov n'a été qu'un épisode, car le chef légendaire des poalei-tzion palestiniens reviendra à des positions nettement moins prolétariennes au cours de la Première Guerre mondiale. On sait que Borohov est mort en décembre 1917, tandis qu'il faisait la tournée des organisations poalei-tzion de Russie.

Il n'en reste pas moins que c'est à Borohov qu'on doit *Notre Plate-forme*, l'œuvre classique du sionisme prolétarien.

L'édifice théorique de *Notre Plate-forme* est fait de matériaux que nous connaissons déjà : la compétition nationale, l'impossibilité de la prolétarianisation des artisans, des ouvriers et des petits-bourgeois juifs paupérisés, l'émigration simultanée de la question juive et des masses juives, la concentration sur un territoire propre et le rôle décisif de la classe ouvrière juive dans la réalisation de cet impératif de survie nationale.

Cependant, *Notre Plate-forme* admet que l'autonomie politique nationale, c'est-à-dire le programme des Sejmistes, puisse être une nécessité : « Au fur et à mesure que mûriront les conflits nationaux et que la société se démocratisera, l'autonomie nationale s'avérera être une nécessité urgente, tout en faisant office de palliatif, pour les masses des nationalités opprimées. » Elle présente toutefois « des inconvénients qui ne sont pas inhérents au principe même d'autonomie nationale, mais qui résultent des conditions de vie des juifs dispersés... Sans autonomie territoriale, l'autonomie politique nationale ne permettra pas aux juifs d'écarter les conflits avec les autres peuples ni d'alléger, un tant soit peu, le joug de l'oppression. Elle ne pourra qu'améliorer l'organisation de leur vie interne ». En définitive, les garanties politiques et juridiques les plus solides, offertes par la plus avancée des démocraties, ne peuvent enrayer le processus d'expulsion des Juifs des positions économiques marginales et fragiles qu'ils occupent. Reste donc la solution territoriale. Il n'existe toutefois qu'un seul territoire qui puisse convenir : la Palestine. Et Borohov de le démontrer avec des arguments matérialistes, comme autrefois les premiers sionistes socialistes avaient démontré la nécessité historique du sionisme à l'aide d'arguments socio-économiques.

La solution territoriale n'est viable que si capital juif et ouvriers juifs s'associent et émigrent ensemble. Ces associés forcés ne peuvent se diriger que vers un pays où ils ne rencontreront pas de concurrence, sous peine d'en être évincés tôt ou tard. L'économie de ce pays ne doit être ni agricole ni industrielle mais mixte, pour que les deux partenaires juifs puissent s'y intégrer aisément. La Palestine, à l'écart des grands courants économiques, répond précisément à ces exigences. Ne risque-t-on pas, cependant, de devoir y affronter la concurrence de la population locale ? Pas en Palestine, car ses habitants, les « Fellah », ont atteint un niveau de développement suffisant pour entrer dans l'orbite économique et culturelle de la société juive mais insuffisant que pour pouvoir résister durablement à cette dernière. A terme, les « Fellah » seront aspirés par la société juive, à laquelle ils s'assimileront sans heurts majeurs.

Enfin, Borohov explique pourquoi le capital juif acceptera d'aller

s'installer en Palestine, pourquoi le grand capital supra-national et anonyme ne présente pas de menace réelle, etc.

Et *Notre Plate-forme* de s'achever sur cette phrase qui n'a rien d'un slogan : « En fait, il s'agit de rationaliser les processus spontanés. »

Le parti ouvrier social-démocrate juif poalei-tzion ne pouvait faire moins que ces deux rivaux; en 1907, ils revendiquaient environ 15.000 membres.

Le premier chapitre de cette histoire tumultueuse s'achève donc en 1906 par la constitution de trois partis politiques. Ce qu'il advint d'eux ne sera pas conté ici.

Le côté le plus fascinant de cette aventure, c'est que ces chercheurs de territoires juifs finirent par en trouver. Les palestiniens socialistes du poalei-tzion virent leur rêve partiellement réalisé en 1948. Les S.S. et les sejmistes découvrirent un territoire auquel ils n'avaient pas songé tout d'abord, mais qu'ils employèrent à mettre en valeur sans ménager leurs efforts : le domaine yiddish. Ce que ce domaine leur doit finira bien par se savoir un jour.

BIBLIOGRAPHIE

Les documents dont je me suis servi proviennent, pour la plupart, des archives du Yivo Institute for Jewish Research et des Bund Archives of the Jewish Labor Movement, de New York. La bibliothèque Medem, à Paris, possède un important fond d'ouvrages en yiddish consacrés à cette période. On peut également consulter avec profit.

BRYM, Robert J., *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, New York, Schocken Books, 1978.

BUNZL, John, *Klassenkampf in der Diaspora*, Wien, Europaverlag, 1975.

ERTEL, Rachel, *Le Shtetl*, Paris, Payot, 1982.

FRANKEL, Jonathan, *Prophecy and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

GITELMAN, Zvi Y., *Jewish Nationality and Soviet Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

HAUPT, G., LOWY, M., WEILL, C., *Les marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1974.

LEVIN, Nora, *While Messiah Tarried. Jewish Socialist Movements, 1871-1917*, New York, Schocken Books, 1977.

PATKIN, A. L., *The Origins of the Russian-Jewish Labour Movement*, Melbourne, Cheshire, 1947.

TOBIAS, Henry J., *The Jewish Bund in Russia, from its origins to 1905*, Stanford, Stanford University Press, 1972.

ainsi que l'encyclopédie en quatre volumes :

Jewish People, Past and present, New York, 1952.

Sécularisation et politisation de la société juive à la fin du XIX^e siècle

par Rachel ERTEL

A partir du dernier tiers du XIX^e siècle on assiste dans la société juive d'Europe de l'Est – société traditionnelle, religieuse – à l'irruption de la modernité.

S'amorce alors un processus de sécularisation qui prend d'emblée la forme d'une politisation. Le caractère co-extensif du phénomène de sécularisation et de politisation mérite qu'on s'y arrête.

Sans minimiser l'importance du secteur religieux dans la vie des juifs d'Europe de l'Est jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, il faut néanmoins reconnaître que la dynamique de sécularisation et de politisation imprime à cette société sa physionomie particulière.

La situation des juifs dans l'empire tzariste comme facteur de politisation.

Les facteurs externes sont évidents, ils sont liés à l'évolution de la société globale.

La révolution industrielle atteint tardivement cette partie du monde. Le capitalisme naissant transforme les conditions d'existence économiques et sociales de l'empire tzariste. La population juive, qui compte alors environ 5 millions de personnes, voit se constituer en son sein une bourgeoisie extrêmement active et influente de marchands ou d'industriels dont certains se trouvent à l'origine notamment de l'industrie sucrière en Ukraine, de la constitution du réseau ferroviaire, de l'exploitation des

champs pétroliers découverts dans le Caucase. La contribution de cette bourgeoisie au développement bancaire, tant sur le plan local, national qu'international, n'est pas non plus négligeable. Elle dégage également une classe professionnelle de médecins ou d'avocats qui, ayant souvent achevé leurs études à l'étranger, reviennent exercer dans leur pays d'origine¹. A cause de leurs contacts avec l'Occident, de leur situation privilégiée dans l'empire tsariste – dans les territoires russes aussi bien que polonais – ils aspirent à s'assimiler à la société ambiante. Le tsar Nicolas I^{er} cherche également la russification de ses sujets juifs par divers moyens, allant de l'instauration d'écoles de la Couronne à l'enrôlement brutal de contingents de garçons juifs dans les rangs des cantonistes. Des membres influents de la bourgeoisie juive, avec à leur tête Joseph Günzberg, adressent même une « très humble » pétition au tsar pour lui demander de distinguer le bon grain de l'ivraie et de les autoriser à se mouvoir librement. Ils se targuent des services qu'ils ont rendus à l'empire et de leur qualité d'hommes « éclairés »².

L'existence de cette infime couche de nantis russifiés a pour conséquence d'introduire une double discrimination – économique, politique et sociale – à l'égard de la majeure partie de la communauté juive : celle que lui fait subir la société globale et celle que lui inflige sa propre bourgeoisie.

Les conditions d'existence économique du groupe juif, comme société intermédiaire, deviennent de plus en plus précaires. Son espace géographique se rétrécit par les expulsions des bourgades et des bourgs frontaliers; son espace économique s'amenuise à cause de l'exode rural qui jette les paysans sur le marché du travail mais aussi du fait de l'industrialisation qui, d'une part, diminue la demande de produits artisanaux et, d'autre part, n'intègre qu'une faible proportion de juifs dans les rangs du prolétariat industriel, car ils sont considérés comme une main-d'œuvre non rentable.

La paupérisation de la majeure partie de la population juive est dramatique. Elle ruine les commerçants dont les rangs continuent pourtant à grossir sous l'afflux des artisans évincés de leurs bastions habituels et qui cherchent à distribuer eux-mêmes leur production. Les petits revendeurs, les marchands ambulants, les démarcheurs forment une proportion croissante de cette population, les couches déclassées de *luftmentchn* atteignent jusqu'à 40 % dans certaines communautés.

1. S. W. Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets*, N.Y. 1976, p. 88 passim.

2. S. W. Baron, *op. cit.*, p. 40.

La transformation du système de production, l'exode des paysans arrachés à leurs terres et des juifs expulsés des villages et de nombreux *shtetlekh* réduisent au chômage les masses juives ³.

Le statut particulier des juifs, cantonnés dans la zone de résidence obligatoire, frappés de multiples interdits, soumis à l'arbitraire du gouvernement central et des autorités locales, entrave tous les aspects de leur existence, comme l'admet une enquête officielle : « Dans notre code, le nombre de lois d'exception concernant les juifs approche de 650 et les entraves et limitations qu'elles imposent rendent très pénible l'existence de l'énorme majorité des juifs ⁴ »...

Cet arsenal législatif s'alourdit au fil des années. Après l'assassinat d'Alexandre II, le gouvernement promulgue « les règlements provisoires » du 3 mai 1882 qui visent à résoudre la question juive de l'empire russe de façon définitive, selon l'espoir exprimé par Pobiedonostzev qu'« un tiers des juifs émigrera, un tiers se convertira et un tiers périra ».

Ces lois qui n'avaient de provisoires que le nom avaient été préparées par une série de pogroms déclenchés au cours de la Semaine Sainte de 1881. Le coup d'envoi avait été donné par l'émeute d'Elizavetgrad. Puis la vague de violence avait gagné Kiev et Berditchev, pour s'étendre à des centaines de localités, bourgs, bourgades et villages totalement impuissants à faire face au déchaînement de la foule.

« ... Pour Alexandre III et ses nouveaux ministres, les juifs devenaient... un bouc émissaire commode... C'est dans ces conditions que pour la première fois dans l'histoire l'antisémitisme allait devenir, ...moyen de gouvernement ⁵. »

La venue au pouvoir de Nicolas II en 1894 ne fit qu'aggraver la situation dans tous les domaines. La propagande officielle s'efforçait d'entretenir et d'envenimer l'antisémitisme, notamment en accréditant l'accusation de meurtre rituel par des pamphlets qui sortaient des presses impériales. Les milieux politiques proches de la Cour organisaient en 1904 la Ligue du Peuple russe, mouvement paramilitaire qui rivalisait de violence avec les escadrons des Cent Noirs.

Ainsi, c'est à l'instigation du gouvernement lui-même ou de ses proches collaborateurs que la vague de pogroms la plus meurtrière que

3. A. Léon, *Conception Matérialiste de la question juive*, Paris, 1946, p. 116.

4. L. Poliakov, *L'Europe Suicidaire*, Paris, p. 110.

5. L. Poliakov, *ibid.*, p. 109.

la Russie ait connue fut déclenchée au début du xx^e siècle. Celui de Kishinev où 50.000 juifs vivaient côte à côte avec 60.000 chrétiens en donna le signal.

Cette terreur était à l'évidence orchestrée partout de la même manière. Des provocateurs, étrangers à la localité, venaient distribuer des tracts, inciter les habitants à lancer le pogrom, parfois sous la menace de représailles au cas où ils s'y refuseraient. Une fois les actes de violence déclenchés, la police et l'armée laissaient faire sous prétexte qu'ils ne pouvaient pas tirer sur des chrétiens pour protéger des juifs. Quand les chefs des émeutiers jugeaient qu'ils avaient accompli leur mission, il suffisait aux responsables de l'ordre public de faire une démonstration de force pour que le calme fût rétabli.

Cette vague d'antisémitisme gouvernementale connut son épisode le plus lamentable avec l'affaire Beïliss ⁶.

Dans ce climat de terreur, sur fond de pogroms et d'expulsion, la politisation des masses juives ne pouvait que s'amplifier. Elle était stimulée par l'apparition de partis politiques révolutionnaires dans la société globale. Paradoxalement la première impulsion lui fut donnée par les Narodniki. Le populisme des années 1850-1880, dans son opposition au tzarisme, voit dans les formes d'organisation économique et sociale de la paysannerie un modèle susceptible de résoudre les problèmes de la nation russe. L'échec de sa croisade en milieu paysan, son démantèlement par la police divise le mouvement qui se scinde en un groupe terroriste, la Volonté du Peuple et un groupe d'agitation politique, le Partage noir, l'assassinat d'Alexandre II marque l'apogée et la fin de la Volonté du Peuple. Mais ses thèmes sont repris par le mouvement socialiste-révolutionnaire qui attribue à la paysannerie un rôle prépondérant dans le processus révolutionnaire et prône le terrorisme comme moyen d'action. Avec la diffusion des idées marxistes et sous l'influence de la social-démocratie allemande ⁷, un mouvement social-démocrate russe, numériquement faible, commence à s'organiser.

La présence de militants juifs au sein des mouvements révolutionnaires est massive. « Les juifs devinrent dans l'empire russe l'ethnie

6. Mendel Beïliss, accusé d'avoir commis un meurtre rituel. Le procès, monté par l'Okrana qui connaissait les responsables du crime, traîna trois ans (1911-1913) et se termina par un acquittement de Beïliss, mais en laissant planer le doute sur l'existence des meurtres rituels.

7. Claudie Weil, *Marxistes russes et social-démocratie allemande, 1898-1904*, Paris, 1977.

subversive par excellence, laissant loin derrière eux même les irréductibles Polonais⁸. »

La diffusion des idées révolutionnaires dans la population juive se mesure à la progression du pourcentage de juifs parmi les condamnés politiques : 7 % en 1877, 19 % en 1897, 25 % en 1898, 29 % entre 1902 et 1904, alors qu'ils représentent environ 2 % de la population de l'empire⁸.

Caractère spécifique de la sécularisation et de la politisation de la société juive.

Cette politisation pouvait emprunter deux voies. Elle pouvait inciter les juifs à se fondre dans les mouvements politiques du pays d'insertion, quand ceux-ci ne les rejetaient pas. Ce qui explique leur présence parmi les Narodniki, les socialistes révolutionnaires, les anarchistes, les sociaux-démocrates et plus tard dans les rangs des Bolcheviks et des Mencheviks.

Mais cette politisation pouvait aussi les pousser à la formation de mouvements politiques spécifiques. Et c'est cet aspect surtout qui nous intéresse ici. Là aussi les facteurs étaient à la fois d'ordre interne et externe.

L'empire tzariste étant constitué d'une multitude de nationalités qui se distinguent les unes des autres tantôt par la religion, la langue et le territoire, tantôt par l'une ou l'autre de ces caractéristiques, la société juive se définit comme l'une des composantes nationales de cet empire.

Or le gouvernement tzariste, par sa politique brutale de russification et de répression « stimula (lui-même) la conscience nationale des peuples minoritaires⁹ ».

Dans ce sens le comportement des masses juives est conforme à celui qui se développe parmi les autres minorités de l'empire. Mais il est porté à son paroxysme par la situation particulière qui leur est faite et par sa tradition spécifique. Ainsi la situation générale se trouve dynamisée en quelque sorte dans la société juive de l'empire tzariste.

Paradoxalement ce sont souvent les aspects les plus traditionnels de cette société qui favorisèrent sa politisation. L'exemple le plus frappant est celui des hevrès, les confréries de charité et d'étude ou les confréries et les guildes d'artisans et de commerçants.

8. Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 121.

9. P. Avritch, *les Anarchistes russes*, Paris, 1979, p. 20.

Le caractère associatif du fonctionnement social du groupe juif fut un terreau fécond à l'éclosion de la vie politique.

Les conditions historiques de son existence en Pologne, surtout l'autonomie dont il avait joui pendant des siècles grâce au Conseil des Quatre Pays ¹⁰ et grâce aux conseils locaux (les *kehilès*), le prédisposaient à diverses formes d'autogestion.

Le caractère compact, la densité du peuplement juif dans les bourgs (*shtetlekh*) et plus tard dans les centres urbains créaient un réseau social extrêmement serré.

Le particularisme linguistique (le yiddish en tant que langue vernaculaire et l'hébreu en tant que langue liturgique ou savante), en le séparant du monde environnant renforçait la cohésion du groupe.

La Haskala comme révolution culturelle.

Pour toutes ces raisons quand le Mouvement des Lumières juif (la Haskala) atteint l'Europe de l'Est, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il prend une forme très différente de celle qu'il connaît en Europe de l'Ouest.

La Haskala occidentale, née au XVIII^e siècle en Allemagne sous l'impulsion de M. Mendelssohn, est l'idéologie de la bourgeoisie juive, elle aboutit d'une part à l'assimilation linguistique d'autre part à la confessionnalisation du judaïsme. Ceci est un des facteurs qui expliquent la différence d'évolution entre la société juive d'Europe centrale et celle

Europe de l'Est, y compris dans le révolutionnarisme des jeunes générations. Les jeunes juifs de l'*Aufklärung* allemand, pétris de romantisme, en rébellion contre leur milieu bourgeois, auront tendance à élaborer des utopies libertaires en « affinité élective » avec le mysticisme et le messianisme juifs ¹¹.

La Haskala d'Europe orientale qui découle de la première est très différente, elle n'aboutit ni à l'assimilation ni à la confessionnalisation mais à la sécularisation, ce qui se traduira aussi tout autrement sur le

10. En 1580 fut créé à l'échelon national l'organe suprême de l'autonomie gouvernementale juive de Pologne, le Conseil des Quatre Pays (*vaad arba arotzes*). Émanation des Conseils régionaux, il comptait parmi ses membres les grands rabbins de Pologne, les représentants des communautés, les trésoriers, les secrétaires et les syndics. En 1623, les juifs de Lithuanie se dotèrent des mêmes instances.

11. Cf. Le passionnant article de Michael Lowy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale » (1905-1923), in *Archives de Sciences Sociales des Religions*.

plan politique. Cette sécularisation n'est pas une déjudaïsation, comme on l'affirme trop souvent, mais une nouvelle modalité d'existence juive. Collectivement, elle n'obéit pas à des forces centrifuges mais capte le monde environnant, l'attire dans sa propre orbite, le malaxe, l'assimile et le transforme. Elle présente donc un caractère profondément national. Elle s'exprime, pour l'essentiel dans les langues juives – l'hébreu et surtout le yiddish. Elle est d'un militantisme radical qui combat, dans un premier temps, ce qu'elle appelle « l'obscurantisme juif » – le hassidisme, l'orthodoxie et l'oligarchie – à l'intérieur de la société juive, dans un deuxième temps, surtout après les pogroms des années 1880, l'oppression tsariste sous toutes ses formes.

Elle impulse une véritable révolution culturelle dans la société juive. Elle est beaucoup plus qu'une idéologie, elle est un mouvement global qui ébranle la société juive jusqu'à ses tréfonds et l'individu juif dans toute sa vie psychique : sur le plan émotionnel, intellectuel, imaginaire. On assiste à une véritable explosion, à un jaillissement de la créativité en milieu juif – créativité qui s'exprime dans tous les domaines. Les publications, qu'elles soient en russe, en hébreu ou en yiddish – et les plus nombreuses d'entre elles sont en yiddish – couvrent tous les domaines : philosophie, histoire, critique, politique, économie, pédagogie... On voit apparaître le théâtre, comme satire sociale d'abord, comme divertissement et comme forme d'art ensuite. On assiste surtout à la naissance de la littérature yiddish classique, avec Mendele-Moïher-Sforim, Sholem-Aleïhem, Peretz, à leur corps à corps avec cette langue dévalorisée par les intellectuels, le « jargon » qu'ils adoptent, parfois à contrecœur, pour toucher les masses et dont ils font un outil admirable de création littéraire. Tandis que philologues, grammairiens, ethnologues, l'étudient et la codifient, tandis que la Conférence de Tchernovitz en 1908 la proclame langue nationale au même titre que l'hébreu, un réseau scolaire moderne commence à se mettre en place qui n'atteindra son plein épanouissement qu'entre les deux guerres. Et avec le début du XX^e siècle, par une sorte de raccourci historique fulgurant, une espèce de télescopage dans le temps, la littérature yiddish entre dans la modernité, devient la caisse de résonance de tous les courants novateurs européens qu'elle s'assimile et transforme.

C'est pourquoi quand les idéologies révolutionnaires européennes s'engouffrent dans la société juive d'Europe de l'Est, elles prennent des voies très différentes de celles qu'elles empruntent en Europe centrale.

Au niveau des comportements, les propagateurs de ces idéologies –

des intellectuels juifs, souvent assimilés et revenus à leur groupe d'origine – sont très proches de leurs homologues non juifs.

L'intelligentsia juive, issue de la Haskala, qui se chargea d'impulser les mouvements politiques (quel qu'ait été leur contenu) était très proche de l'intelligentsia russe. Elle se lança dans l'action avec le sens du caractère sacré de sa mission. « Le dogme du bouleversement social au nom du bonheur de l'humanité s'identifiait à une révélation religieuse. Le révolutionnarisme de principe était devenu le credo religieux de l'intelligentsia ¹². »

La foi qui inspirait cette intelligentsia, même quand elle était athée – et elle l'était la plupart du temps – ne pouvait qu'être accueillie et amplifiée par la société juive, elle-même imprégnée de religiosité. Tout mouvement politique en milieu juif prenait le caractère d'une *ecclesia militans*. Ainsi une jonction s'établissait entre le révolutionnarisme des intellectuels et la religiosité des masses.

La fougue, avec laquelle la société juive, si traditionaliste de la fin du XIX^e siècle, s'était lancée dans la vie politique, n'était pas un phénomène fortuit. L'engagement politique d'une intelligentsia, issue elle-même des masses populaires, se répandit comme une traînée de poudre à travers la zone de résidence.

Car la politique n'est pas un stock d'idées programmatiques produites par « les élites conscientes », par les partis... et qui se serait diffusé progressivement à l'ensemble du corps social par sa propre capacité à convaincre et à mobiliser. Pour imprégner la vie sociale, la politique a dû devenir autre chose qu'elle-même – nous serions tentés de dire plus qu'elle-même; non seulement un projet sur l'agencement du pouvoir, mais une manière de communiquer avec les autres et de comprendre le monde. Elle a dû épouser les formes traditionnelles de la vie de relation et en particulier de cette sociabilité où s'affirme le « particularisme culturel ¹³ ».

Athéisme, internationalisme et question nationale.

Dans la mesure même où ce « particularisme culturel » était si fortement affirmé dans toutes les instances de l'existence juive d'Europe de l'Est, la politisation de cette société prit un caractère spécifique.

12. Scherrer, « L'intelligentsia russe : sa quête de la vérité religieuse du socialisme », in *Le Temps de la Réflexion*, Paris, 1981.

13. A. Burguière, « L'Athropologie Historique », in *La nouvelle Histoire*, Paris, 1978, p. 60.

La composition sociale de la majorité de la population juive, pauvre et même déclassée, explique l'adhésion de ces militants à la théorie de la lutte des classes. Mais cette idéologie nouvelle adopta et même exacerba les formes de sociabilité traditionnelle.

La société juive formait un réseau, une constellation de villes, de bourgs et de bourgades qui échappaient aux catégorisations strictement administratives comme le yiddishland dans son ensemble échappait aux frontières étatiques. Cette constellation formait un tissu social très cohérent avec ce paradoxe qu'il avait des ramifications multiples mais pas de centre. Cette situation explique que l'identification juive ne passait pas nécessairement par la religion mais pouvait se trouver, et se trouvait effectivement, d'autres marqueurs. Or les idéologies révolutionnaires d'inspiration marxiste, majoritaires en ce milieu, prônaient l'athéisme. Ce fut donc là un des thèmes majeurs des révolutionnaires juifs, leur permettant à la fois de se démarquer de leur propre société traditionnelle qu'ils combattaient et de la société environnante. Pour certains l'athéisme devint un article de foi, une sorte de religion inversée par laquelle ils étaient prêts à mourir comme leurs pères l'étaient pour la « sanctification du nom » (*kidesh hashem*).

La nature paradoxale de ce réseau social obligea les révolutionnaires juifs à poser d'emblée la question nationale. Les réponses furent variables et multiples aussi bien au sein du sionisme, beaucoup moins monolithique qu'on ne le voit de nos jours, du nationalisme culturel de Dubnov et du Folkspartei ou au sein du parti social-démocrate – le Bund ¹⁴.

Celui-ci fut littéralement acculé à théoriser et à résoudre dans la pratique ses rapports avec les sociaux-démocrates russes. Sa problématique se posait à deux niveaux, le premier était structural et concernait son insertion dans un parti ouvrier centralisé, l'autre était d'ordre national – la dialectique entre internationalisme et autonomie nationale. Les deux plans se révélèrent bientôt comme étant interdépendants.

Quand en 1897, se fondait l'Union générale des ouvriers juifs de Lithuanie, Pologne et Russie – le Bund ¹⁵, son objectif était : « Ni l'assimilation ni l'émigration, mais la lutte sur place avec les travailleurs et les socialistes des autres groupes nationaux qui vivent en Russie. »

La position des sociaux-démocrates juifs était ambivalente. Ils aspi-

14. Cf. Les articles de P. Korzec et de N. Levin.

15. Cf. G. Aronson, *Di geshihte fun bund* (2 vol.), New York, 1962. I. S. Hertz, *Di geshihte fun bund* (4 vol.), New York, 1972. H. S. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905*, Stanford, 1972. N. Levin, *While Messiah Tarried*, New York, 1977.

raient à s'intégrer dans un vaste mouvement révolutionnaire, seul susceptible de renverser l'ordre social existant. Mais en même temps, l'immence de sa formation les avait poussés à fonder leur propre organisation. Ainsi se révélait dès le départ la double orientation du Bund : concilier la lutte pour la liberté des travailleurs juifs au sein d'une organisation juive et la lutte pour la liberté de tous les travailleurs au sein d'un mouvement révolutionnaire global.

Ils savaient que :

« La classe ouvrière russe est pour l'instant confrontée à sa propre lutte difficile. Principalement concernée par ses propres besoins, elle peut se révéler prête à sacrifier les besoins et les exigences des juifs, tels que la liberté religieuse et l'égalité des droits... »

« ... Nous devons reconnaître clairement que... le but des sociaux-démocrates juifs qui travaillent dans la population juive est de construire une organisation ouvrière juive spécifique qui éduquera le prolétariat juif et le conduira dans la lutte pour la liberté économique, civique et politique... une classe ouvrière qui accepte l'oppression d'un peuple par un autre ne s'opposera pas à l'oppression d'une classe par une autre... Le développement de la conscience nationale va de pair avec le développement de la conscience de classe ¹⁶... »

Si cet axiome ne fut pas toujours vrai, il le fut dans le cas des masses laborieuses juives. De plus l'utilisation par le Bund de la langue du peuple, le yiddish n'eut pas seulement une valeur instrumentale. Elle marqua en profondeur le caractère même du mouvement et le cours de son histoire. L'emprise idéologique du courant socialiste se doubla d'un profond investissement émotionnel qui donna naissance à une véritable culture populaire et accentua l'aspiration à l'autonomie.

Au cours des années qui suivirent sa formation, le Bund fit preuve d'une intense activité. La littérature révolutionnaire fut traduite en yiddish, les publications se multiplièrent sur le plan local, ou à Varsovie, à Minsk, à Bialystok.

Cependant, la constitution d'un grand parti social-démocrate restait le principal objectif des membres du Bund. C'est pourquoi, sur leur initiative, un congrès fut convoqué à Minsk à l'issue duquel, le 1^{er} mars

16. « Extraits de discours de Martov », in *Historische Sbriftn*, 3, p. 649-652.

Cette analyse ne fit pas l'unanimité. Dès ses débuts le Bund se heurta à l'opposition de certains groupes sociaux-démocrates juifs hostiles à l'existence d'un parti séparatiste. Des villes comme Gomel et Grodno par exemple y étaient si opposées qu'elles ne rejoignirent les rangs du Bund qu'en 1900, trois ans après sa création.

1898, le parti ouvrier social-démocrate russe était fondé. Arkady Kremer était en son sein le représentant du Bund qui gardait son entière autonomie.

Cette autonomie qui paraissait toute naturelle à l'époque devait devenir peu de temps après la cause d'affrontements violents au sein du mouvement ouvrier, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique.

Les travaux du Congrès de Brünn (1899)¹⁷ furent décisifs pour le Bund. En effet les sociaux-démocrates autrichiens avaient organisé leur parti sur une base fédéraliste. Sur la question nationale, les austromarxistes (comme Karl Renner, Otto Bauer), tenant compte de la composition hétéroclite de l'empire des Habsbourg, affirmèrent que le prolétariat se devait de favoriser le développement des cultures nationales. Enfin, pour ce qui est des groupes non territoriaux, ils imaginèrent un statut d'autonomie nationale personnelle¹⁸, parfaitement conforme aux aspirations du Bund, qui l'inscrivit à son programme dès 1901.

La polémique avec Lénine devenait inévitable :

« Celui qui formule directement ou indirectement le mot d'ordre de "culture nationale" juive, celui-là (quelles que soient ses bonnes intentions est un ennemi du prolétariat, partisan de ce qui est ancien, de ce qui porte un caractère de caste parmi les juifs, celui-là est complice des rabbins et des bourgeois. Au contraire, les juifs marxistes qui se fondent dans des organisations marxistes internationales avec les ouvriers russes, lithuaniens, ukrainiens, etc., en y apportant leur obole (et en russe et en juif) dans la création de la culture internationale du mouvement ouvrier, ces juifs-là, en dépit du séparatisme du Bund, continuent les meilleures traditions juives, en combattant le mot d'ordre de "culture nationale" ».

« En défendant le mot d'ordre de "culture nationale" en faisant reposer sur lui tout le plan et le programme pratique de ce qu'on appelle "l'autonomie nationale culturelle", les Bundistes se montrent en fait les réalisateurs du nationalisme bourgeois dans le milieu ouvrier¹⁹. »

Sans renoncer au marxisme ni aux idéaux socialistes, et internatio-

17. La résolution programmatique du Congrès de Brünn sur la question nationale prévoit le maintien de l'État austro-hongrois existant à condition qu'il soit transformé en une fédération des nations libres en droits, égales, autonomes.

G. Haupt, M. Lowy, Cl. Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, Paris, 1974, p. 43-44.

18. Cf. G. Haupt, M. Lowy, Cl. Weill, *op. cit.*, Paris, 1974. Les juifs, considérés par les austro-marxistes comme une communauté religieuse, n'entraient pas dans cette catégorie.

19. Lénine, *Notes critiques sur la question nationale*, Éd. de Morcan, 1954, p. 13-14.

nalistes, le Bund s'ancre de plus en plus profondément au cœur des masses, développant une culture juive autonome, originale, en continuité, malgré les apparences, avec les structures mentales du groupe, probablement l'une des rares cultures prolétariennes authentiques que le monde ait connues.

« Toute personne qui a la moindre familiarité avec la question nationale sait que la culture internationaliste n'est pas a-nationale. Une culture a-nationale, ni russe, ni juive, ni polonaise..., mais une pure culture est une absurdité. Les idées internationalistes ne peuvent exercer un attrait sur la classe ouvrière que si elles sont adaptées à la langue parlée par l'ouvrier, et aux conditions nationales concrètes dans lesquelles il vit. Le travailleur ne doit pas être indifférent à la condition et au développement de sa culture nationale, car c'est seulement à travers elle qu'il peut participer à la culture internationaliste de la démocratie et du mouvement ouvrier mondial. C'est une évidence mais V(ladimir) I(litch) fait la sourde oreille à tout cela ²⁰. »

Désormais c'est en ces termes que le Bund devait poser la question nationale et affronter l'hostilité du P.O.S.D.R. en Russie, l'hostilité du P.P.S. en Pologne, puis des Bolcheviks en U.R.S.S.

Après la prise du pouvoir par les Bolcheviks, le Bund continua à défendre les mêmes thèses dans la Pologne indépendante. Et c'est sur ce terrain qu'il faut chercher sa réussite la plus éclatante : une synthèse entre socialisme et culture nationale. Et même si l'Histoire en a décidé autrement, contre l'Histoire, sur ce point, le Bund avait raison ? C'est pourquoi ses idées, sur ce point encore, restent fécondes et d'actualité.

Pour conclure, il nous reste à nous demander en quoi cette radicalisation de l'instance politique dans la société juive, à partir du dernier tiers du XIV^e siècle et jusqu'au génocide nous concerne puisque le contexte actuel est totalement différent de celui qui a marqué cette période.

On peut parler, me semble-t-il de l'exemplarité de cette société à deux titres.

L'aspect le plus frappant de cette politisation est son caractère à la fois globalisant et novateur. Elle n'est pas imitative, elle n'est pas patrimoniale, dans la mesure où elle s'insurge contre la tradition tout en reprenant à son compte et, pour un usage détourné, un ensemble de caractéristiques significatives de cette tradition.

20. Medem, « A naïe oïflague fun altn toïes », in *Tzait*, 17 septembre 1913 (« Une nouvelle version de l'ancienne erreur »).

Les sociétés minoritaires, et parmi celles-ci la société juive, ne peuvent se transformer, se rénover que si elles parviennent à générer des schémas globaux qui les sortent des vieilles ornières où l'on cherche à les enfermer en leur proposant des choix simplistes et dichotomiques : la culture hégémonique *ou* la culture patrimoniale, la langue du pays d'insertion *ou* la langue minoritaire (en l'occurrence le yiddish ou l'hébreu...).

Or ce n'est pas en choisissant entre deux termes que peut se construire une culture minoritaire, c'est en les englobant.

Pour la communauté juive, la langue du pays d'insertion *et* les langues juives. Car il ne faut pas se leurrer, il y a peu de chance pour que dans les pays occidentaux (puisque c'est de ceux-là qu'il est question) les langues minoritaires redeviennent langues de création. Mais ces langues minoritaires doivent pouvoir être étudiées à part entière et non pas à la sauvette, ou encore vivre à l'intérieur même de la langue majoritaire, l'ébranler par une poussée interne pour abolir sa rigidité et sa xénophobie.

La culture patrimoniale *et* la culture hégémonique fécondées l'une par l'autre. C'est un mouvement qui se dessine, je n'en veux pour exemple que la littérature juive d'expression américaine ou d'expression française, qui est en train de se constituer, le théâtre ou la musique.

Israël *et* la diaspora dans un rapport dialectique d'interdépendance et d'égalité. Car Israël est une partie du peuple juif et une partie qui dépend de la vitalité de la diaspora. Or, en focalisant toutes les énergies de la diaspora sur Israël, on la vide de son contenu, on la dévitalise et on menace à longue échéance l'existence de l'une et de l'autre.

Pour cela, il est indispensable de transformer les institutions, mais ce n'est pas suffisant. Il faut transformer les mentalités des groupes d'insertion, des détenteurs du pouvoir – et c'est une longue marche – mais aussi les mentalités des groupes minoritaires. Le volontarisme est un des fondements de l'existence des groupes minoritaires, mais à condition qu'il ne s'épuise pas en quêtes passéistes, qu'il opte délibérément pour le dynamisme, c'est-à-dire pour un bras le corps permanent avec sa propre société et la société d'insertion. C'est cela que nous enseigne la politisation de la vie juive d'Europe de l'Est.

Mais elle nous propose aussi un modèle de société alternative non pas à imiter mais à méditer, à un moment où les sociétés minoritaires semblent trop souvent tentées par un repli sur soi dangereux, par une sorte de régression qui consiste en une quête de terroir, réel ou mythique.

Or la fixation sur le terroir est le contraire de l'existence minoritaire, qui est ouverte sur de multiples sociétés d'insertion et transnationale, par nature et par nécessité. A ce titre, la société juive d'Europe de l'Est – réseau social cohérent avec ses ramifications multiples et son absence de centre – devient un modèle référentiel à partir duquel une réflexion peut et doit s'instaurer.

La vie associative juive en France

par Annette WIEVIORKA

Pourquoi parler de la vie associative des immigrés juifs de l'Europe orientale avant le génocide? On pourrait répondre par la boutade d'historien : « Je ne m'intéresse pas à l'histoire de France parce que c'est l'histoire de France, mais parce que c'est intéressant. » Pourtant, si le Cercle Gaston-Crémieux a jugé bon de discuter de ce thème dans un de ses ateliers, ce n'est pas simplement parce que c'est « intéressant ». Toute activité sociale, culturelle, politique a besoin d'une généalogie. On demande au passé d'éclairer le présent et d'aider à penser l'avenir.

Pour de multiples raisons, il est difficile de cerner dans sa totalité et sa complexité la vie associative juive. Une grande partie de ses acteurs a disparu lors du génocide. Des archives ont été perdues ou égarées. On ne possède pas de collection complète des périodiques ou des brochures, la plupart rédigés en yiddish : les éditeurs et imprimeurs juifs ignorent souvent le dépôt légal.

Pourtant, des historiens américains, comme Michael R. Marrus ou David Weinberg, ont mené des recherches qui ont abouti à la publication des deux ouvrages fondamentaux sur cette question : *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*¹ et *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939*¹.

Nous ne pouvons ici poser que quelques jalons, ouvrir quelques questions.

Jusqu'en 1881, l'immigration des juifs de l'Europe orientale vers la France est un phénomène individuel, même s'il est qualitativement important. Le séminaire rabbinique de France, qui, jusqu'en 1859 se tenait à Metz, fait en général appel pour son enseignement à des rabbins

1. Collection Diaspora, Calmann-Lévy.

polonais. Leo Frankel, membre du gouvernement de la Commune de Paris, est un juif bulgare.

Après 1881, les choses changent. En Russie tzariste, c'est l'assassinat d'Alexandre II qui déclenche une vague de pogromes. Les juifs partent. En masse. 2.400.000 juifs quittent cette aire géographique, surtout vers les États-Unis. La France ne recueille que les miettes de cette gigantesque vague migratoire. De 25.000 à 30.000 selon les estimations toujours sujettes à contestation : la III^e République, laïque, décide que la confession ne doit plus figurer sur les recensements. Dès lors, il est difficile d'établir qui est juif. La Première Guerre mondiale gèle tous les mouvements migratoires, mais les départs reprennent dès l'arrêt des combats. Les juifs fuient une Europe redécoupée par le Traité de Versailles et où ils sont victimes de persécutions diverses; pogromes et assassinats lors de la renaissance de la Pologne et de la guerre polono-bolchevique, antisémitisme croissant de conserve avec la montée du nazisme et culminant avec l'arrivée d'Hitler au pouvoir.

A cette même période, les États-Unis se ferment aux migrants. Le système de quotas établis par l'administration républicaine permet de filtrer les nouveaux arrivants. Il n'y a plus de place pour les originaires de l'Europe orientale.

La France que la guerre a saignée, – 1 million 1/2 d'hommes jeunes morts au front, 3 millions de blessés –, doit reconstruire ses ruines. Elle fait largement appel à la main-d'œuvre étrangère, italienne et polonaise. Avec la République polonaise sont signés, pour la première fois dans l'histoire de l'immigration, des contrats gouvernementaux qui autorisent le recrutement de travailleurs.

Dans le même temps, quelque 70.000 juifs (il s'agit là encore d'une estimation) s'installèrent en France, surtout à Paris. C'est très peu, comparé à l'émigration totale vers les États-Unis et la Palestine, et à l'ensemble des étrangers arrivant en France à cette époque, 5 % au maximum.

Mais les juifs venus de l'Est arrivent dans un pays où existe déjà une communauté juive. Minuscule. La plus petite d'Europe. 85.000 personnes peut-être dont 50.000 à Paris. Et leur venue déséquilibre cette communauté. Les Français de confession israélite ont pour beaucoup réussi leur ascension sociale. S'il existe un nombre non négligeable de petits artisans, petits commerçants, et même de chiffonniers, beaucoup appartiennent à la petite bourgeoisie. Ils sont fabricants, boutiquiers, fonctionnaires. Certains sont officiers : l'armée française compte 5 généraux

juifs en 1900. Il y a même des juifs au Conseil d'État, comme Léon Blum. Mais ceux qui font le plus parler d'eux, appartiennent soit à la bourgeoisie fortunée, comme les frères Pereire, fondateur du Crédit Mobilier en 1952, soit à l'aristocratie, comme les De Hirsh ou les Rothschild qui ont servi le pouvoir sous le Second Empire par leurs prêts et qui dirigent la communauté juive organisée.

Idéologiquement et politiquement, c'est la théorie de l'assimilation, née de l'émancipation de 1791 et des idéaux de la Révolution Française, qui domine. Les Israélites ont choisi la Nation française, au sens que l'on donne en France à ce mot : la Nation est formée d'hommes qui ont choisi de vivre ensemble. Ainsi, l'équation est posée dès le départ. Émancipation = assimilation. Avec une gratitude incommensurable à l'égard du pays où s'est déroulée la Révolution que l'on qualifie de « seconde loi du Sinaï », de « Sortie d'Égypte », de « Pâque moderne ». Comme l'écrivait l'historien Maurice Bloch : « Les Temps du Messie étaient venus avec cette nouvelle société qui, à la vieille trinité de l'Église, substituait cette autre trinité dont les noms se lisaient sur toutes les murailles : liberté, égalité, fraternité. » Et cette gratitude se double du sentiment d'avoir contracté une dette à l'égard de la France. On se doit d'être parfait pour être digne de ce cadeau. Comme le fait remarquer Marrus, la pierre angulaire de cette idéologie de l'assimilation est le patriotisme. L'identification à la nation a pour corollaire l'expulsion de l'idée d'une entité, d'une identité juive.

C'est cette communauté qui voit brusquement arriver ses coreligionnaires venus de l'Europe orientale. On comprendra aisément qu'ils dérangent. Ils s'installent à Montmartre, dans le *Pletzl*, où beaucoup sont chiffonniers puis, après la Première Guerre mondiale, à Belleville. Ils sont pauvres, ils sont bruyants, ils n'ont pas été spoliés par le passage par l'école française, et ils parlent le yiddish. La Communauté israélite cherche à s'en débarrasser. L'*Alliance Israélite* envoie une circulaire aux petites communautés de province. Toutes refusent d'accueillir le moindre immigrant. « Ils sont trop pauvres », dit-on. En réalité, on a peur que leur présence renforce l'antisémitisme, très violent à la fin du XIX^e siècle. Alors, on essaie de les détourner sur l'Amérique. Dans son enquête sur les juifs de Belleville, Charlotte Roland² a interrogé 300 personnes. 84 s'étaient adressées, lors de leur arrivée en France, aux œuvres de bienfaisance juive afin d'obtenir une aide matérielle. On ne leur a donné

qu'un seul conseil : partir pour les États-Unis, assorti il est vrai de l'offre de payer partiellement le voyage. Le rejet, le dégoût est total devant ces gens « rétrogrades », « étroitement hébraïques », qui réincarnent peut-être la condition des Français israélites avant leur émancipation. Et ce retour du refoulé est insupportable.

Même l'affaire Dreyfus, qui se déclenche en 1898 avec le *J'accuse* de Zola, ne modifie pas l'attitude de la communauté, ni son patriotisme, ni son attachement aux valeurs républicaines, ni son mépris des juifs orientaux. Comme le note Marrus : « L'affaire Dreyfus est non un tournant essentiel de l'histoire des juifs de France, mais plutôt une étape capitale dans leur cheminement ininterrompu en direction de leur but, l'assimilation. » Pourtant, le doute s'installe dans l'esprit de certains, comme Bernard Lazare, et un petit courant nationaliste juif commence à se développer.

On comprendra aisément que, dans l'univers doublement hostile, celui du pays d'accueil, celui des juifs de ce pays, auquel sont confrontés les nouveaux arrivants, ceux-ci cherchent à se regrouper. Le premier acte associatif est la création de la *Landsmanshaftn*, la société de « pays ». On se réunit par lieu d'origine : Amicale du Minsk à Paris, Amis de Lodz, Originaires de Lublin, etc. Au départ, l'objectif de ces sociétés est d'assurer les obsèques de leurs membres, de leur trouver une place dans les quartiers juifs des cimetières de la région parisienne, Bagneux, Thiais ou Pantin. Elles reprennent ainsi le rôle de la *Hevre Kadishe* du *shtetl*, la confrérie du dernier devoir, dont le but était de permettre l'enterrement des morts selon la Loi. Elle trouvait l'emplacement du cimetière, à la périphérie du *shtetl*, organisait les obsèques dans l'enceinte sacrée où les morts devaient reposer jusqu'à la venue du Messie. Ne pas être enterré dans une enclave juive constituait la plus grande des catastrophes : le Messie ne reconnaîtrait pas les siens.

Chose remarquable, dans son livre, *Du ghetto à l'Occident*, Charlotte Roland constate que, chez les familles qu'elle a interviewées, alors que la pratique religieuse a disparu, que la vie associative est moins intense, « rares sont les ménages qui ne paient pas de cotisation afin d'avoir leurs tombes au milieu des tombes juives ».

Ces Sociétés – elles étaient plus de 200 avant la Seconde Guerre mondiale – organisent aussi l'aide mutuelle. Souvent, un médecin figure parmi les membres de leur comité de direction. Elles organisent des conférences, des débats, et chaque année, un grand bal annuel dont les recettes sont précieuses. Elles maintiennent aussi les liens avec la « vieille

maison », envoyant ses subsides, aidant celui qui veut venir en France. En fait, ce sont des sas, des plus clos, étanches, qui doivent aider le passage de la société du pays de départ, où chaque individu était intégré, où tout le monde se connaissait, à la société d'accueil où l'individu est renvoyé à lui-même.

Les Sociétés d'originares sont une forme associative originale que seule l'immigration juive a créée. Elles ne durent qu'un temps, celui d'une génération. Les enfants nés en France, à quelques très rares exceptions près, ne s'y intéressent pas.

Si nous avons insisté sur cette forme de vie associative, c'est d'abord parce qu'elle touchait la plupart des immigrants : plus de la moitié selon David Weinberg. Mais aussi parce qu'elle est mal connue, méprisée par les élites culturelles yiddish, parce qu'elles ne véhiculaient aucun projet, ni politique ni culturel. C'était simplement un lieu de convivialité, cette convivialité dont beaucoup ont aujourd'hui la nostalgie et que les associations juives essaient de faire renaître par le biais de « cafés » et « piano-bars ».

Ces *Sociétés* nous permettent aussi d'aborder les problèmes de la politisation des masses juives. Les juifs qui arrivent en France après la guerre de 14-18 sont plus politisés que leurs aînés. Souvent, ils ont connu l'usine à Lodz ou Varsovie, les grèves et les 1^{er} mai. Comme l'écrivait Wolf Wiewiorka dans un article du grand quotidien yiddish de Paris, le *Parizer Haint*, les nouveaux « voyaient dans ces sociétés la première forme d'union d'une immigration pulvérisée, dont la vie était d'une pauvreté extrême, les aspirations limitées, les horizons si bouchés qu'ils ne pouvaient s'élever au-dessus du mur du cimetière ».

Peu à peu, les militants politiques en vinrent à s'intéresser aux *Landsmanshaftn*. Les sionistes d'abord. Ce mouvement en France ne fut jamais très puissant. Dans les années 30, il est morcelé, divisé. Pourtant, son influence est déterminante dans la presse, le *Parizer Haint*, quotidien d'information, est sionisant, et dans la constitution de la *Fédération des Sociétés juives de France*, la *Federatsie*, comme on dit. Cette fédération, créée en 1926, regroupe, suivant les années, de 50 à 90 associations, qui gardent leur autonomie. Parmi elles, les *Landsmanshaftn*, mais aussi la *Colonie scolaire*, des écoles qui accueillent en 1934 quelque 300 élèves. Dans ses locaux se trouve la plus grande bibliothèque de Paris. Quand, en 1936, la présidence passe des mains d'Israël Jefroykim, qui avait milité avant sa venue à Paris dans le *Yiddishe Folkspartei* de Lituanie,

à celles de Marc Jarblum, dirigeant du *Poale Sion Hitachdout*, l'orientation sioniste de ce mouvement s'accroît.

Les communistes aussi s'intéressent aux Sociétés. Plus tardivement. La première organisation communiste juive naît à Paris en 1923. Ceux qui y militent ont été formés dans les mouvements révolutionnaires en Pologne, en Hongrie, en Roumanie. Nous possédons quelques autobiographies de ces militants : la *Véritable histoire de Moïshe*, par Moïshe Zalczman, ou celle, très complaisante, de Gronovski-Brunot, parue sous le titre *Le dernier grand soir*. L'itinéraire de ce dernier, que les militants parisiens connaissent sous le nom de Lerman, est typique. Son récit commence par une évocation attendrie de l'enfance dans le *shtetl*, surtout du rituel religieux. Puis, très jeune, il milite, est mis en prison lors du coup d'État de Pilsudski. Il s'enfuit de Pologne. En 1928, il est à Dantzig. Puis, il passe clandestinement les frontières. Halte à Berlin, Cologne. Arrivée à Anvers d'où il se fait expulser. En 1929, Paris où, grâce au *Secours rouge*, il trouve du travail et milite dans différentes organisations juives. Ces organisations sont organisées selon le schéma léniniste classique. Ce sont des courroies de transmission du parti communiste dans lequel les juifs, on devrait plutôt dire les yiddishophones, sont regroupés dans une des sections de langue qui existaient à l'époque. Ce sont des sections de langues qui secrètent les sections de langue du syndicat, la C.G.T.U., regroupées dans la M.O.E. La main-d'œuvre étrangère, transformée plus tard en M.O.I. (Main-d'œuvre immigrée), car le mot « étranger » en cette période de xénophobie intense a une connotation péjorative. Dans tout ce qui dépend du parti communiste, c'est la langue qui est déterminante, comme elle a été déterminante en U.R.S.S. pour définir les nationalités. Les communistes parlent d'édifier en France une « culture ouvrière juive ». Traduisons. Une culture prolétarienne, au service de la classe ouvrière et de sa révolution, exprimée dans une langue yiddish qu'on a épurée de sa composante hébraïque, la *Loshn Koidesh*, la langue sacrée. A partir de 1934, quand la tactique « classe contre classe » qui maintient les communistes, juifs ou non, dans un splendide isolement est rompue, les communistes juifs déploient toute leur énergie – et ils en ont – dans les mouvements culturels dits de masse. A côté des *patronatn*, sociétés d'assistance à ceux de son *shtetl* emprisonnés en Europe orientale, on trouve une université populaire, une chorale, un théâtre ouvrier yiddish, le P.Y.A.T., un club sportif ouvrier juif, le Y.A.S.K. En 1938, pour faire contrepoids à la *Federatsie*, les communistes juifs créent l'*Union des Sociétés juives de France*.

Le mouvement le plus important parmi les immigrés, constate David Weinberg, est le mouvement bundiste, dont la première organisation apparaît en France vers 1900, c'est-à-dire trois années à peine après sa fondation à Vilno. Pourtant, le Bund français fut toujours soumis au Bund de Varsovie, et ne parvint pas, à la différence de ce qui se passa aux États-Unis où les Bundistes dirigèrent une partie du mouvement syndical, à s'imposer vraiment. Les Bundistes en France furent souvent isolés. Isolés des socialistes français, pas assez révolutionnaires, trop sociaux-démocrates, isolés des autres mouvements juifs révolutionnaires. Comme le dit Hillel Kempisky, aujourd'hui archiviste du Bund à New York : « Il était difficile d'être bundiste hors de Pologne. » Le *Medem Farband* lui aussi organisa sa bibliothèque, ses mouvements de jeunesse, quelques sociétés d'originaires y furent affiliées.

Ce qui frappe, c'est la vigueur de la vie associative entre les deux guerres. Une vie multiforme, polycentrée, atomisée. Il ne faudrait pourtant pas l'envisager comme immobile, coupée des réalités de la France. Car si les juifs immigrés, pour la plupart yiddishophones, gardent le sentiment profond de leur identité, n'adhèrent pas à l'idéologie de leurs coreligionnaires français israélites, s'organisent de façon autonome, ils n'en vivent pas moins en France, et leur destin se noue avec celui du pays. Nous n'avons pas ici la place pour retracer en détail l'évolution historique de cette communauté. Nous choisissons donc d'examiner ses réactions face à deux événements qui présentent quelque analogie : l'exécution de l'ataman petlioura par Schwarzbart et celle de Von Rath par Grynspan.

Schwarzbart avait émigré en France où il exerçait son métier d'horloger. A la déclaration de guerre, en 1914, comme beaucoup de juifs étrangers, il s'engage dans la Légion étrangère pour défendre la France. Blessé en 1916, il est décoré de la croix de guerre. Immédiatement après la guerre, il retourne en Ukraine où il est témoin des terribles massacres perpétrés par les armées de Petlioura, au cours desquels une grande partie de sa famille est assassinée. Il retourne alors en France, reprend son travail d'horloger. Un jour, dans la rue, il reconnaît Petlioura qui s'est réfugié à Paris après la victoire des Bolcheviks. En mai 1926, il l'abat en pleine rue en disant, c'est du moins ce que raconte son avocat, M^e Henri Torrès dans son livre *Souvenir, souvenir que me veux-tu?* : « Assassin, voilà pour les massacres, voilà pour les pogromes! » Le procès qui s'ensuivit fut le procès des pogromes, auquel s'associa dans une belle unanimité toute la presse juive, celle des Français israélites comme celle

des immigrés. Même la droite française vint témoigner en faveur de l'accusé; George Suarez, par exemple, déclare : « Je crois fermement que le geste Schwarzbart signifie que sa race est enfin décidée à se défendre, à sortir de son abdication morale, à dépouiller sa résignation devant l'insulte, et c'est pourquoi je ne peux m'empêcher de l'approuver en témoignage de ma sympathie. »

Si ce texte nous apparaît aujourd'hui profondément antisémite, en particulier par l'usage du mot race habituel à l'époque, y compris sous la plume des juifs et aujourd'hui tabou, il n'en montre pas moins l'unanimité de la société française à condamner les massacreurs de juifs. Le contexte économique et politique est favorable : les années 20-30 sont des années de plein-emploi, les années 25-30 des années où place l'esprit de Genève, celui du pacifisme.

Les temps ont bien changé quand, treize ans après, un jeune homme, de 17 ans, Herschel Grynszpan, dont les parents ont été déportés, assassine le troisième conseiller de l'ambassade d'Allemagne à Paris, Von Rath. Les réactions chez les juifs vont du désespoir à la panique. *L'Univers Israélite* publie une lettre ouverte à la mère de Von Rath, s'excusant de la mort de son fils et l'implorant d'avoir pitié des juifs persécutés en Allemagne. C'est une allusion pudique à la Nuit de Cristal, ce pogrome qui prend justement pour prétexte l'assassinat du diplomate allemand.

Chez les juifs immigrés aussi, les réactions sont ambiguës : le *Parizer Haint* a peur de protester publiquement et la *Federatsie* dément que Grynszpan ait eu le moindre rapport avec les organisations juives d'immigrés. Ces réactions témoignent du fatalisme de certains, mais aussi du sentiment de très grande solitude des juifs immigrés face à la montée du nazisme et des fascismes dans le monde.

Pourtant, on peut dire des organisations juives de gauche qu'elles avaient eu la prescience du danger. Elles avaient mis beaucoup d'espoir dans le front populaire, constituant elles-mêmes, dès 1934, un Front uni. La sous-section yiddish du P.C.F., le Medem Farband, le parti Poalei-Sion de gauche s'étaient fixé pour programme de combattre la législation anti-étrangère, de mener une action contre la xénophobie, et aussi de lutter contre « les fascistes au sein de la communauté juive ». Les juifs, surtout les communistes juifs, furent aussi nombreux à s'engager dans les brigades internationales et à combattre dans la compagnie Bottwin, du nom d'un jeune ouvrier juif condamné et exécuté en Pologne contre le fascisme.

L'inquiétude des juifs se marque par une intensification de la vie

culturelle, qui semble devenir centrale. Comme si en période de danger l'affirmation de l'identité devait être plus forte. En septembre 1937, au moment où se tient à Paris l'Exposition universelle, se réunit le I^{er} Congrès pour la Culture yiddish. L'initiative de cette réunion revient à un juif russe, docteur en droit, militant communiste, Haïm Sloves. Il parle de la détresse dans laquelle se trouve la culture yiddish, et de la nécessité de changer les choses. Des délégués viennent de tous les pays du monde, à l'exception de l'Union Soviétique où la persécution des juifs et de leur culture a commencé.

La réflexion identitaire dans un climat de xénophobie exacerbée et de danger accru s'approfondit. Deux revues publiées dans cette période témoignent de ce mouvement. Une revue en français, d'abord, qui paraît en 1939 et qui prend pour titre *Affirmation*. Une plate-forme simple : On nous désigne comme juif, on nous persécute comme juif, alors nous nous affirmons juifs. Nous devons compter sur nous-mêmes, nous défendre, mais aussi maintenir notre identité et mieux la définir. Ceux qui créent cette revue sont des juifs « assimilés » qui revendiquent leur judéité devant l'antisémitisme. Le directeur, David Knout, sera un résistant actif et « montera » après la guerre en Israël.

Dans le même temps paraît une nouvelle revue en Yiddish, *Oïfn Sheidverg*, au carrefour. Dans l'éditorial du premier numéro, les rédacteurs analysent la situation : « Nous vivons un temps qui précède de peu la fin des âges de l'émancipation avec ses principes humanitaires et démocratiques. Nous sommes devenus une nation de réfugiés devant des portes fermées, des apatrides sans aucun espoir de trouver une terre d'accueil. » On ne peut être plus lucide.

Pourtant, cette lucidité ne débouche pas sur une union de toutes les associations juives, incapables qu'elles sont de penser une réponse collective face au danger. Quand la guerre éclate, le monde juif français est toujours un monde atomisé. Les *Landsmanshaftn* coexistent avec des groupements politiques, culturels. La communauté des Français israéliques est toujours aussi éloignée de ses coreligionnaires immigrés.

Pour conclure, nous voudrions faire deux remarques.

La première concerne le manque d'intérêt des juifs de France pour leur propre histoire, en particulier celle d'immigration. Tous les travaux d'historiens sont menés par des historiens américains. La France jacobine a su phagocyter aussi les descendants des juifs yiddishophones. A moins qu'une période de deuil ne soit nécessaire pour pouvoir penser l'histoire d'une communauté décimée par la guerre.

La seconde remarque concerne la vie associative à proprement parler. Quand nous regardons ce qui se passe aujourd'hui, nous constatons le même phénomène d'atomisation extrême. Certaines associations se veulent porteuses d'un projet politique, d'autres d'un projet culturel. Elles répugnent à se mêler, même quand leurs activités se ressemblent. Un peu comme si l'important n'était pas de mener une action efficace, qui regroupe un grand nombre de personnes mais de retrouver les siens. Aujourd'hui, le *Yiddishe gas*, la rue juive, a disparu. L'ascension sociale a permis de quitter Belleville ou le *Pletzl* pour se disperser dans la ville. Mais isolé, on perd le sentiment de son identité. Ce qu'Ajar avait bien compris quand, dans *la Vie devant soi*, il fait parler Momo :

« C'est moi qui étais chargé de conduire Banania dans le foyer africain de la rue Bisson pour qu'il voie du noir, M^{me} Rosa y tenait beaucoup : " Il faut qu'il voie du noir, sans ça, plus tard, il va pas s'associer ". »

Les socialismes sionistes et la question arabe

par Amnon KAPELIOUK

L'histoire de la communauté juive en Palestine, puis des premières années de l'État d'Israël, est surtout l'histoire des socialismes socialistes. A gauche, il y a toujours aussi eu des communistes qui, à l'époque mandataire, n'ont pas joué un grand rôle dans la vie politique juive et israélienne. A droite, on trouvait la bourgeoisie israélienne, le parti des sionistes généraux, et plus à droite, l'I.R.G.O.U.N.

Les socialismes sionistes ont été conscients du problème arabe dès le début de l'installation juive en Palestine. Les premiers sionistes, dès leur arrivée, ont constaté qu'il y avait un peuple, une population arabe (même s'ils n'ont pas accordé un nom à ce peuple et ils ont essayé de donner une réponse à cette réalité. S'il n'est pas vrai que la bourgeoisie et les socialismes sionistes ont totalement négligé le problème arabe, ils en ont toujours envisagé les données en fonction de la vie juive en Palestine.

La situation peut être résumée ainsi : Après la rencontre avec la population arabe de Palestine, les sionistes socialistes, mais aussi les autres composantes sionistes, ont dit : « La Palestine n'est pas vide. Nous aimerions être acceptés par la population qui est sur place et, en échange, nous allons leur procurer le bien-être que nous apportons avec nous. » Et tout au long de l'histoire de l'implantation juive en Palestine, il y a eu des tentatives pour arriver à un compromis avec la population arabe, avec les leaders de cette communauté. Quelquefois, ces tentatives étaient sincères, d'autrefois elles ne visaient qu'à sauver la face, à montrer qu'ils prenaient en considération cette population arabe palestinienne que l'on ne désignait pas alors par le terme de « palestinien », mais par celui d'« arabes » de « population arabe ».

Les sionismes socialistes étaient constitués de deux courants principaux :

– *Le courant minoritaire* : l'*Hachomer Hatzair*, devenu en 1948, au moment de la création de l'État d'Israël, le M.A.P.A.M., qui a cherché un compromis avec la population locale sur la base d'un état bi-national. Tout au long du mandat britannique, l'*Hachomer Hatzair* proposait comme solution au problème que posaient les deux mouvements nationaux, la création d'un *seul état bi-national*, où les deux communautés partageraient à égalité, ou presque, les fonctions du pouvoir. Ce n'est qu'après la décision de l'O.N.U. de 1947, lorsque l'Union Soviétique a soutenu la création de deux États en Palestine que l'*Hachomer Hatzair* a changé de politique. C'était en grande partie dû à ses options prosoviétiques de l'époque; juste après la Seconde Guerre mondiale, l'*Hachomer Hatzair* s'est présenté comme le véritable parti communiste de la communauté juive en Palestine, sauf pour ce qui concernait le problème sioniste. Sur tous les autres problèmes, il n'existait pas de divergence avec l'U.R.S.S. Par exemple, l'*Hachomer Hatzair* a approuvé le déroulement du procès de Prague, excepté le cas du camarade Oren, membre du M.A.P.A.M. dont les accusations de sionisme ont été rejetées. Un de ses leaders a même déclaré : « L'Union Soviétique est notre deuxième patrie », phrase que le M.A.P.A.M. a par la suite beaucoup cherché à faire oublier! C'est après le discours de Gromyko de mai 1947 sur la nécessité de créer deux états en Palestine que l'*Hachomer* a modifié sa politique.

– *Le courant majoritaire* des sionismes socialistes : le M.A.P.A.I., le parti travailliste d'aujourd'hui dont la politique principale consistait à créer un *État juif* en Palestine, et si possible sur la totalité de son territoire. Au milieu de la Seconde Guerre mondiale, son congrès, qui s'est tenu à New York, a adopté une résolution appelant à la création d'un État juif dans toute la Palestine, qui accorderait aux arabes le droit des minorités bien qu'à l'époque les juifs fussent minoritaires en Palestine. Dans le courant principal des sionistes socialistes, la séparation entre juifs et arabes a toujours été un leitmotiv. A l'époque mandataire et au début de l'existence de l'État d'Israël, vu les priorités sionistes, les chefs du parti travailliste, le M.A.P.A.I., ont décidé, tout en cherchant la coexistence avec la population palestinienne, de garder des formations séparées pour les juifs et les arabes. Par exemple, les syndicats maintenaient une séparation entre les juifs et les arabes. Toutefois à l'époque mandataire, il y avait un syndicat principal des Palestiniens, mais aussi un syndicat affilié à la Histadrout où juifs et arabes cohabitaient mais

pas sur un pied d'égalité. Puis l'État d'Israël est créé, pendant les dix premières années subsistent un syndicat unique, la Histadrouth, et un syndicat arabe. Les arabes ont été syndiqués séparément à cause des priorités sionistes; s'ils n'ont pas été intégrés dans la Histadrouth c'est que celle-ci accomplit, en plus de la défense des droits syndicaux, des tâches nationales, sionistes.

Quant à l'entrée des arabes au sein des partis politiques, le M.A.P.A.I. n'a évolué que depuis quelques années, contrairement au M.A.P.A.M. qui acceptait les arabes dans ses rangs dès sa création. Il est intéressant de noter que dès les premières élections à la Knesseth, le M.A.P.A.M. s'est présenté sur une liste juive principale et sur une liste arabe séparée, qui n'a pas obtenu le nombre de suffrages suffisant pour y être représentée.

La droite bourgeoise, à l'encontre de la droite nationaliste, a établi une coopération dans les villes où résidaient une population arabe : ils utilisaient la main-d'œuvre arabe à bon marché dans l'artisanat, et surtout l'agriculture. Les sionistes socialistes, à cause de leurs convictions nationalistes, sionistes (= créer en Palestine un peuple juif comme les autres, avec un prolétariat, une classe ouvrière...) se sont opposés à l'emploi de la main-d'œuvre arabe par la bourgeoisie juive locale. Pendant des années, sur le problème de l'emploi des arabes dans les entreprises juives, une lutte sévère opposa les sionistes socialistes à la bourgeoisie, et surtout au parti H.E.R.O.U.T. de Poliakov, auquel a appartenu M. Begin.

Aujourd'hui cela peut paraître bizarre : Comment des socialistes pouvaient-ils s'opposer à l'utilisation de la main-d'œuvre locale? Il faut se souvenir de l'idéologie sioniste, de la priorité sioniste sur ce qui concerne l'organisation et l'emploi des ouvriers.

D'autre part les sionistes socialistes, dans leur programme, ont cherché à minimiser le tort que la population locale avait pu subir du fait de l'installation des émigrants juifs. Les achats de terre ont eu pour conséquence l'expulsion des paysans arabes : les grands féodaux ont vendus des terres à la Kerenkayemet – c'est-à-dire aux institutions juives – et des paysans arabes furent donc spoliés. Cela n'a certes pas été fait de gaîté de cœur, mais comme les sionistes l'ont eux-mêmes expliqué, c'était une conséquence inévitable de l'installation juive en Palestine; ils en ont été conscients et ont essayé de minimiser l'impact que pouvait avoir cette politique.

Aujourd'hui l'on cite beaucoup en Israël et aussi à l'étranger la phrase d'un ouvrage célèbre de Ben Gourion, écrit en 1933, *Nous et nos voisins* : « Si notre entreprise sioniste touche un seul enfant arabe, alors

toute l'entreprise sioniste est vouée à l'échec. » Dieu sait combien de torts ont subi à cette époque et depuis lors les enfants, les femmes, les vieillards palestiniens ! Ce n'était pas une phrase destinée à l'opinion mondiale, elle fut prononcée sincèrement à l'époque ; mais les choses se sont déroulées de telle façon que beaucoup d'arabes palestiniens ont été spoliés à cause de l'entreprise sioniste en Palestine.

Le massacre ¹ des juifs perpétré par les nazis a rendu cette sensibilité moins importante. Et dans la bouche des dirigeants israéliens, sionistes et non sionistes, la comparaison entre ce massacre et ce que fait Israël est devenue de plus en plus courante : En 1970, dans la région de Jaffa, des bédouins ont été chassés brutalement par le général Sharon, des maisons dynamitées, etc. Une partie de la gauche israélienne éleva des protestations auxquelles Golda Meïr répondit : « Mais qu'est-ce que cela représente en comparaison de la *Chouh* ? » Depuis le massacre nazi, les dirigeants sionistes, socialistes ou pas, se sont sentis autorisés, pour ainsi dire, à faire des choses qu'ils hésitaient à envisager avant.

Un nouveau chapitre s'ouvre avec la création de l'État d'Israël. Les émigrants sionistes perçoivent la réalité de l'existence d'une population locale. Ils ont essayé de la gagner à leur cause en leur proposant leur propre bien-être, le progrès. On sait comment cela, dans le contexte national, a échoué. Une nouvelle conception a été alors adoptée par les dirigeants israéliens, les sionistes socialistes. Jusqu'en 1977, ces derniers détiennent le pouvoir en Israël, et petit à petit leur socialisme recule au profit du sionisme et du nationalisme. Ben Gourion lance son fameux slogan : « D'une classe à un peuple », c'est-à-dire : « Avant nous, les sionistes socialistes, nous appartenions à la classe ouvrière, maintenant il faut bâtir un peuple. » Par exemple, le réseau scolaire travailliste a été supprimé et remplacé par un réseau scolaire étatique, mais en même temps on garde les écoles religieuses qui ont donné une assise au parti religieux dont les progrès sont frappants aujourd'hui.

Basée sur cette nouvelle conception, une nouvelle attitude face aux arabes se fait jour : « Dans le passé, vous n'avez pas voulu nous accepter, maintenant que nous sommes un État indépendant, souverain, nous allons vous forcer à le faire. » C'est la politique qui consiste à imposer Israël pour la force au monde arabe, soit par la guerre, soit par des actes de représailles. La deuxième guerre israélo-arabe, la guerre de Suez, si on

1. Kapeliouk a d'abord employé le mot « holocauste » qui a soulevé des protestations de la salle. Après une discussion sur le sens de ce mot et de celui de « génocide », on s'est mis d'accord pour traduire par « massacre » le mot *Chouh* utilisé en Israël.

analyse froidement les données de la situation, n'est pas une guerre « historique »; en collusion avec l'aide impérialiste anglaise et française, elle a été menée pour des motifs purement politiques : renverser Nasser et avoir un régime pro-occidental en Égypte.

Pendant toutes ces années, le problème palestinien a été écarté, le mot de « palestinien » n'était pas prononcé. Les dirigeants israéliens avaient donné la priorité à la reconnaissance d'Israël par les pays arabes. Le problème palestinien n'était pas brûlant; le mouvement palestinien était très faible, sous domination jordanienne d'un côté, égyptienne de l'autre, il ne jouait pas de rôle important. La myopie, face au problème de ce peuple qui cherchait à reconquérir ses droits nationaux, était totale. Un des dirigeants sionistes socialistes modérés, Moshé Sharett, déclarait, au début des années 50, que le problème des réfugiés palestiniens devait être réglé par les pays arabes, et que, de toute façon, la deuxième génération des réfugiés oublierait sa patrie; que donc le temps jouait en faveur d'Israël. Au début des années 70 – et d'ailleurs jusqu'à la fin de sa vie –, Golda Meïr affirmait que le peuple palestinien n'existait pas, que c'était des arabes sans aspect particulier, sans spécificité nationale, une invention de quelques Israéliens farfelus.

Parallèlement à ce courant général des sionistes socialistes, représenté par le parti travailliste, la gauche sioniste², le M.A.P.A.M. a joué un rôle à part : il est resté sioniste et socialiste. Du début des années 50 jusqu'au discours de Khrouchtchev en 1955, c'était un parti marxiste-léniniste, qui se proclamait parti communiste « national » d'Israël parce qu'épousant les idées sionistes. Le M.A.P.A.M. prônait l'égalité entre juifs et arabes en Israël, ce qui n'était pas une position facile à l'époque. En effet, il faut rappeler que les Palestiniens, citoyens d'Israël, ont souffert pendant des années de discrimination de la part des autorités israéliennes qui ont maintenu sur place un gouvernement militaire jusqu'en 1967, c'est-à-dire vingt ans après la création de l'État d'Israël. Dans chaque agglomération arabe, sauf dans les villes de Jaffa, Haïfa,

2. La gauche non sioniste, les communistes ont eu toujours une politique bien définie, déterminée. Le parti communiste israélien est un parti bi-national avec une très grande majorité arabe et une minorité juive au sein duquel les problèmes qui agitaient les autres partis n'existaient pas. Jusqu'en 1943, il y avait un seul parti communiste à majorité arabe, à cette date s'est créé un parti juif, le M.A.K.I., qui a continué après la création de l'État d'Israël et un parti communiste arabe, « la Ligue de Libération nationale ». Ces deux partis ont rejoint le parti communiste israélien en 1948 et les arabes ont dû faire une autocritique de leur attitude nationaliste à l'époque mandataire et de leur refus d'accepter le plan de partage de l'O.N.U.

Lod, Ramallah, Akko, il fallait pour sortir dans la rue un permis du gouvernement militaire; les déplacements étaient restreints et dans certains cas (enfant malade, hospitalisation, etc.) cela pouvait parfois provoquer des catastrophes.

Le gouvernement militaire a été aboli pour les besoins de l'économie israélienne, les arabes étant devenus la main-d'œuvre principale dans certaines branches et il imposait des restrictions telles que l'économie en souffrait. Ce n'est donc pas les luttes qui ont entraîné sa suppression mais des raisons purement économiques.

Le parti travailliste, le M.A.P.A.I., s'est servi aussi du gouvernement militaire pour obtenir des voix avec ses listes arabes séparées lors des élections, ce qui a produit une véritable coalition entre le M.A.P.A.M. d'un côté et le parti H.E.R.O.U.T. de l'autre pour l'abolition du gouvernement militaire, car à chaque élection 4 sièges sur 120 au Parlement revenaient aux arabes et au parti travailliste. Le gouvernement militaire a été supprimé le 1^{er} janvier 1967 avant la guerre des Six Jours et n'a pas été rétabli après celle-ci, ce qui montre qu'il était strictement d'ordre politique.

Reste la question de l'attitude du pouvoir sioniste socialiste, le M.A.P.A.I. était-il socialiste? Le M.A.P.A.M. l'a contesté à cause de la politique du M.A.P.A.I. nationaliste qui délaissait les priorités socialistes. Pourtant le courant principal des Vieux Travaillistes est reconnu comme socialistes. Certaines personnalités, qui ont quitté pour un temps le parti travailliste, comme Dayan, pour fonder le Rachî, ne sont pas alors définies, comme socialistes. Je ne rentrerai pas plus avant dans ce débat mais, de toute façon, leur approche du problème arabe n'était pas fondée sur des principes socialistes mais surtout sur des principes nationalistes.

Aujourd'hui quelle différence existe-t-il entre la droite nationaliste israélienne et les socialistes?

En résumé, les sionistes socialistes ont cherché une coexistence à partir des positions de l'État d'Israël avec le monde arabe et les Palestiniens.

Le Likoud pratique lui une politique d'hégémonie au Proche-Orient. « Puisque nous sommes les plus forts, nous pouvons dicter notre volonté à nos voisins. » Cette politique s'est traduite principalement par la guerre du Liban. Dans toutes les guerres précédentes, il y avait un danger parfois mortel pour Israël (y compris pour la guerre de Suez dans sa présentation au peuple israélien).

L'ennemi des travaillistes, c'était les pays arabes.

L'ennemi du Likoud, c'est les pays arabes *plus* l'Union Soviétique. Ce sont des discours de la guerre froide que les chefs du Likoud reproduisent de temps en temps.

La politique des travaillistes c'était de préserver le statu quo sauf si on les menaçait.

La politique du Likoud, c'est de briser le statu quo.

Les travaillistes ont mené des guerres défensives, selon eux.

Le Likoud cherche à mener des guerres offensives.

Les travaillistes déclaraient que l'important était de développer une force de dissuasion, d'éloigner la guerre jusqu'au moment où on les provoque et qu'il n'y ait plus d'autre choix.

Le Likoud déclare qu'une force de dissuasion n'a pas d'importance pour mener une politique hégémonique dans la région.

La stratégie des travaillistes était suivie et s'appuyait sur la diplomatie.

La stratégie du Likoud, c'est la politique de la canonnière. A la place de la coexistence selon les conditions israéliennes prônée par les travaillistes, c'est une politique hégémonique digne d'une petite superpuissance à l'échelle du Proche-Orient, qui veut dicter sa volonté aux pays arabes.

Il faut dire que les germes de cette politique existaient déjà lors du règne des sionistes socialistes. Les travaillistes possédaient l'appareil politique et leur plus grande erreur fut, sous la pression intérieure, à la veille de la guerre des Six Jours, d'ouvrir les portes du gouvernement à la droite nationaliste au Likoud à l'époque le Gahal; Begin et ses camarades sont devenus ministres et ont été acceptés comme des partenaires égaux, on leur a donné le pouvoir. Cela fut le commencement de la chute des sionistes socialistes.

Dix ans après la guerre des Six Jours, les travaillistes ont perdu le pouvoir parce que la majorité du peuple israélien a pensé que finalement il n'existait pas beaucoup de différence entre eux et la droite nationaliste. Citons un fait très significatif : lors de la campagne électorale de 1977 et de 1981, M. Begin disait à ses adversaires socialistes : « Mais pourquoi n'employez-vous jamais le mot " socialistes " ? En auriez-vous honte ? » Il est vrai que les travaillistes faisaient tout pour ne pas l'utiliser. Et même, lors des dernières élections, le mot d'ordre courait de ne pas trop utiliser le rouge dans les affiches, etc.

De toute façon, les sionistes ont parcouru un très long chemin depuis les années 20-30 jusqu'à leur perte du pouvoir et jusqu'à nos jours.

rencontres



LE NUMÉRO 5 DE **rencontres** VIENT DE PARAITRE

L'ACTUALITÉ. CELLE DU MONDE OU CELLE DE NOTRE COMMUNAUTÉ. SOUS L'ANGLE DU 'HASSIDISME.

L'ambition de **rencontres** ?

Vous donner un point de vue différent.
Écrire notre tradition au présent.

Quelques titres récents :

Les "nouveaux" refusniks Les Temps Messianiques.
La méditation transcendental. Les 80 ans du Rabbi de Loubavitch.
La dépression et ses causes. L'amour du Prochain: utopie ou réalité ?

Votre prochain dossier : **LES LUMIÈRES DU CHABAT**

Lisez **rencontres**, car une rencontre ne laisse pas indifférent !...

Trimestriel. Diffusion: Librairies Juives (Colbo, Dej, Chir 'Hadache).
Le N°. 10 F. - Abonnement annuel: 30,00 Francs.
Abonnement de soutien: 100,00 Francs.
8, rue Lamartine - 75009 PARIS - TEL. 526.87.60
Abonnez-vous et abonnez vos amis.

Je souhaite m'abonner à RENCONTRES 'HABAD

☐ 1 an: 30F
☐ Abonnement de soutien: 100F

DATE D'ABONNEMENT :

Ci-joint mon règlement par chèque bancaire
à l'ordre de: Association 'Habad.

A retourner à RENCONTRES 'HABAD

Nom

Prénom

Adresse: N°

Rue

LES MINORITÉS EN FRANCE AUJOURD'HUI



La minorité juive

par Richard MARIENSTRAS

Sans trop de mauvaise conscience, je me dispenserai de faire une présentation de la minorité juive en France. Je n'aborderai que les thèmes proposés à la réflexion d'aujourd'hui. Les trois minorités qui se présentent à vous ce matin ont ceci en commun : la plupart de leurs membres se perçoivent comme des survivants : à cause de génocides récents, mais aussi à cause du mode de vie qui a été le leur dans les années ou les siècles antérieurs. Se percevoir comme un survivant et se percevoir comme membre d'un ordre politique et humain « naturel » renvoient à des sensibilités très différentes. Ces trois minorités, par opposition à beaucoup d'autres, pourront donc avoir des réactions sociales et politiques qui présentent entre elles des analogies, même si leurs visions du monde ne coïncident pas.

L'une des analogies est la volonté de se perpétuer dans des conditions politiques et sociales difficiles. Nous avons affaire à des survivants qui, comme tels, sont ancrés dans la volonté de survivre. Cela implique nécessairement un projet culturel et un projet politique, même si ce dernier reste implicite ou informulé.

Une autre analogie, c'est le génocide, un génocide récent. Cela est d'ailleurs très mal dit, car des catastrophes de cette ampleur ne s'installent que difficilement dans le passé. Claude Lanzmann l'écrivait un jour parfaitement : « Le génocide est soit légende, soit présent, il n'est en aucun cas de l'ordre du souvenir. La conscience collective des survivants et de leurs descendants le perçoit comme un fait intemporel. » C'est, pour chaque collectivité qui en a souffert, un événement-matrice incontournable; tout ce que fait le groupe pour assumer collectivement sa survie politique et culturelle prend cet événement, de manière directe ou

oblique, comme un point de référence obligé. Cela est vérifiable chez les juifs : les références au génocide, en Israël par exemple, où il y a un projet politique affirmé et enraciné, sont constantes. On s'y réfère de diverses manières : pour dénoncer la « morbidité » de la fascination qu'il exerce, ou pour en mesurer les effets sur les consciences aujourd'hui, ou encore pour l'utiliser – l'exploiter – politiquement.

Naturellement, un génocide nié – nié par ceux-là même qui l'ont commis – resurgit dans les mémoires, dans le présent, avec une sorte d'intolérable évidence et peut conduire à des actes violents ou désespérés – les Arméniens le savent bien. Il faut noter, incidemment, et ce sera peut-être un argument pour les territorialistes, que les trois minorités dont il est question aujourd'hui ont été les victimes de génocides récents. Et ce sont des minorités non territoriales. Cependant, l'argument ne peut être poussé très loin : les Arméniens n'étaient pas essentiellement un peuple dispersé lorsque le génocide s'est produit, c'était une minorité nationale, culturelle et religieuse démunie des moyens de la violence. Rien ne permet de dire que mieux armée, ou mieux regroupée, elle n'eût pas succombé sous le nombre ou devant une violence plus efficace. Personne n'ignore que bien des nations territoriales ont aujourd'hui disparu, détruites ou absorbées par leurs conquérants. Ce qui a permis aux juifs de se maintenir, malgré la violence de l'histoire et la haine de la chrétienté, c'est le fait que la violence ne pouvait les atteindre partout à la fois; c'est précisément la dispersion.

On parlait tout à l'heure de réactions au génocide. J'ignore ce que pourrait bien être une réaction « saine » au génocide ni comment on peut vivre avec. Il est cependant évident que les réactions malsaines abondent : violence aveugle, exploitation politique, appel à ne se préoccuper que de soi puisque les autres – c'est ainsi qu'on argumente – ne sont capables que de vous nuire. Et puisque personne ne sait très bien comment vivre avec, nous ne cessons d'improviser, et d'improviser douloureusement. Il reste que la territorialisation du groupe entier, dans le monde où nous sommes – la territorialisation est l'une des réponses que l'on propose au génocide – ne saurait être une protection certaine contre un danger analogue, parce que les moyens de destruction, comme chacun sait, ont changé de façon radicale entre hier et aujourd'hui. Une collectivité entièrement regroupée sur un territoire réduit est entièrement vulnérable. Cependant, l'appropriation des moyens de la violence – chose qui caractérise un État sur son territoire – ne saurait être traitée comme une bagatelle. A l'époque où un cataclysme universel et définitif peut être

déclenché par la volonté des hommes, et, en attendant celui-là, des cataclysmes plus restreints, des guerres plus limitées, des exterminations plus locales, la vieille querelle entre territorialistes et partisans de l'autonomie culturelle nationale, pour reprendre les termes en usage au début du siècle est toujours actuelle : elle rebondit et prend un autre sens. Il ne faut privilégier ni le territoire ni la dispersion; il ne faut négliger ni l'un ni l'autre.

Un autre point commun entre juifs, Arméniens et Tsiganes est le phénomène diasporique lui-même, bien que la proportion de juifs et d'Arméniens « territorialisés » ne soit pas la même. Plus de la moitié des Arméniens, un quart environ des juifs sont « territorialisés ». Il reste que la relation conflictuelle entre le territoire et la Diaspora joue un rôle important ici et là, sur les plans politiques, culturels et religieux. On peut même ajouter, s'agissant des juifs, au plan linguistique, car il existe un conflit – ancien et nouveau – entre le yiddish et l'hébreu, conflit qui se solde à l'avantage du second et au détriment du premier. L'hébreu, en effet, dispose de tous les moyens institutionnels et financiers, le yiddish, toujours présenté comme une « survivance » et une langue en voie d'extinction, n'a même pas bénéficié de la « réparation historique » qui aurait dû lui être accordée après le génocide.

Le phénomène diasporique, ou plus précisément sa généralisation, est l'un des traits les plus frappants de notre époque. On croyait, il y a quelques années encore, qu'il ne concernait que les juifs et quelques minorités peu nombreuses. Or il est devenu évident que des minorités nationales « territoriales », dès que leur population émigre, se trouvent confrontées au même problème. Dispersion, ressourcement, perte d'identité, voilà ce qui brusquement les préoccupe. Il convient par conséquent de se demander quels moyens nouveaux sont nécessaires pour faire face aux besoins culturels de vastes populations vivant « en diaspora ».

Dans les « Positions » du Cercle Gaston-Crémieux, quelques moyens (mais ce sont des moyens techniques) ont été suggérés. Le ressourcement ne peut plus, aujourd'hui, ne se faire qu'à la source territoriale, car il serait dans ce cas inefficace. Il pourrait se faire de mille manières, si une volonté politique existait pour cela. Mais il ne s'agit pas avant tout de fournir des moyens techniques : Il s'agit surtout de trouver les motivations nécessaires pour inciter les membres du groupe à cette activité assez étrange, un peu mystérieuse, qui consiste à se maintenir en tant que groupe identifiable et distinct. En effet, le paradoxe de toute minorité culturelle – et chez les juifs, ce paradoxe se double d'un autre que je

décrirai tout de suite – c'est que les raisons de s'abolir peuvent lui paraître plus convaincantes que les raisons de se maintenir. Tient à la nature de nos systèmes politiques, qu'ils soient totalitaires ou démocratiques. Sans doute, un régime totalitaire peut littéralement étouffer certaines de ses minorités, détruire ses porte-parole ou ses élites, tandis qu'un régime démocratique, pluraliste par définition, ne prend guère de mesures politiques actives pour détruire des minorités culturelles, il prend des mesures politiques indirectes à cette fin – par exemple, il encourage politiquement et financièrement la culture dominante. Il se contente de suivre, comme on dit, le cours des choses, la tendance à l'uniformisation. Il s'appuie sur le système éducatif – 1/5^e des budgets nationaux environ est destiné à la culture et à l'école, la part du lion revenant à la culture majoritaire. A côté de ce financement considérable, ce qui est offert aux minorités pour défendre leurs cultures propres est en dessous du dérisoire. Il faut rappeler que tous les citoyens financent par l'impôt la culture majoritaire. Tandis que les moyens dont disposent les minoritaires, ils les puisent en leur propre sein. Comme si la culture majoritaire était l'affaire de tous, et les cultures minoritaires, l'affaire de ceux d'entre les minoritaires qui s'y intéressent.

Le deuxième paradoxe, s'agissant des juifs, c'est que nous avons affaire à un ensemble de populations dont une partie est territorialisée et constitue un État. La partie territorialisée des juifs perçoit l'ensemble des juifs comme un peuple et donne à cette perception une expression idéologique : le peuple doit faire retour à la mère/terre/patrie. Mais les juifs non territorialisés ne se pensent pas ainsi. Ils produisent de multiples définitions d'eux-mêmes, des plus restrictives aux plus larges, des plus folkloriques aux plus rigoureuses, pour comprendre ce qu'ils sont. Cela constitue un obstacle singulier au maintien de l'identité collective. C'est là une difficulté interne. Mais dans un pays aussi centralisé que la France le développement des cultures minoritaires se heurte à des obstacles spécifiques.

Les obstacles institutionnels ne sont pas levés aujourd'hui malgré les espoirs qui sont nés avec la venue de la gauche au pouvoir. Et cela, pour une raison très simple : la gauche s'est installée dans le système constitutionnel de la V^e République. De sorte que l'effort de décentralisation qui est conduit, et qui est sans doute important du point de vue administratif politique et économique, ne l'est pas autant du point de vue culturel. Henri Giordan a bien montré qu'on ne pouvait, par la décentralisation, résoudre ni même poser convenablement les problèmes cultu-

rels, d'identité et par conséquent les problèmes de survie qui assaillent les groupes minoritaires territoriaux ou non territoriaux. D'abord, parce que les aires culturelles et les régions programmes n'ont pas les mêmes frontières. Parce que la territorialisation pétrifie plutôt qu'elle ne résout vraiment tout ce qui touche au ressourcement culturel des groupes minoritaires et qu'elle provoque enfin des réactions de crispation et de rejet chez ceux qui se trouvent soudain investis d'un nouveau pouvoir. Réactions qui vont directement à l'encontre du pluralisme culturel qu'il serait souhaitable d'instaurer. Car il en va du pluralisme culturel comme de la trop fameuse pluridisciplinarité dans nos universités : il ne suffit pas, pour qu'elle s'instaure, de faire coexister des disciplines distinctes enfermées dans des cases étanches situées à l'intérieur d'une même enceinte. La pluridisciplinarité comme le multiculturalisme, c'est au cœur des individus, au cœur de leurs intelligences et de leurs passions qu'il doit se situer :

On a longtemps accusé les juifs de double allégeance : en fait, culturellement ils manifestent une double fidélité : à la culture de leur histoire et à celle de leur enracinement – on peut en dire autant des Arméniens.

Entendus ainsi, la véritable diversité culturelle, le véritable pluralisme ne peuvent pas s'atteindre au rythme qui est celui des transformations politiques et économiques. L'une des raisons pour lesquelles le culturel doit rester dans une grande mesure indépendant du politique, c'est tout simplement que son temps de croissance, de développement et de floraison est infiniment plus lent. C'est aujourd'hui le quinzième anniversaire du Cercle Gaston-Crémieux : si nous jugeons notre action selon le temps propre à la politique, nous n'avons peut-être pas accompli grand-chose : mais si nous consentons à nous inscrire dans le temps propre aux transformations culturelles, alors nous avons peut-être accompli davantage. C'est en fait dans quinze ans, peut-être, quand une génération aura passé et grandi, que nous commencerons à savoir si nous avons été convainquants et efficaces.

Il reste qu'on ne peut pas uniquement prôner la patience, car les gouvernements et les instances politiques veulent faire toujours plus vite. Elles voudraient que la modification culturelle se produise au rythme de la construction d'une maison. Cela est utopique. Mais à l'époque et dans le lieu où nous vivons, on peut peut-être accélérer le cours des choses en démontrant que toutes les minorités ethniques, culturelles ou religieuses, ont des difficultés, des intérêts et des projets communs, ou similaires.

Elles mènent, pour survivre, un combat dont les grandes lignes se ressemblent. Pour que le culturel puisse aujourd'hui agir sur le politique, il faut qu'il pèse sur lui dans sa pluralité. Il n'est pas possible d'affronter le politique en ordre dispersé, lorsque le projet qu'on a en tête est pluriculturel, ou plus exactement, lorsque le pluralisme culturel est l'une des conditions principales de sa réalisation. Si chaque culture s'en va affronter le béton politique toute seule, elle se brisera. D'où l'intérêt de mieux se connaître, et c'est pourquoi nous avons organisé ces journées. Il est important que chaque minorité réfléchisse à ses problèmes propres, mais il est important aussi que chacune ait une vision plus exacte de l'espace politique et culturel où elle vit et des difficultés qu'affrontent les autres minorités.

J'évoquerai donc quelques-unes des difficultés auxquelles se heurtent les juifs de France aujourd'hui.

Anaïde Ter-Minassian parle de la question de l'enseignement chez les Arméniens : la situation n'est guère moins catastrophique chez les juifs. La communauté comporte environ 150.000 jeunes, on peut dire que peut-être 10 % d'entre eux – peut-être un peu plus – d'une manière ou d'une autre, reçoivent un enseignement juif. Et cet enseignement est généralement de type traditionaliste, ce qui décourage bon nombre de parents de le faire suivre à leurs enfants. La majorité des juifs de France n'est prête à un retour vers la synagogue, et ne le sera pas dans un avenir prévisible. Je laisse de côté le problème difficile du statut des écoles libres par rapport à l'école publique, car c'est là un débat complexe, une question sur laquelle les avis sont partagés. Mais il est clair qu'une action doit être engagée pour que des écoles nationalitaires, soit dans le cadre de l'enseignement public ou autrement, puissent voir le jour. Et que l'on crée des écoles ou des lieux d'enseignement séculiers, où la base de l'enseignement sera historique, culturelle et linguistique – avec des options ouvertes sur plusieurs langues juives – et non traditionaliste, sioniste et religieux.

Qu'en est-il des organisations juives? Ce qu'on peut dire brièvement, c'est que certaines d'entre elles reproduisent en France des divisions politiques spécifiquement israéliennes, avec des mots d'ordre souvent excessifs ou peu adaptés aux réalités françaises. Leurs forces réelles sont médiocres, leur transparence et leurs procédures démocratiques souvent peu évidentes, leurs idéologies d'une maigreur squelettique. Les organisations de bases ne sont pas toutes représentées dans les instances de regroupement (par exemple au C.R.I.F.) dont le fonctionnement est celui

d'une organisation de notables. De sorte que, vue de l'intérieur, la communauté donne une incroyable impression d'émiettement et de dispersion, tandis que vue de l'extérieur, elle donne au contraire l'impression d'un monolithe – et cela d'autant plus que son pluralisme affiché n'est qu'une façade. Et ce monolithe ne réagit qu'à *deux* problèmes sans plus : il approuve en toutes circonstances la politique du dernier gouvernement israélien en place, et il s'élève contre les antisémitismes réels ou supposés du moment.

Les confrontations entre les diverses tendances ou les divers courants du judaïsme sont très rares à l'intérieur de la communauté juive. On se lance des anathèmes, mais on discute peu et on se convainc encore moins. On préfère les excommunications aux débats. Enfin, au plan culturel, c'est un désastre. Pourquoi? Parce que contrairement à l'idéologie, contrairement au discours politique, la culture est faite de contradictions assumées. Elle ne se crée pas en terme de bien ou de mal, de droite ou de gauche, de blanc ou de noir, elle ne se fait pas au moyen de tiers exclus, de limites arbitrairement imposées, de frontières rendues impénétrables : ça, c'est une logique politique ou étatique. Elle se fait en éventail, en réseau, en arc-en-ciel, elle n'exclut pas, elle intègre. Sa démarche, si l'on peut dire, est à l'opposé d'une démarche « territorialiste » qui s'enferme dans des frontières, qui s'inclut dans un périmètre dont il faut exclure tout ce qui ne lui « appartient » pas.

Ce n'est donc pas de façon trop cavalière que je passerai maintenant aux réactions – culturelles et politiques – des juifs de France, confrontés qu'ils sont à la réalité de la politique « territoriale » israélienne et à la logique « territorialiste » que tous les mouvements sionistes cherchent à imposer.

Le raisonnement utilisé est à peu près le suivant : on considère d'abord que la Diaspora est un mode d'existence pathologique (malgré l'avis contraire de quelques néo-sionistes plutôt rares). Comme disait Anaïde Ter-Minassian tout à l'heure, un lieu de mort. On monte en épingle les incidents antisémites qui se produisent çà et là, pour montrer qu'ils sont largement représentatifs et généralisables. On fait observer que l'existence *normale, naturelle*, pour un groupe humain, c'est l'existence nationale et étatique. Dans cette vision, on superpose le territoire, la culture, le système juridique, le groupe humain, on déclare que tel est le modèle unique de la normalité. L'existence naturelle, c'est celle qui consiste à vivre au sein d'une ethnie constituée en État. On inscrit, par conséquent, l'État-nation dans la nature. L'État-nation, c'est la nature.

Les autres formes d'existence politique sont alors « dé-naturées ». On notera au passage que, dans cette vision, le territoire devient tout naturellement un terroir, une glèbe. Ce qui, venant de juifs, est tout à fait savoureux. Un Israélien, un jour, opposait les *vrais* paysans israéliens – vrais, parce qu'ils défrichent et cultivent avec efficacité – aux « faux » paysans arabes, dominés par des féodaux et se contentant d'une agriculture traditionnelle et périmée. Ce sont les juifs, disait-il, qui ont recréé les traditions paysannes en Israël. Prodigieuse confusion, en fait, entre ce qui est une relation traditionnelle, séculaire, à la terre, et qui caractérise les sociétés rurales, et une exploitation quasi industrielle du sol, une exploitation à l'américaine, qui tourne le dos complètement aux « traditions » paysannes et traite le sol comme un objet, producteur de biens, analogue à une mine ou un puits de pétrole.

Cette relation à la terre, inaugurée par les Américains mais qui est en train de faire le tour du monde est une innovation dans l'histoire de l'humanité. Elle est – on peut s'en réjouir ou le déplorer – essentiellement destructrice des traditions.

Après avoir ainsi dévalorisé l'existence diasporique et posé comme axiome que la raison d'être des diasporas ne pouvait venir que d'Israël, on somme les diasporas de se mettre entièrement au service de leur raison d'être. Et ce service se spécifie de manière extrêmement précise : il s'agit de fournir sans cesse une aide matérielle, morale et politique à l'État, unique source de vie. Puis, par un glissement inévitable, le soutien qui est ainsi exigé pour la survie de l'État devient un soutien exigé pour la survie du dernier gouvernement israélien en place, quelle que soit sa politique. On a vu récemment jusqu'où les institutions juives étaient prêtes à aller dans leur soutien à la politique israélienne. Au moment où il se présentait à la présidence du Consistoire, M. Elkann a déclaré que l'une de ses tâches serait d'apporter son soutien – tenez-vous bien – à la diplomatie israélienne.

Enfin, en situant la source de l'être juif en dehors des communautés, qui sont ainsi désinvesties de toute raison d'être autonome, le sionisme, paradoxalement, se fait un facteur d'assimilation. Car les faits sont têtus : chez les Juifs comme chez les Arméniens, on *rêve* au retour, mais les pieds restent sur place. Les juifs des pays développés et démocratiques émigrent peu. L'émigration, d'ailleurs, a tendance à se faire dans l'autre sens. La *yerida*, actuellement, est particulièrement importante. S'ils sont sommés de choisir entre l'adoration d'une réalité israélienne qui leur devient de plus en plus extérieure et l'indifférence ou l'assimilation, il

fait peu de doute qu'ils choisiront l'assimilation. Pourquoi, en effet, s'efforcer de maintenir un « être » dont la source et le lieu sont « ailleurs » ? Pourquoi se maintenir dans son identité quand on entend dire qu'il s'agit de maintenir un ailleurs et non pas un « ici » ?

Pour conclure, il faut dire quelques mots des problèmes spécifiques d'une minorité vivant dans un milieu où la tentation de l'assimilation est grande. Comment se maintenir ? Pourquoi se maintenir ?

Une distinction est ici nécessaire : la différence entre le sentiment d'appartenance et le sentiment ou la certitude de l'identité. Le premier est important pour la survie de la communauté en tant qu'entité politique. Le second, pour que cette entité se perpétue, pour qu'elle ne doute pas trop de ses raisons d'être et de durer.

Le sentiment d'appartenance peut être créé de l'extérieur ; il peut être renforcé par des événements politiques ou sociaux. De ce point de vue, le rôle d'Israël a été déterminant par exemple en 1967. Il peut être également suscité par des traditions familiales, même affaiblies. On ricane beaucoup, dans certains quartiers, sur les traditions qu'on appelle folkloriques. Il est certain que ces traditions, aussi folkloriques qu'elles soient, jouent un rôle qui peut être capital dans la naissance du sentiment d'appartenance. Mais le sentiment d'appartenance ainsi suscité n'est pas quelque chose de durable.

La certitude de l'identité est plus complexe. Elle naît d'une action continue, d'une étude continue, d'une relation continue. Et cela se conforte quand, face au monde juif et non juif, l'étude et l'action sont reprises dans une perspective d'avenir, c'est-à-dire dans des actes créateurs. Pour que de tels actes créateurs soient possibles, il faut un certain nombre de conditions : il faut d'abord des conditions politiques. La culture juive, comme la plupart des autres, ce n'est pas une affaire de programme d'étude, mais de volonté d'étudier, de chercher, de créer. Et pour cela, il faut que chaque communauté soit responsable individuellement de son avenir. Et qu'à l'intérieur de chaque communauté, chaque membre de la communauté se sente responsable de la survie de la communauté toute entière, à travers l'action qu'il exerce sur lui-même et sur les autres. On ne peut créer un tel mouvement quand on situe l'être de la communauté, et l'être de l'individu qui appartient à cette communauté en dehors d'elle. Le salut ne peut venir d'ailleurs. Ni d'un seul ailleurs : ni seulement du passé, ni seulement d'Israël, ni seulement des États-Unis, ni seulement des instances communautaires quelles qu'elles soient ; chaque juif, chaque minoritaire est individuellement et personnellement responsable de la

survie du groupe. Et l'action pour cette survie commence là où l'on vit, là où l'on travaille, là où l'on est. Il n'y a pas d'identité maintenue par procuration, pas plus qu'on ne peut faire de politique par procuration. Cela implique non seulement une autogestion effective des instances communautaires, mais la conviction que la communauté à laquelle on appartient est durable, nécessaire, moralement et culturellement digne de respect, de dévouement et de sacrifice. Et non qu'elle n'est que le prolongement précaire et accidentel d'un ailleurs et que, pour faire vivre cet ailleurs, elle doit se condamner elle-même à disparaître.

Ensuite, il faut des institutions, qui tiennent compte à la fois de la situation minoritaire des juifs et de leur interdépendance avec le milieu non juif, avec les autres minorités, avec les autres communautés juives du monde et avec Israël. Il faut donc des institutions ramifiées, complexes, ouvertes, démocratiquement élues, et non pas uniquement préoccupées de la défense et de l'illustration de quelques mots d'ordre fluctuant au gré de situations lointaines. Il faut enfin des lieux de convivialité pluralistes – c'est ce qui manque le plus – pas seulement pour que puissent dialoguer les tendances internes au judaïsme, mais que ces tendances même dialoguent avec les courants issus de la nation toute entière.

Le cas arménien

par Anaïde TER-MINASSIAN *

Qui sommes nous?

Présenter une minorité, comme la minorité arménienne en France, nécessite un bref rappel historique et statistique.

Il existe aujourd'hui environ 6 millions d'Arméniens. Les Arméniens forment une nation, mais cette nation est dispersée. L'esquisse d'une géographie de la dispersion montre l'existence :

- de l'Arménie soviétique où vivent 2.700.000 Arméniens, soit environ 45 % de la nation,

- d'une Diaspora soviétique (Transcaucasie, Russie, Asie centrale) qui totalise environ 1.400.000 Arméniens ¹,

- d'une Diaspora mondiale, elle-même subdivisée entre une Diaspora orientale et une Diaspora occidentale. On entend par Diaspora orientale les Arméniens du Proche-Orient (Liban, Syrie, Iran, Turquie, Égypte, etc.). La Diaspora occidentale correspond à la France, aux États-Unis, au Canada, à quelques états d'Amérique latine (Argentine, Brésil, Uruguay, Mexique) et à l'Australie.

Les Arméniens de la Diaspora mondiale seraient environ 2 millions. L'incertitude est ici la règle, car on est confronté à un problème de démographie sans statistiques et la diversité des citoyennetés qui masquent l'origine arménienne rend le comptage presque impossible.

Nation dispersée, les Arméniens ont un long passé commun, une langue et une religion communes. Ils ont aussi une origine commune.

* Anaïde Ter-Minassian est professeur d'histoire contemporaine à l'université, Paris I.

1. Les statistiques n'existent et ne sont fiables que pour le seul cas de l'U.R.S.S.

Les Arméniens sont en effet originaires de l'Arménie, qu'il faut définir non comme un état – car il y a eu en vingt-cinq siècles des états arméniens successifs dont les frontières n'ont pas coïncidé – mais comme une *région géographique*, le *Plateau arménien*, couronné par le mont Ararat et situé dans la partie orientale de l'Asie mineure.

Les Arméniens – y compris les Arméniens de France – savent qu'ils ont une patrie (dans son sens étymologique de « terre des ancêtres »), *l'Arménie historique*. Mais le territoire de cette patrie d'origine est divisé. L'Arménie est partagée en 5 états : la Turquie, l'Iran et 3 républiques réputées souveraines – de l'Union Soviétique, l'Arménie, la Géorgie et l'Azerbaïdjan. L'Arménie soviétique avec ses 30.000 km², ne couvre, au nord-est, qu'une infime partie de l'Arménie historique. La concentration de 2.700.000 Arméniens sur ce territoire est un phénomène contemporain. Elle résulte d'une série de migrations commencées en 1829 ² (à partir de l'Iran et de l'Empire ottoman) et continuées jusqu'à nos jours (à partir de la Diaspora soviétique et de la Diaspora mondiale).

Dispersion de la nation et division de la « patrie » occupent une place importante dans l'imaginaire des Arméniens de France.

Le Génocide, acte de naissance de la Diaspora.

Il a toujours existé, depuis l'Antiquité, des « colonies » arméniennes de marchands, d'artisans et de soldats. Au cours d'une histoire presque aussi longue que celle du peuple juif, ces colonies se sont étirées de l'Europe à l'Extrême-Orient. Mais la Diaspora, elle, est un fait récent. Elle est directement issue du Génocide arménien de 1915. Perpétré dans l'Empire ottoman, prolongé jusqu'à l'époque kémaliste, le Génocide qui a peut-être fait disparaître la moitié de la nation, est vraiment « l'événement-matrice » de l'histoire contemporaine des Arméniens. Consécutive au Génocide, la dispersion des Arméniens a commencé en 1920 et s'est amplifiée en 1923, au lendemain du Traité de Lausanne. Celui-ci annule les promesses du traité de Sèvres (1920), qui autorisait la création d'un état arménien unifié englobant la République arménienne transcaucasienne et les provinces orientales de la Turquie (environ 200.000 km²) ³.

Le Génocide est bien l'acte de naissance de la communauté armé-

2. Cette date correspond à l'annexion de l'Arménie transcaucasienne par l'Empire russe.

3. Sur ces événements qui font intervenir le mouvement kémaliste, la révolution bolchévique et la diplomatie internationale, on peut consulter le chapitre 13 de *L'histoire des Arméniens*, Éd. Privat, 1982.

nienne de France. En 1918, il y a environ 4.000 Arméniens en France pour la plupart étudiants, intellectuels ou commerçants. Aujourd'hui, on estime à 250.000 ou 300.000 le nombre des Arméniens de France. Les entrées massives commencent en 1923 lorsque, après l'abandon de la Cilicie par les Français (1920) et la signature du Traité de Lausanne, disparaît l'espérance d'un foyer national en Turquie. 1923, c'est aussi la date à laquelle la S.D.N. prend des mesures en faveur des *apatrides arméniens* qui, à l'instar des réfugiés russes, se voient accorder le statut de « réfugiés arméniens ». Les entrées en France continuent durant les années 20, avec un maximum en 1926. La crise économique de 1929, qui s'installe et s'étend en France de 1931 à 1934, marque un arrêt des immigrations arméniennes supervisées par le B.I.T.⁴

L'immigration reprend après la Deuxième Guerre mondiale, dès le milieu des années 50. Elle n'a pas cessé jusqu'à aujourd'hui. Les dates d'entrée, le rythme de l'immigration et l'origine des nouveaux immigrants arméniens, traduisent fidèlement les crises traversées depuis un quart de siècle par les états du Proche-Orient où les réfugiés arméniens s'étaient dirigés en masse à partir de 1920. Les causes de déstabilisation de la Diaspora orientale arménienne sont la lutte israélo-palestinienne, l'avènement de régimes nationalistes « durs » en Égypte, Syrie, Irak, la crise chypriote, les avatars de la République turque, la guerre civile libanaise, la révolution iranienne, etc. Depuis vingt-cinq ans le flux migratoire (là aussi difficile à chiffrer) déverse dans le sens est-ouest, les Arméniens des communautés orientales dans les communautés occidentales, les principaux pays d'accueil étant la France, les États-Unis, le Canada et l'Australie.

De même que pour les juifs, les États-Unis sont devenus aujourd'hui, pour les Arméniens, le premier centre de la Diaspora, par le nombre (600.000 à 700.000 Arméniens), par la richesse et par le développement des institutions culturelles. Les Arméniens de France constituent donc une communauté relativement jeune (moins de 60 ans d'âge) et en pleine croissance démographique. L'incertitude sur leur nombre tient autant à l'absence de statistiques qu'à l'absence de critères objectifs permettant d'établir de telles statistiques. Au bout de deux ou trois générations, compte tenu du nombre important de mariages mixtes il est difficile de décider avec certitude qui est Arménien et qui ne l'est plus.

4. Pour ces questions voir A. Boudjikianian-Keuroghlian, *Les Arméniens dans la Région Rhône-Alpes*, Lyon, 1978.

Après la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement français pratique une politique de naturalisation massive des Arméniens. Les Arméniens sont donc, aujourd'hui, en majorité, des citoyens français. Seuls les derniers venus ont conservé leur citoyenneté d'origine, turque, libanaise, iranienne, etc., à moins qu'ils aient demandé et obtenu le statut de réfugié.

En soixante ans, la mentalité des Arméniens de France s'est modifiée. La première génération a été celle des réfugiés. Il s'agissait de véritables personnes déplacées (et non de migrants volontaires) contraintes à chercher refuge et travail dans tel ou tel pays d'accueil. Il leur fallait tout apprendre : la langue, les règles de vie, et celles du travail, dans une société européenne moderne. Beaucoup ont vécu écrasés et traumatisés par le souvenir du Génocide et des épreuves subies.

La deuxième génération change de statut juridique, s'intègre socialement et progresse dans la voie de l'acculturation.

La troisième génération, celle des moins de 30 ans, est à la fois plus acculturée et plus vindicative lorsqu'elle n'est pas assimilée.

Les Arméniens de France : une minorité extra-territoriale.

Le terme de « minorité » convient parfaitement pour décrire une communauté qui représente tout au plus 0,5 % de la population française. Cette minorité est extra-territoriale puisque, historiquement, les Arméniens n'ont pas de terroir en France. Toutefois, comme les autres minorités extra-territoriales, les Arméniens se sont à la fois dispersés en France et concentrés dans une région, une ville ou un quartier. Marseille, le sillon rhodanien et la région parisienne ont attiré, grâce à des offres d'emploi industriel, les réfugiés de la première génération, devenue ainsi ouvriers. Apparues dans les années 20, les communautés arméniennes se sont stabilisées dans les années 30 et 40. Aujourd'hui on peut esquisser une géographie des communautés arméniennes en France. Quelques quartiers de Marseille (Beaumont, Saint-Julien), Valence, Romans, Lyon et sa région avec en particulier Décines. Paris et la région parisienne ont fixé quelque 100.000 Arméniens. La présence d'une population arménienne, dont les traits sont restés originaux, est nettement attestée dans quelques banlieues, à Alfortville, à Issy-les-Moulineaux, à Arnouville-les-Gonesses, etc. Elle est plus discrète à Bagneux, à Cachan ou à Chaville.

En soixante ans, les Arméniens se sont parfaitement intégrés économiquement et socialement à la société française. Mais cette intégration

s'est faite au prix d'une véritable mutation sociale. A 80 % paysans dans l'Empire ottoman et dans l'Empire russe, les Arméniens se sont totalement urbanisés et fondus dans les couches urbaines de la société française⁵. A la phase de prolétarianisation a succédé une phase d'ascension sociale marquée par l'entrée dans les classes moyennes. Aujourd'hui, les Arméniens sont ouvriers, employés, fonctionnaires, mais surtout artisans et commerçants. Ils ont fait ces vingt dernières années une entrée remarquable dans les professions libérales.

L'identité.

Malgré leur enracinement en France, malgré leur faiblesse numérique et leur dispersion, malgré leur intégration économique et sociale, les Arméniens de France ont conservé une *forte ou une assez forte identité*. Ce sentiment d'identité, vérifiable jusque dans la lointaine Arménie soviétique, est un sentiment *d'identité nationale*.

Lorsque l'on interroge un Arménien d'Alfortville ou de Décines, s'il se dit Arménien, il se définit comme un élément du peuple arménien, un membre de la nation arménienne. Je ne chercherai pas à préciser ce qu'il faut entendre par identité nationale. Toute définition ne pourrait être que restrictive ou déboucher indéfiniment sur des nouvelles définitions. Je me contenterai d'affirmer : sont Arméniens tous ceux qui se savent ou se « sentent » Arméniens. Cela signifie qu'il existe des façons fort différentes d'être arméniens en France. Mais derrière les différences, apparaissent des points communs.

L'identité nationale est d'abord *nostalgie des origines*. Vague recherche du Temps Perdu, elle s'accompagne de la conscience d'appartenir à une communauté éclatée, à une Diaspora centrifuge.

L'identité nationale est aussi *lucidité d'exister*. Tout organisme vivant, toute communauté humaine cherche à lutter contre sa disparition. Comme les juifs, les Arméniens puisent dans leur longue histoire et dans leur étonnante longévité la *volonté de durer*. C'est là l'obsession des Arméniens de France. Durer? Mais comment durer? A quels moyens recourir? Comment assurer la relève des générations? Quelle forme donner à cette survivance?

Le sentiment d'identité arménienne s'acquiert généralement (on est tenté d'écrire *naturellement*, dans la famille. Depuis des siècles, élargie

5. Le même phénomène s'est produit au Proche-Orient et aux États-Unis.

ou restreinte, la famille est le fondement de la société arménienne. Ses liens et ses fidélités restent puissants, malgré la dispersion qui est d'abord la dispersion des familles. C'est à travers la famille dont le réseau peut couvrir l'étendue de la Diaspora, c'est à travers les contacts désormais multipliés avec les parents d'Arménie soviétique, du Liban ou des États-Unis, que l'on fait concrètement l'expérience de la séparation et de l'identité. C'est au sein de la famille, au contact des générations, que s'est accomplie en France les transmissions des symboles culturels : langue, religion, code moral, mémoire historique, habitudes culinaires, sociabilité, chants, danses, traditions communautaires.

Mais aujourd'hui ce que l'on appelle en France la « culture arménienne », n'est qu'une culture fragmentaire et résiduelle. Il n'est plus possible d'identifier un Arménien de France, grâce aux seuls indicateurs culturels objectifs : arménophonie, pratique religieuse, endogamie, respect des traditions, etc. La culture arménienne *n'est plus un savoir*, mais elle *reste une sensibilité et donc un système de communication*.

Ce qui a résisté le mieux à l'épreuve du temps, à l'érosion de la vie française moderne, ce sont les habitudes culinaires (« la cuisine de sa mère c'est ce que l'on oublie en dernier »), les repas festifs, un folklore réinventé. Comme chez les Basques et les Occitans, l'attrait des jeunes pour la musique a coïncidé, depuis dix ans, avec la poussée du sentiment national et de l'ethnicité. L'éclosion de « groupes » ou l'apparition de vocations solitaires s'est accompagnée du retour à la musique traditionnelle, et à la pratique des instruments de musique traditionnels (pipeau, tambourin, thar, kanon, kamantcha, etc.). Entre la recherche des formes mélodiques anciennes et les exigences des « show-business », les créations sont rarement originales. Mais elles ont une charge émotive réelle, elles plaisent au public arménien et elles véhiculent la nostalgie collective.

Bien entendu, on trouve aussi en France une minorité d'intellectuels ou d'autodidactes qui parlent la langue arménienne, l'écrivent, la font vivre, ont une connaissance savante de la culture arménienne. Combattants d'arrière-garde, quelques écrivains (poètes, prosateurs, essayistes) *témoignent*, font un travail sur la langue, écrivent, publient bien que leurs lecteurs potentiels diminuent chaque jour : comme la langue, la littérature arménienne tend à perdre, en France, sa fonction de communication.

Le sentiment d'identité couvre, en profondeur, un sentiment de *frustration collective* dont les causes sont multiples.

La perte linguistique de la deuxième et de la troisième génération

débouche sur l'angoisse de l'assimilation et de la disparition. La « réarménisation récente de la communauté arménienne de France, grâce aux immigrants originaires du Proche-Orient, ne compense pas le nombre croissant des mariages mixtes et des métissages successifs. Même bénies à l'Église arménienne, ces unions sont vécues de façon dramatique par les familles et sont ressenties par la collectivité comme une perte de « substance ».

Un enseignement privé, fonctionnant le mercredi et le dimanche, en dehors des heures de scolarisation, touche un petit nombre d'enfants. Peu efficace, il ne suffit pas à sauvegarder la langue arménienne lorsque sa maîtrise n'a pas été probablement acquise au sein de la famille.

L'angoisse de la disparition du groupe – comme ethnie et comme support d'une civilisation – conduit à rejeter la vie en Diaspora. Comme l'a analysé Richard Marienstras dans son très beau livre *Être un peuple en diaspora* ⁶, à propos des juifs sionistes, nombreux sont les Arméniens qui ressentent ou décrivent la Diaspora comme un lieu de passage obligé mais qui doit être le plus court possible, car la Diaspora est un lieu de mort.

Elle conduit aussi à investir chaque membre de la communauté du sentiment de sa responsabilité vis-à-vis de l'avenir du groupe tout entier. Elle engendre un sentiment de culpabilité, constamment entretenu par la collectivité. On peut trouver la preuve de ces sentiments confus dans l'attitude de jeunes « métis » qui réclament aujourd'hui avec force, quand ce n'est pas avec violence, leur héritage arménien.

Enfin la cause la plus grave du sentiment de frustration des Arméniens, de tous les Arméniens, qu'ils vivent ou non en France, c'est le Génocide de 1915.

En effet ce Génocide est un *Génocide non reconnu*. Il n'a été reconnu ni par le Gouvernement ottoman, ni par le gouvernement kémaliste, ni par aucun des Gouvernements de l'état turc moderne. Il n'a pas été non plus reconnu par les instances internationales bien que, dans les années 20, la S.D.N. se soit sérieusement préoccupée du sort des réfugiés arméniens. La mention de l'existence d'un Génocide arménien a été retirée, malgré des discussions houleuses au sein de la Sous-Commission des Droits de l'Homme à l'O.N.U., du fameux « Article 30 », à propos duquel les Arméniens se battent en vain depuis dix ans. Lorsque *Le Monde* publie une allusion au génocide arménien, il fait précéder et suivre le mot

6. Paris, 1975.

Génocide de guillemets dubitatifs, le Département d'État américain parle « d'un soit-disant Génocide arménien », etc.⁷

Imaginons ce que seraient la psychologie et les réactions des juifs de France, s'il n'y avait pas eu Nuremberg et si le Génocide juif n'avait pas été reconnu et surtout condamné. Même les Arméniens qui, depuis trente ou quarante ans, ont essayé d'oublier, de « liquider » le passé, de vivre « normalement », sont aujourd'hui rattrapés par ce problème du Génocide non reconnu, se voient réclamer des comptes par leurs enfants. La reconnaissance du Génocide est devenue une hantise collective.

Dans ce domaine il existe chez les Arméniens ce que j'oserais appeler un syndrome juif. Ils admirent la capacité montrée par le peuple juif à faire reconnaître et à défendre ses droits. Cette admiration s'est traduite ces dernières années par des emprunts, un peu forcés, de concepts, de vocabulaire ou de comportement : « holocauste », « révisionnisme » historique, « lobby » arménien⁸... Les échecs rencontrés jusqu'ici expliquent l'amertume et la révolte des Arméniens dont beaucoup voient dans le terrorisme l'unique recours pour se faire entendre.

Le sentiment d'appartenance.

C'est par un acte d'adhésion volontaire des individus que le sentiment d'identité devient un sentiment d'appartenance.

Toutes les formes et tous les niveaux d'appartenance s'observent chez les Arméniens de France. Ils vont de la pratique d'une double culture, ils vont du militantisme à la participation annuelle à des fêtes ou à des cérémonies périodiques. Les commémorations, en particulier celles du Génocide tous les 24 avril, sont un élément important de la vie sociale arménienne, que toutes les organisations cherchent à capter à leur profit. Les attentats terroristes arméniens en France ont joué, et jouent encore le rôle de révélateur du sentiment d'appartenance, en touchant grâce aux médias des individus isolés ou détachés de la communauté.

C'est le sentiment d'appartenance qui détermine l'engagement dans

7. Nous n'évoquerons pas ici les raisons politiques de cette attitude : conséquences d'une telle reconnaissance, rôle de la Turquie dans l'O.T.A.N., etc.

8. Notons aux États-Unis la publication par R. Hovannisian du *The armenian holocaust*, Cambridge, Mass. 1978, les tentatives des Arméniens des É.-U. d'être représentés à la Commission de l'holocauste, etc. Une dizaine d'universitaires arméniens ont participé du 20 au 24 juin 1982 à la Conférence internationale sur l'holocauste et le génocide organisée par l'université de Tel Aviv.

des organisations arméniennes, le militantisme sous sa forme politique et ou culturelle. Les statistiques concernant les adhérents des organisations arméniennes sont encore plus incertaines, quand elles ne sont pas inexistantes, que celles concernant la population arménienne de France.

On peut cependant affirmer que comparée aux communautés du Liban ou des États-Unis, la communauté arménienne de France est atteinte d'une maladie de langueur⁹.

La centralisation administrative, le fonctionnement du melting-pot français dont le moyen d'action le plus efficace a été et reste l'école française, sont des obstacles auxquels se sont heurtées toutes les minorités, y compris la minorité arménienne. Il a fallu de longues années pour reconnaître ces obstacles et ébaucher des solutions.

Depuis soixante ans, en relation avec les autres communautés de la Diaspora ou indépendamment d'elles, les Arméniens de France se sont donné des moyens et des techniques de survie que concrétisent quelques institutions :

a) *L'Église apostolique arménienne.*

Coexistante à la nation, église autocéphale et nationale depuis le milieu du v^e siècle, l'Église arménienne n'a pas seulement créé la culture savante (alphabet, langue liturgique, littérature, arts) et géré la vie spirituelle, mais pendant les longs siècles de disparition de l'état arménien elle a été la garante de l'unité et de l'originalité de la nation¹⁰.

Depuis le xix^e siècle, l'Église catholique et les Églises évangéliques ont fait des adeptes parmi les Arméniens¹¹. Leur force et leur influence aujourd'hui, viennent de leur degré de « nationalisation » : elles jouent aujourd'hui un rôle important dans la défense et la diffusion de la langue et de la culture arméniennes en Diaspora.

b) *Les écoles.*

L'enseignement de la langue, considérée comme le principal support de la culture arménienne, est la principale préoccupation des responsables laïcs ou religieux.

La situation de l'école arménienne en France est particulièrement difficile et le bilan, plutôt misérable. 5 écoles à plein temps, dont 3 écoles

9. Mais on constate depuis 1980 les signes avant-coureurs d'une « renaissance ».

10. Voir A. Ter-Minassian, *Nation et Religion*, Venise, 1980.

11. Au total 12 à 13 % de fidèles.

maternelles et primaires et 2 collèges d'enseignement secondaire qui ne totalisent pas ensemble plus de 300 élèves. Une vingtaine d'écoles du mercredi et du dimanche animées souvent par des bénévoles ou des maîtres mal payés et démunis de matériel pédagogique, sont fréquentées irrégulièrement par un nombre fluctuant d'élèves.

Au sommet, quelques oasis d'arménologie (I.N.A.L.C.O., E.H.S.S., Institut catholique, universités d'Aix-en-Provence et de Lyon) sont totalement coupées du contexte précédent.

La solution de l'enseignement de l'arménien passe soit par l'introduction de l'arménien comme langue vivante à option (au même titre que l'anglais ou l'allemand) dans l'école publique, soit par la subvention d'écoles libres « nationales ». Ainsi à Montréal, la petite communauté arménienne d'implantation récente (35.000 personnes) est mieux dotée sur le plan scolaire que la communauté de France, la législation du Québec faisant en effet obligation aux pouvoirs publics de financer toute école au prorata de sa population scolaire.

L'autofinancement qui est la règle actuelle des écoles et des institutions arméniennes en France butte sur les problèmes de la taxation bénévole, de la philanthropie et du pouvoir à l'intérieur de la communauté.

c) *Les Maisons de la Culture arménienne.*

Ces Maisons se sont récemment développées à Paris, Issy-les-Moulineaux, Alfortville, Décines, Marseille, etc. Autofinancées à leurs débuts, elles bénéficient de plus en plus des fonds publics. Elles ont un fort pouvoir d'attraction sur les jeunes.

d) *La presse.*

D'une presse, naguère nombreuse ¹², il ne subsiste plus qu'une demi-douzaine de périodiques où le français est devenu la langue dominante. Seul le quotidien *Haratch* (En avant), quotidien de langue arménienne, continue à Paris une existence qui a commencé en 1925.

e) *Les Associations.*

50 à 60 associations arméniennes compatriotiques culturelles, culturelles, sportives, philanthropiques, corporatistes, etc., regroupent des jeunes, des femmes, des hommes en fonction souvent, de critères sociaux ou politiques. La plus puissante est l'U.G.A.B. ¹³.

12. 117 périodiques arméniens ont été publiés en France de 1855 à 1939.

13. Union générale arménienne de bienfaisance regroupe des représentants de la riche bourgeoisie arménienne.

f) *Les partis politiques.*

Citoyens français, les Arméniens militent, surtout depuis vingt ans, dans les partis politiques français, mais – fait original – ils continuent aussi à militer dans les partis politiques « traditionnels » arméniens. Il existe trois partis politiques arméniens. Le parti S.D. hintchakian (fondé à Genève en 1887) la Fédération révolutionnaire arménienne ¹⁴ fondée à Tiflis (en 1890), le parti Ramgavar fondé en Égypte en 1920. Les deux premiers sont socialistes, le troisième est le parti de la bourgeoisie libérale. Le parti daschnak (F.R.A.) qui a exercé le pouvoir durant la courte période d'indépendance de la République d'Arménie (1918-1920), est le premier parti de la Diaspora. C'est le parti panarménien le mieux structuré de la Diaspora. Son programme demande la création d'une Arménie indépendante unifiée (Arménie soviétique et Arménie turque), démocratique et socialiste.

Le parti daschnak a été accepté au sein de la II^e Internationale en 1907. Après la Première Guerre mondiale, la II^e Internationale s'effondre au moment où commence la dispersion des Arméniens. Néanmoins entre les deux guerres, les daschnaks conservent un strapontin dans la II^e Internationale et continuent à participer à ses congrès. Ce n'est plus le cas aujourd'hui.

Dans la totalité des cas, associations et partis arméniens ne remettent pas en question l'ordre de la société française. Ils prétendent mettre en place des structures de défense de la minorité arménienne et préserver son avenir. Ils agissent comme des structures de sociabilité arménienne et jouent donc le rôle de facteurs d'intégration sociale.

La gestion de la culture arménienne, « culture arménienne du passé » reste leur grande affaire, y compris celle des partis politiques. Aujourd'hui, en France, le problème d'une culture arménienne diasporique est posée mais non résolue, au moment où l'expression française triomphe largement.

Le territoire.

Les Arméniens de France constituent une minorité extra-territoriale stabilisée quoique renouvelée par les migrations diasporiques. Tout laisse supposer qu'elle est bien ancrée dans l'Hexagone. La dernière vague de départs en 1946-1947 vers l'Arménie soviétique (10.000 rapatriés origi-

14. Daschnaktzoutioun ou parti daschnak ou F.R.A.

naires de France) a été largement compensée par le retour (depuis la fin des années 50) de la presque totalité de ceux qu'avait tenté l'aventure soviétique.

Malgré cet enracinement en France que confirme la multiplication des institutions arméniennes, le discours tenu sur la vie en Diaspora par l'Église, les associations, les partis politiques et les intellectuels arméniens, est à quelques exceptions près, un discours négatif. La Diaspora est décrite, est perçue comme un lieu de passage temporaire où il faut s'organiser pour survivre jusqu'au retour sur les terres ancestrales. Mais l'observation montre que ce discours est un discours idéologique démenti par le développement social des Arméniens. En France comme dans les autres communautés de la Diaspora les Arméniens se montrent réalistes, ambitieux, tenaces, capables de s'adapter rapidement aux conditions du marché. Leur mobilité sociale ascendante accélère et renforce leur intégration dans la société française. En cela ils rappellent les juifs. Comme eux d'ailleurs, dans le passé, dans l'Empire ottoman ou l'Empire russe, leur concentration dans certains secteurs de l'économie (le commerce, l'industrie à ses débuts) leur a valu d'être confondus avec le capitalisme et d'être l'objet de l'hostilité des populations avoisinantes.

Le discours négatif sur la Diaspora ne se comprend que si l'on connaît la place occupée par le « terroir ancestral », par la « patrie perdue » dans l'imaginaire arménien. Les Arméniens de France vivent un rapport compliqué au territoire, à un territoire situé ailleurs. D'une part les Arméniens ont leur Israël : C'est l'Arménie soviétique. Tous les discours autorisés présentent l'Arménie soviétique comme la mère-patrie de tous les Arméniens. Toutes les observations montrent qu'elle ne joue ce rôle pour les Arméniens de la Diaspora que le temps d'un voyage touristique. Aux problèmes existentiels habituels (vivre ici et se penser ailleurs, double fidélité à la France et à l'Arménie soviétique) que posent les rapports d'une diaspora et d'une métropole, s'ajoutent les problèmes que pose la réalité soviétique.

D'autre part, les Arméniens ont leur Palestine : c'est l'Arménie historique (Van, Erzeroum, etc.) située en Turquie. Ce territoire, d'où les Arméniens ont été chassés, est un territoire à découvrir, à libérer, à réoccuper. C'est lui qui doit être restitué aux Arméniens, une fois le Génocide reconnu.

C'est dans cette perspective que s'inscrit le terrorisme arménien apparu depuis 1975. Les deux principales organisations terroristes arméniennes ont à peu près le même programme : faire reconnaître le Génocide,

faire restituer aux Arméniens leurs terres ancestrales, ancrer la culture arménienne dans ce terroir, mais elles se différencient par leur tactique.

a) Le « Commando des Justiciers du Génocide arménien », dont les premières actions datent d'octobre 1975 a mené une série d'attentats strictement dirigés contre des diplomates ou des agents consulaires turcs en poste dans des capitales occidentales ¹⁵. Le choix des cibles est justifié par le fait qu'elles symbolisent l'état turc. Le choix des lieux (capitales européennes, villes des États-Unis, etc.) est justifié par le fait que les Justiciers veulent toucher l'opinion publique internationale, rappeler aux États occidentaux leurs promesses et leurs devoirs vis-à-vis des minorités, inciter les états-membres de l'O.T.A.N. à faire pression sur la Turquie. Ces dernières années, le parti daschnak a cautionné publiquement l'action des Justiciers.

b) L'A.S.A.L.A. (Armée secrète arménienne pour la libération de l'Arménie) est beaucoup mieux connue du grand public français. Apparue au printemps 1975, elle a changé à plusieurs reprises de tactique et de cibles : attentats personnalisés ou attentats aveugles dans des lieux publics, prises d'otages ¹⁶, attentat à l'aéroport d'Ankara, cibles turques ou cibles « impérialistes » (office de tourisme allemand, suisse, arabe, etc.). Elle entend mener la lutte dans le cadre plus général des luttes anti-impérialistes des peuples du Tiers-Monde. Jusqu'à l'occupation de Beyrouth par Israël, elle a été liée à l'aile gauche de l'O.L.P. et des organisations qui la soutenaient.

A ce jour, le résultat le plus clair de ces opérations a été de révéler, à l'opinion publique des pays où elles se sont déroulées l'existence d'une question arménienne. Sur le plan politique c'est un résultat limité même si l'on y ajoute quelques déclarations de ministres socialistes français (Hernu, Cheysson, Defferre, Franceschi, etc.) Mais ces opérations ont eu une autre conséquence : elles ont réveillé la communauté arménienne de France.

Depuis 1980, on assiste à une véritable réactivation culturelle de la communauté. Création de nouvelles associations, multiplication des actions culturelles vont de pair avec le développement de l'édition d'ouvrages (en français) sur les Arméniens, avec un intérêt croissant pour les nouveaux modes d'expression audio-visuelle (cinéma, télévision, radios

15. Et même en automne 1982 dans une petite ville bulgare, située de l'autre côté du rideau de fer.

16. Au consulat de Turquie à Paris en septembre 1981.

libres, documentation sonore, etc.) et avec une poussée du nationalisme culturel.

Le politique.

Quelle définition faut-il donner au politique? Est-ce l'exercice du pouvoir? Est-ce la lutte pour l'exercice du pouvoir? Est-ce l'organisation de l'autorité?

Par définition, une minorité, et de surcroît une minorité nationale éclatée, ne peut accéder à l'autonomie dans le domaine du politique. Inversement, elle ne peut être que l'objet de telle ou telle politique de la part des pouvoirs publics.

Le rapport que les Arméniens entretiennent avec le politique est un domaine mal connu. Il suggère quelques remarques :

a) Le politique semble être pour les Arméniens un domaine à part. Des siècles d'occupation, de « colonisation », le Génocide, l'échec de l'Arménie indépendante, la soviétisation, la dispersion, l'incapacité de faire reconnaître le Génocide, expliquent que leur culture politique soit une culture politique d'aliénation. Les Arméniens n'ont jamais fait aucun apprentissage civique collectif et longtemps, ils ont montré vis-à-vis des autorités une attitude de déférence et de sujétion, doublée de passivité et d'amertume. Lorsque, pour une raison ou pour une autre, la tension devient trop forte avec les autorités, ils recherchent la solution, non dans l'affrontement, mais dans l'émigration. Par exemple, en U.R.S.S., les Arméniens sont après les juifs le groupe national qui émigre le plus depuis vingt-cinq ans.

b) L'histoire des communautés arméniennes de la Diaspora depuis un demi-siècle, démontre le rôle primordial de la politique des pouvoirs publics des états d'accueil. La nature des systèmes politiques et économiques (dictature, démocratie socialiste ou libérale), l'organisation de ce système (centralisation, décentralisation, etc.) déterminent l'avenir des communautés qui, pour survivre, ont besoin du maximum de liberté ¹⁷.

En France la victoire socialiste du 10 mai a soulevé l'espoir que l'alliance de la démocratie et du socialisme débouchera sur la reconnaissance des cultures nationalitaires et le respect de la différence. Mais il

17. L'effondrement ou l'évolution différente des communautés arméniennes des Balkans, d'Égypte, d'Iran, de Syrie, du Liban, des États-Unis, etc., permettrait d'illustrer cette idée.

est peu probable que les Arméniens puissent trouver une solution à leurs problèmes culturels et scolaires dans le cadre de la régionalisation.

c) Les partis politiques traditionnels arméniens interviennent très peu dans la vie politique française, même si depuis plusieurs années la F.R.A. ne cache pas ses sympathies pour le P.S. leur champ d'action couvre, en principe, ce qu'il faudrait appeler, faute de mieux, les relations extérieures (faire reconnaître la question arménienne, faire reconnaître le Génocide). Il s'étend, en fait, à la sphère culturelle arménienne. La « lutte pour le pouvoir » à l'intérieur de la communauté prend la forme d'une compétition dont l'objet est le contrôle des assemblées paroissiales, de la presse, des associations, des Maisons de la Culture, des écoles, etc.

d) Il va de soi que l'on trouve chez les Arméniens de France, citoyens de la société majoritaire, toute la palette de la vie politique française, des communistes aux gaullistes, des socialistes aux giscardiens.

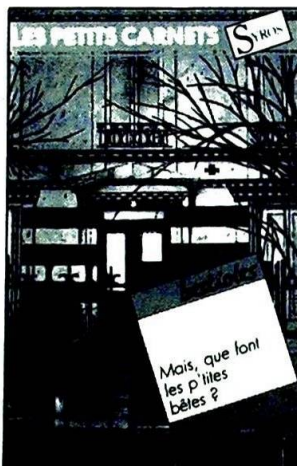
La nouveauté de ces derniers mois, c'est l'apparition d'un nombre non négligeable de candidats arméniens aux élections municipales. A Marseille, dans la région lyonnaise ou la région parisienne, sous des étiquettes diverses, ils cherchent à monnayer les voix des électeurs arméniens contre des avantages octroyés à la communauté. L'un d'entre eux serait l'introduction de l'arménien, comme langue vivante à option, dans les collèges et les lycées.

Depuis le 10 mai, les associations arméniennes dialoguent avec les municipalités socialistes, le ministère de la Culture, voire le ministère de l'Intérieur. Elles cherchent, et elles obtiennent assez souvent, des subventions. Il reste à savoir si, à long terme, substituer des subventions – ce qui suppose un certain contrôle de l'état – à un autofinancement insuffisant, sera bénéfique ou néfaste à la culture arménienne.

POUR LES ENFANTS

SYROS
Tél. 297 43 21 6, rue Montmartre 75001 PARIS

Les petits carnets



Les jours fériés

A. Boggio

P. Boucher

Chouette, aujourd'hui, on a des petites vacances : la raison de ces jours de repos, l'explication de leurs origines.

32 p. - 15 F

Les incommodités

D. Delboy

D. Braye

Faut-il rougir ou plutôt rire des manifestations parfois intempestives du corps ? L'explication de ces phénomènes naturels.

32 p. - 15 F

Bestioles

C. Ruffault

P. Hézard

Mais qui sont ces petites bêtes qui s'insinuent dans nos murs ou pillent nos provisions ? De belles illustrations pour ne plus avoir peur.

32 p. - 15 F

Vous trouverez ces ouvrages chez votre Libraire, ou à la Librairie Borromée, 9, rue Borromée 75015 Paris - 7 F de port en sus par ex. Chèque joint à la commande.

Les Tsiganes

par Patrick WILLIAMS

I

Lorsqu'on doit parler des Tsiganes, on se pose toujours la même question : que savent ceux qui sont en face de nous? Le plus souvent rien, sinon les mythes et les images que l'Occident s'est forgé : Tsigane le vagabond, parasite ou symbole de liberté; Tsigane la diseuse de bonne aventure, enjôleuse ou sorcière. Les œuvres de fiction, et bien souvent aussi celles qui se prétendent documentaires, répandent ces images. Il existe des ouvrages qui présentent les Tsiganes d'une autre manière, les médias ont parfois fait une information, et surtout chacun a eu l'occasion de croiser des Tsiganes; mais on ne retient que les mythes. C'est comme si la réalité des Tsiganes ne pouvait s'inscrire dans la conscience ou le savoir de l'Occident. Le réel est expulsé, on ne reconnaît que les Tsiganes qu'on a inventés. Voilà pourtant plus de cinq siècles qu'ils sont présents en Europe. Bien qu'il ne soit pas possible de les compter, on parle de 10 à 20 millions de Tsiganes dans le monde, et on dit que pour la France, 250.000 n'est pas un chiffre exagéré. Mais peut-être que ce défaut d'inscription tient au caractère même des Tsiganes : peuple sans territoire, sans origine, sans monuments et sans écriture.

Ceux que nous appelons aujourd'hui Tsiganes viennent de populations probablement nomades qui séjournaient dans le nord-ouest de l'Inde; ils ont quitté cette région vers le ^xe siècle de notre ère. Les invasions musulmanes ont provoqué de nombreux mouvements de populations dans cette contrée à cette époque; aucune théorie n'explique pourquoi certains ont comme indéfiniment poussé leur route vers l'ouest. Les Tsiganes ont fait le tour de la planète, on les trouve sur les cinq continents. L'état actuel des recherches ne permet pas de dire si au départ il s'agissait d'un

ensemble homogène. Chaque étude un peu approfondie sur un groupe nomade de l'Inde, du Pakistan ou de l'Afghanistan dans lequel on est tenté de voir les parents orientaux des Tsiganes conclut qu'entre ces cousins-là, le décalage est vraiment très grand. Pour rendre compte de ce que sont les Tsiganes, la considération du départ importe plus que celle de l'origine.

La migration est probablement commune, pour ceux qui entreront en contact avec l'Occident, jusqu'au ^{xiv}^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à leur séjour dans des régions où s'exerçait alors l'influence grecque (une partie de l'Asie mineure et la Grèce elle-même). Puis c'est la dispersion et l'oubli. L'oubli : lorsqu'à la fin du ^{xviii}^e siècle, des savants, grâce à l'étude linguistique, découvrent l'origine indienne des « Bohémiens d'Europe », ceux-ci n'ont plus connaissance de cette origine. Aujourd'hui les Tsiganes qui évoquent leur provenance indienne l'ont apprise des non-Tsiganes. Ainsi, « peuple sans territoire », les Tsiganes le sont doublement parce que dispersés, ils se trouvent toujours contenus dans le terroir d'un autre, et parce que, ayant oublié leur origine, ils ne peuvent se retrouver dans le souvenir d'une terre où ils auraient le sentiment que demeure leur authenticité, ni dans l'espoir d'un retour, même mythique, qui serait comme la reconquête d'une plénitude. Il n'y a de Tsiganes que séparés.

Dès le début du ^{xvi}^e siècle, toute l'Europe a vu des Tsiganes. Le morcellement s'accroît. Dans chaque région l'influence du milieu se marque profondément sur les Tsiganes. Il est certain que des éléments européens se mêlent aux groupes d'origine indienne; il est certain aussi qu'à chaque génération des individus et des familles disparaissent dans les sociétés qui environnent. Se produit alors, suivant les régions fréquentées – la durée des séjours dans ces régions, suivant les cultures et les populations rencontrées – l'attitude de ces populations, le processus de différenciation de ce qu'on appelle les « groupes tsiganes », qui est proprement le processus de formation de l'identité tsigane. Ainsi la trace que laissent en eux les sociétés non tsiganes constitue les Tsiganes. Déracinement commun et cheminements multiples : l'identité tsigane aujourd'hui est non l'aboutissement de ce processus, mais un moment de ce processus; les Tsiganes restent liés, sans encore jamais avoir pu agir sur elle, à l'histoire des peuples qu'ils rencontrent. Identité plurielle, identité toujours menacée de se désintégrer et toujours en train de s'édifier, identité dont n'ont pas la maîtrise ceux qui la portent : les Tsiganes doivent toujours composer avec ce que les sociétés non tsiganes leur

proposent ou leur imposent; les situations historiques qu'ils ont dû affronter sont extrêmement diverses.

Les Tsiganes n'ont pas de centre. Il n'existe chez eux aucune instance (un livre, un corps de prêtres ou de scribes, une autorité partageant le bien et le mal, un patrimoine institué en mémoire historique...) qui pourrait incarner l'immuable, qui réglerait en toutes circonstances les conduites et les opinions, qui dirait qui l'on est et assurerait la fidélité à son authenticité. Ils n'ont pas non plus de limites. A partir de quelle frontière en retournant vers l'Inde peut-on décider que ceux-là sont Tsiganes et ceux-là ne le sont pas? et dans nos sociétés, à partir de quel degré de ressemblance ou de différence peut-on dire que telle ou telle famille ou tel individu est encore Tsigane ou ne l'est plus? L'affirmation de l'identité n'est rien d'autre que la seule capacité d'établir et de maintenir une existence différente, ou qui donne le sentiment de la différence, dans un milieu où l'on est dominé. L'extérieur n'est pas interpellé, son refus tient lieu de reconnaissance.

La vie communautaire joue alors un rôle déterminant puisque seule l'approbation mutuelle que se donnent les membres d'une communauté en constatant qu'ils accomplissent les mêmes gestes et qu'ils partagent les mêmes valeurs (que, par exemple, ils parlent la même langue) garantit le sentiment d'authenticité. Toute rencontre entre Tsiganes est pour eux une occasion de renforcer leur sentiment d'identité. La multiplication de ces rencontres est ce qui fonde les communautés. Aucun critère unique (le territoire, la religion, etc.) n'assure leur pérennité. Cependant ces communautés construisent l'image de leur stabilité. L'endogamie en est la base. C'est une endogamie dont la rigueur existe plus dans la représentation que dans les faits: il y a des mariages entre communautés différentes, entre groupes différents, il y a des mariages, plus rares, avec des non-Tsiganes; mais à chaque fois il faut choisir: l'intégration ou la disparition, assumer les liens qui partageraient entre deux communautés est rare. L'attachement à un territoire, contrairement à ce qu'on pourrait penser, est recherché aussi comme facteur de stabilité. Les Tsiganes eux-mêmes parlent de « Rom de Serbie », de « Manouches d'Alsace », de « Gitanes catalans », de « Sinte piémontais », etc., mais à chaque fois les populations dites locales sont là pour rappeler que ce territoire est celui d'un autre. Il y a en France des familles tsiganes dont l'implantation dans une région est ancienne, plus certainement que celle de la famille du maire ou du conseiller municipal qui rédige un arrêté visant à les expulser parce qu'« ils ne sont pas d'ici ». L'attitude des populations

sédentaires à leur égard est ce qui ne change pas dans la vie des Tsiganes. Les mythes tsiganes placent à l'origine la confrontation, toujours inégale, entre ces deux mondes.

Les diverses communautés sont toutes unies par une même expérience. Les Tsiganes n'ont jamais connu une autre situation que celle de minorité et il n'y a pas de perspective qu'ils en connaissent un jour une autre (ce qui peut changer, c'est la situation faite aux minorités et aux Tsiganes en tant que minorité – mais cela est une autre question). « Expulsion » est le mot qui caractérise, à toutes les époques, l'attitude des autorités et des populations occidentales à leur égard. On les veut bien, mais ailleurs : qu'ils disparaissent en s'installant chez le voisin! Qu'ils disparaissent pour laisser place aux mythes de notre imagination! Qu'ils disparaissent en devenant comme tout le monde! Il y a quelque chose de lancinant dans la liste des édits, des arrêts, des règlements, des lois concernant les Tsiganes qui tous, siècle après siècle, règne après règne, pays par pays, veulent nier le fait d'évidence : la présence des Tsiganes au sein de l'Occident. Ne pas les voir. Refus d'inscription (mais pourquoi tant de textes pour dire ce refus?) qui cependant produit du Tsigane : un tel contact avec l'humanité environnante détermine une attitude unanime. La première chose qu'ont en commun les groupes tsiganes est peut-être la représentation qu'ils se font de celui qui n'est pas tsigane. Détermine aussi une position et des options dans le domaine économique : les métiers où la récupération, la réparation, le troc (aujourd'hui la vente d'objets artisanaux ou manufacturés) jouent un rôle important dominant.

Une négation si constante ne peut sans doute tenir qu'à des motifs profonds. Peut-être les trouverons-nous dans le processus même qui constitue l'identité tsigane. Faire le propre avec l'étranger. Pour ce qui est de la singularité d'un groupe ou d'une communauté tsigane aux yeux des autres Tsiganes, ce qui reste de l'Inde et ce qui vient des cultures côtoyées en chemin est équivalent; il n'y a ni originel ni emprunté, il n'y a que de l'original. L'influence germanique ne fait pas ressembler les Manouches aux Allemands, elle les fait Manouches parmi les Tsiganes; les souvenirs de la Russie si présents dans nombre de traits des Kalderash aujourd'hui ne les attachent pas à ce pays mais signalent leur particularité parmi les Rom. Il est important là que l'affirmation soit tournée vers l'intérieur. (Le stéréotype dit que les Tsiganes sont des voleurs.) Ce qui est le propre pour chaque Tsigane, c'est la combinaison qu'il fait de ces éléments de toutes origines; mais d'un point de vue non tsigane leur

personnalité peut n'être jamais qu'un mélange. (Quand l'Européen sédentaire accuse le Tsigane nomade d'être sale, ce qu'il lui reproche en fait, c'est de ne pas être propriétaire.) Voilà bien l'inadmissible : les Tsiganes existent (on les voit qui mangent, qui boivent, ils prennent de la place, ils ont plein d'enfants...), ils continuent à exister (on les chasse, ils reviennent), et ils n'ont rien de ce qui pour l'Occident paysan fait qu'on existe : les racines, la terre, le pays. Errants sans repères – ni centre ni limites –, les Tsiganes montrent que la vie peut se perpétuer sans jamais faire retour – aux sources, au foyer. (C'est bien connu, ils lisent l'avenir.)

Si, pour les outils, les Tsiganes se sont contentés de ceux des autres, il est bien sûr exagéré de considérer leur culture comme dénuée de tout processus d'extériorisation. Ils ont su créer des dialectes, des cérémonies, des fêtes, des musiques, des formes de littérature (chansons, proverbes et devinettes, contes, récits comiques ou épiques, chroniques, mythes)...; mais, il est vrai, rien qui soit noté. Et il est vrai aussi que dans chacun de ces domaines, la part tsigane intervient dans la composition, l'interprétation, la manière, plus que dans l'invention. D'abord, il y a l'attitude. Mais il s'agit bien d'une culture puisqu'elle permet aux gens de se reconnaître, de savoir qui ils sont au milieu de tous ceux, divers, qu'ils approchent et, plus fondamentalement, de savoir qu'ils sont quelque chose. Souvent la culture et l'identité des Tsiganes ont été niées : on a dit qu'il n'y avait là que bandes de brigands et de gueux; aujourd'hui certains voudraient les réduire à la « marginalité », la « déviance », l'« associabilité », ou le « handicap ». Selon la vulnérabilité aux épreuves qu'ont fait subir les sociétés non tsiganes, cette culture se perpétue avec plus ou moins de force. Présentant parfois l'apparence de la gloire : dans les communautés où s'est gardée la langue, où la prospérité est assurée grâce à des activités sur lesquelles l'extérieur n'a pas de prise, où l'on sait multiplier les occasions de se rassembler, lors de fêtes, de cérémonies, de conflits... Parfois celle du délabrement : pour des familles ou des individus, devenus dépendants et qui ne peuvent plus subsister, culturellement et économiquement, qu'en employant les gestes et les valeurs des sociétés non tsiganes, ou bien qui n'ont plus pour manifester leur différence que l'agressivité. L'isolement est souvent synonyme de perte d'identité, perte de cohérence (au sens propre : fin d'adhérer ensemble).

Mais aucun processus n'est irréversible; entre les communautés, les valeurs et les individus circulent. Certains qui ont perdu la langue et les gestes des Tsiganes, s'ils s'allient à ceux qui les ont maintenus, peuvent les retrouver. Il faudrait définir le nomadisme des Tsiganes non comme

un déplacement incessant mais comme une occasion de rencontres toujours renouvelées. Le nomadisme – dont les deux aspects : subi (l'expulsion) et revendiqué (la recherche de rencontres) sont liés – porte l'échange. Des communautés qui n'avaient presque rien en commun se rencontrent, se fréquentent puis se mélangent; des communautés anciennes se divisent, de nouvelles se forment. Parmi les Rom venus d'Europe orientale en Occident au début de ce siècle, certains se sont installés dans les grandes villes; il y a aujourd'hui des contacts entre Rom de Paris, de Stockholm, de Buenos Aires, de New York, de Barcelone...; certains se déplacent sur les routes, ils voient peu ceux des villes et ils sont devenus plus proches peut-être des autres Tsiganes nomades, occupants plus anciens de cette partie de l'Europe, qu'ils retrouvent régulièrement. Il y a bien une « société tsigane », mais elle ne peut être comprise dans un cadre clos, il faudrait la prendre comme une chaîne dont les différents maillons, même éloignés, sont liés et qui un jour, selon les combinaisons que des circonstances dont les Tsiganes n'ont pas toujours la maîtrise provoqueront, pourront être amenés à se croiser. C'est bien dans ce jeu imprévisible de relations plutôt qu'en référence à des absolus que se définit l'identité tsigane.

II

Ces caractères généraux que je viens d'évoquer rapidement décrivent la manière dont le plus grand nombre des Tsiganes, encore aujourd'hui, organise sa vie. Cependant certains processus de transformations apparaissent qu'il me semble intéressant de mentionner à titre d'exemples, en rapport avec la discussion sur les thèmes de la culture, de la situation de minorité et de la politique.

Je retiendrai deux phénomènes :

1) La transformation du rapport traditionnel entre Tsiganes et non-Tsiganes, conséquence d'un accroissement de la proportion des Tsiganes dans une population globale.

Il est évident qu'un changement dans le mode d'affirmation tsigane et un changement dans le rapport entre sociétés tsiganes et sociétés non tsiganes ne peuvent qu'être des phénomènes concomitants. Cette évolution touche des Tsiganes implantés depuis longtemps en grand nombre dans une même région. C'est le cas en Yougoslavie, notamment en Serbie, en Bosnie et en Macédoine. Peu à peu certains Tsiganes ont été amenés à

occuper des emplois (ouvriers, employés...), et, pour quelques-uns, à prendre en charge des postes (fonctionnaires, administrateurs...) qui les ont fait passer – si l'on considère le rapport traditionnel entre Tsiganes et non-Tsiganes – du côté non tsigane. L'activité et le mode de vie ne manifestant plus la différence, une revendication pour la reconnaissance de la particularité ethnique est apparue, tournée vers la société non tsigane, et avant tout vers les pouvoirs publics. Il s'agit bien là d'un renversement du sens de l'affirmation tsigane : de l'intérieur vers l'extérieur. Cette revendication a abouti à quelques résultats, notamment dans le domaine culturel : des journaux et des revues en langue tsigane paraissent, il y a des émissions de télévision, la question de la présence de la langue tsigane dans l'enseignement est débattue...

Il est possible que la Yougoslavie soit une exception. Dans d'autres pays, des Tsiganes ont été amenés, au moins par les activités qu'ils exercent, à « passer » du côté non tsigane; mais on n'entend pas parler d'une telle revendication. Est-ce parce qu'elle ne s'exprime pas ou parce qu'on ne lui répond pas? La Yougoslavie, fédération de six Républiques, est un État où la reconnaissance officielle des particularités culturelles se fait depuis longtemps. Précisément, il semble que le droit à l'existence culturelle, et seulement culturelle, n'ait pas semblé suffisant aux Tsiganes yougoslaves militants. S'appuyant sur la notion de « nationalité sans territoire », ils ont revendiqué, auprès des autorités centrales, le statut de minorité nationale. On peut s'interroger en effet quant à la maîtrise d'une communauté sur sa situation, y compris sa situation culturelle, si les droits qu'on lui accorde se limitent à ce domaine et si rien n'est fait pour favoriser sa prise de responsabilité économique et politique.

2) L'apparition d'organisations pan-tsiganes. Organisations « pan-tsiganes », parce que leur action veut se situer au-delà des limites des groupes et des communautés traditionnelles, au-delà aussi des frontières des États. Par leur voix aussi, l'affirmation tsigane se tourne vers l'extérieur.

La création de ces organisations se fonde sur le postulat de l'unité des Tsiganes du monde entier. Leurs initiateurs portent un regard global sur la société tsigane – regard que n'ont pas ceux qui appartiennent à des communautés; ils sont en effet le plus souvent extérieurs à ces communautés, Tsiganes isolés après la disparition de leurs parents dans les camps nazis, Tsiganes ayant reçu une éducation scolaire ou universitaire inhabituelle, ou même non-Tsiganes pour quelques-uns. La première démarche de ces organisations a été de chercher à inscrire le

génocide à la fois dans la conscience de l'Occident et dans la mémoire des Tsiganes – l'un ne pouvant aller sans l'autre. Faire du génocide cet événement fondateur qu'il n'a pas été pour les Tsiganes, l'événement qui depuis toujours, peut-être, leur a manqué.

Il convient de s'arrêter sur cette question : pourquoi le génocide n'a-t-il pas été un événement fondateur pour les Tsiganes? Aucun doute, avant et après, rien n'a changé pour eux. Dans les derniers mois de la guerre, alors qu'on découvrait les camps d'extermination, il y a eu des assassinats gratuits de familles tsiganes commis par des résistants – en France, par exemple, dans le Massif central. (Et si je cite la France, ce n'est pas pour en faire une cible privilégiée; mais ces cas-là me viennent immédiatement à l'esprit. La France n'est certainement pas une exception.) Revenus de déportation, beaucoup se sont retrouvés, comme avant, comme toujours, expulsés, rejetés... Comment l'Occident aurait-il pu retenir la mort des Tsiganes alors que depuis toujours il s'emploie à les faire passer? Ce vide – ce refus? – dans la mémoire non tsigane a privé les Tsiganes d'un miroir qui partout leur aurait renvoyé une image unique, un centre enfin. Le morcellement recomposé (recherché parfois : avant de tuer les nazis avaient rassemblé), la diversité reconstituée, la monotonie des difficultés rencontrées avant et après la guerre – et l'urgence permanente de ces difficultés – n'ont rendu possible aucune réaction unanime. Les responsables des organisations pan-tsiganes ont tenté de jouer le scénario d'une reconnaissance du génocide tel qu'il aurait pu se dérouler : une intelligentsia tsigane militante impose la reconnaissance officielle par les non-Tsiganes et cette publication fait en retour prendre conscience à tous les Tsiganes de l'identité de leur destin. Cette action n'a pas été totalement vaine – et il faut ici nuancer ma présentation : la mort de milliers de Tsiganes dans les camps nazis n'est plus totalement ignorée. Mais est-ce que cela change quelque chose au sort que l'on fait au « bohémien », au « romanichel », au « gitan » que l'on croise tous les jours? En Allemagne, où il a fallu lutter pour imposer la conscience du génocide des Tsiganes, un service de police, « spécialisé » dans les Tsiganes, utilise un fichier inauguré durant la période nazie...

C'est auprès d'organismes internationaux, tels l'O.N.U. ou le Conseil de l'Europe, que les organisations pan-tsiganes obtiennent la meilleure audience. Mais ce sont les États et les pouvoirs locaux qui interviennent quotidiennement dans la vie des Tsiganes. Aussi est-il difficile d'évaluer l'action de ces organisations lorsque dans un deuxième temps, elles cherchent à prendre en charge des revendications liées aux difficultés

que rencontre de plus en plus le maintien d'une différence avec les moyens traditionnels. En France, les problèmes du stationnement des caravanes, de la scolarisation, de la réglementation des activités de vente au porte à porte, du statut (citoyens français, ceux qui ne peuvent justifier d'un domicile fixe n'ont pas droit aux papiers d'identité de tout le monde, mais se voient pourvus d'un « titre » ou d'un « carnet » de circulation, qui obligent à certaines contraintes, tel un visa régulier auprès des autorités) se posent avec le plus d'acuité. Ces problèmes, on le voit, sont d'ordre politique, ils concernent la place des Tsiganes dans l'organisation de la cité, ils ont aussi une dimension économique et une dimension culturelle.

La situation française me semble intéressante parce qu'elle permet des réflexions qui peuvent être étendues plus largement. Il semble que pour obtenir des chances de faire valoir leurs droits dans le domaine politique, les Tsiganes doivent préalablement mettre en avant le culturel (dans la revendication, ces deux domaines ne sont pas séparés). Il faut montrer à l'extérieur, aux non-Tsiganes en général et aux autorités de tous ordres en particulier, que les Tsiganes existent bien. Et aux yeux de l'Occident sédentaire, on n'existe que si l'on produit des œuvres. Alors, à défaut de produire leurs œuvres, les Tsiganes doivent se produire. Il est question de spectacles, d'expositions, de conférences... (et sans doute les sollicitations de plus en plus nombreuses dont des gens comme moi sont l'objet pour assurer des « informations » entrent-elles dans ce processus).

En France, les organisations interviennent dans le rapport entre Tsiganes et pouvoirs publics. Elles n'ont pas d'influence dans la vie interne des communautés. Au sein des communautés, on observe des hésitations devant leur action : faut-il les soutenir et garantir ainsi leur représentativité ? Le poids de ces organisations dépend de la prise en considération des pouvoirs publics. Que les autorités de l'État en fassent un interlocuteur et leur fournissent des moyens d'action, les chefs de famille qui jouent un rôle au sein des communautés les rejoindront car ils sauront que c'est là qu'il se passe quelque chose les concernant. Tout récemment, ce type d'évolution semble se dessiner en France. On peut y voir un paradoxe : il faut passer par l'exhibition (c'est-à-dire, une affirmation vers l'extérieur) pour trouver les moyens de résoudre les difficultés auxquelles se heurte la poursuite de l'affirmation traditionnelle (tournée vers l'intérieur). Il y a bien renversement de sens.

Il est possible alors de porter deux regards sur ce phénomène :

– il s'agit d'une promotion. Enfin la voix des Tsiganes retentit parmi

celle des autres peuples et elle est entendue. Après cinq siècles de présence, ils apparaissent. Et bientôt, dialoguant avec les pouvoirs, ils vont commencer à gouverner eux-mêmes leur destin;

– il s'agit d'une entreprise d'assignation. Les Tsiganes montrent qui ils sont et ils offrent ainsi une prise aux pouvoirs (certainement cette prise a manqué : depuis cinq siècles qu'on cherche à les faire disparaître, ils demeurent). Unis enfin et connus, ils cessent d'être cette population insaisissable parce que dispersée et ignorée. Les non-Tsiganes peuvent alors espérer conduire en douceur, et sans mauvaise conscience, la vie des Tsiganes; faire d'eux ce qu'ils décident. La promotion ne serait alors qu'une voie pour la normalisation.

Occitanie?

par Philippe MARTEL

« L'Occitanie n'existe pas », écrivait en 1975 H.-I. Marrou¹, que sa longue fréquentation des pères de l'Église avait accoutumé à écrire sur des choses à l'existence problématique. Eût-il écrit cela quinze ans plus tôt qu'on aurait presque pu lui donner raison, y compris parmi les quelques rares occitanistes du début des années 60.

A quoi bon, en effet, parler d'Occitanie dans cette France qui venait de s'engager dans sa seconde révolution industrielle, une révolution qui bouleversait encore davantage la vieille France rurale, dans ses paysages même, que la première révolution du début du XIX^e siècle. Souvenons-nous de ces années 60 : c'est le temps où l'exode rural s'accélère. Il avait fallu pas loin d'un siècle pour que la part du secteur primaire dans la population active passe de 50 % à 25 %. Il va suffire de vingt ans pour ramener ce pourcentage à 9 %. C'est tout un monde, toute une civilisation qui, entre remembrements et adaptation à l'agriculture de marché disparaît. Même si la paysannerie occitane a davantage résisté (13 % de paysans encore en Languedoc-Roussillon et Aquitaine, 20 % en Limousin), la vieille société rurale, celle qui avait si longtemps préservé l'usage de la langue occitane commence à s'effondrer. L'industrie n'est pas mieux lotie. La construction de l'Europe économique, en accentuant la concurrence inter-régionale, aboutit au naufrage des zones insuffisamment équipées, mal pourvues en capitaux, périphériques par rapport aux grands courants de la circulation économique. Ainsi, lorsqu'il s'avère que le charbon a perdu son rang de matière première énergétique, et qu'il faut de toute urgence se défaire des gisements secondaires les moins « rentables », c'est l'arrêt de mort du bassin de Decazeville. Et les Cévennes sont les prochaines sur la liste... On pourrait multiplier les exemples, avec toutes les entreprises sabordées parce que dans la nouvelle

1. « Il n'y a jamais eu d'Occitanie », *Esprit*, n° 1, janvier 1975, p. 99-104.

stratégie du capital-national et international, elles ont perdu toute raison d'être. Tandis que la « décentralisation industrielle », cette organisation charitable pour régions qui ont eu des malheurs, fait le bonheur des usines-pirates, provençales ou languedociennes uniquement le temps de bénéficier des primes, des exonérations fiscales et des bas salaires...

Le seul avenir que les augures entrevoient encore pour l'espace occitan, en ces années, est fait d'aménagements touristiques grandioses. On équippa les littoraux et les montagnes occitanes, puisque la seule chose rentable que le Sud ait encore à vendre, c'est son paysage et son climat.

Bien entendu, ce n'est pas sur place que se déroule ce type de débat sur ce qui est rentable et ce qui ne l'est pas, que se prennent les grandes décisions. L'espace occitan du ^{xx}e siècle est un espace dépendant, qui ne vit que par ses liens avec des centres de décisions extérieurs – qui ne sont d'ailleurs plus seulement parisiens. Les viticulteurs languedociens eux-mêmes, dont l'extrême gauche occitane va bientôt faire l'avant-garde révolutionnaire par excellence, ne vivent en fait que par le marché national français...

Politiquement, dans les années 60, on vit le triomphe du gaullisme. L'espace occitan vote contre, par attachement traditionnel à la gauche, peut-être aussi, inconsciemment, en signe de refus de ce régime qui gère les transformations économiques signalées plus haut. Le régime, bien entendu, réagit par la méfiance : c'est le temps où même les vieux notables locaux, enracinés depuis des générations dans leurs circonscriptions campagnardes, commencent à céder la place, çà et là, à des jeunes loups parachutés de Paris. Du même coup, les masques tombent et l'on ne croit plus vraiment que le député est là pour défendre sa circonscription et distribuer à ses ouailles les miettes recueillies dans quelque lointain ministère.

C'est enfin le temps où la francisation entamée depuis des siècles entre dans sa phase finale, l'action patiente des agents traditionnels de la propagation de la langue des Lumières-instituteurs et administrateurs étant relayée par les médias. La langue des rapports sociaux est désormais le français, et l'évolution économique ne peut qu'accentuer l'emprise de ce dernier. L'occitan recule. Il n'est plus, sauf exception, la langue que l'on apprend aux enfants, ce qui menace directement sa survie. Il n'est plus, non plus, la langue des foires et des marchés. On ne le parle plus guère que dans le cadre étroit de la famille ou des amis. La vie quotidienne elle-même s'uniformise, et dans son rythme, et dans ses gestes.

Oui, les années 60 semblent bien être celles de la mort de l'Occitanie, désintégrée par la brusque modernisation de l'ensemble français. Cette Occitanie dans laquelle Le Roy Ladurie voit (pour le Moyen Age) un grand vaisseau naviguant sans feux dans la tempête fait bel et bien figure, en ces années, de Radeau de la Méduse. C'est le temps où les quelques écrivains occitans qui demeurent essayent de s'habituer à l'idée qu'ils sont les derniers. Le temps du désespoir.

Et pourtant... C'est précisément le moment où va naître la revendication occitane contemporaine. La situation économique va susciter des analyses de plus en plus précises, débouchant sur des prises de position publiques et des mots d'ordre qui peu à peu vont rencontrer, dans la société occitane, un écho de plus en plus fort. C'est le moment où vont naître des partis politiques occitans – dans ce milieu occitaniste qui jusque-là n'avait guère connu que des cénacles de poètes. Bientôt l'audience du mouvement va s'élargir, lorsque après 1968 on commence à accepter l'idée que les groupes politiques traditionnels n'ont plus le monopole de la parole. Incontestablement l'extension de l'occitanisme, si elle commence avant 1968, va se trouver accélérée dans les années immédiatement postérieures. La culture d'oc elle-même sort de l'ombre, portée par des chanteurs, des hommes et des femmes de spectacle de type nouveau.

Cela dit, si on ne peut plus aujourd'hui dire que tout est irrémédiablement perdu, il s'en faut que tout soit gagné. La vague de 1968 est retombée, l'espoir d'un changement révolutionnaire de la société française a cédé la place à la confiance dans les vertus d'une coalition électorale se glissant en douceur dans les pantoufles des fondateurs de la V^e République. Certes, les occitanistes sont toujours là. On peut même les inviter – certains d'entre eux du moins, à des manifestations ou des colloques organisés par des partis « responsables ». Et il est notoire que c'est la C.G.T. Languedoc-Roussillon qui détient le plus beau stock de drapeaux occitans. Le mot d'ordre *volem viure e trabalhar al país*, convenablement traduit, a fait le tour de l'Hexagone. Les analyses socio-économiques moroses des occitanistes des années 60 sont devenues la vulgate des militants syndicaux entre Rhône et Garonne. En ce qui concerne la culture, le nombre des élèves qui – bravant de nombreux obstacles matériels dressés par l'Éducation nationale – entreprennent d'étudier l'occitan n'a cessé de croître depuis dix ans. Soit. Mais il s'en faut de beaucoup que la culture occitane soit hégémonique en pays d'oc. La lecture des catalogues des éditeurs régionaux montre à l'évidence que

c'est en français que l'on publie le plus. Ni par leur nombre, ni – malheureusement par la qualité de leur écriture ou de leur réflexion – à quelques honorables exceptions près – les créateurs occitans ne font figure d'avant-garde. Répétons-le, rien n'est gagné. Et il reste aux occitanistes à surmonter un certain nombre d'obstacles.

Certains sont d'ordre idéologique. Il est clair, ainsi, que le mouvement occitan, malgré la qualité des analyses qu'il a produites, ne maîtrise pas encore vraiment la compréhension de son espace de référence. L'Occitanie n'existe pas, dit Marrou. L'Occitanie n'a jamais existé, ajoute une foule d'historiens et d'intellectuels, une fois qu'ils ont fouillé le passé – car leur myopie de taupes bibliothécaires leur interdit de voir l'Occitanie où elle est, à savoir dans le présent. Cette affirmation péremptoire s'appuie pourtant sur un fond de vérité. L'espace occitan n'est pas une entité immédiatement identifiable sur une carte; ses frontières ne sont pas tranchées au couteau – par la nature ou par l'histoire. On sait où commence la Bretagne. Peu savent où commence le territoire occitan. Pour l'indigène, la réalité la plus immédiatement identifiable est le plus souvent le pays, parfois le département, bien plus rarement la province d'ancien régime : c'est dans ces ordres de grandeur que se situe l'espace concrètement vécu, pour l'occitan moyen. Quant à savoir que le Béarn est aussi occitan que la haute vallée du Pô, ou la banlieue de Clermont-Ferrand, c'est là, au fond, affaire d'intellectuel, sans beaucoup plus d'implications pratiques que savoir qu'on est à quatre années lumière de Proxima du Centaure.

Comment, au vrai, pourrait-il en être autrement, après des siècles de désintégration patiente des réseaux de solidarités interrégionales, humaines et économiques, au profit d'une réorientation Sud-Nord? Il reste des vestiges de ces solidarités transversales : dans la langue, comme dans les paysages ruraux ou les mentalités ou les pratiques sociales. Encore faut-il identifier avec certitudes ces vestiges – et ensuite, ne pas leur accorder plus d'importance qu'ils n'en ont, ne pas leur attribuer le caractère absolu de signes intangibles définissant l'« être » d'un « peuple ». Or l'attitude dominante des occitanistes a souvent été de poser en a priori l'absolu de la Terre d'Oc, définie uniquement sur la base du critère linguistique, et de faire ensuite astucieusement l'impasse sur les réalités concrètes, toutes faites de relativité. On dispose à l'heure actuelle de cartes d'une rare exactitude qui montrent à merveille où s'arrête l'ensemble linguistique occitan, et identifient infailliblement le lieu où passe la frontière. Il suffit ensuite de découper suivant le pointillé, et l'on peut

offrir au spectateur l'image fidèle d'une Occitanie entourée de la grisaille des territoires qui n'en sont pas – comme les cartes de France traditionnelles qui limitaient leur attention au territoire national, laissant dans l'obscurité et le flou du bord de la carte des réalités aussi peu pertinentes que Tournai, Turin, Bâle, Genève et Barcelone. Combien en avons-nous vu, de ces cartes magiques, où la distance entre Bordeaux et Nice est noyée dans la couleur uniforme qui recouvre les trente et un départements divers et variés dont la somme devient cette unité abstraite, l'Occitanie? Des indécis – signalons-le au passage – ont cru bon de faire remarquer que la forme générale de l'entité ainsi dessinée évoquait de façon frappante un... hexagone. Coïncidence géométrique sans doute, mais quel merveilleux symbole de l'emprise persistante des catégories mentales du dominant sur l'esprit du dominé, fût-il en quête d'autoconnaissance.

On devine les implications idéologiques et politiques de ce culte de l'espace national clos. La dialectique interne de l'espace occitan est non seulement passée sous silence, mais son existence même est frappée d'illégitimité. Bordeaux *c'est* Nice et vice versa, puisque partout on est en Occitanie. Par un paradoxe savoureux, cette affirmation, purement intellectuelle, n'empêchera nullement celui qui la profère de partager, dans la réalité de ce qu'il vit et ce qu'il sent, la conscience régionale plus limitée de ses compatriotes et voisins immédiats. On s'aperçoit vite, dès que l'on en discute un peu avec qui de droit, que pour un Languedocien, l'« Occitanie » réelle se confond en fait plutôt plus que moins avec la viticulture en faire-valoir direct – un certain nombre de centaines de kilomètres en deçà de la ligne sacramentelle Blaye-Montluçon-Tain l'Hermitage-Torre Pellice-Menton. La conscience de tout occitaniste est ainsi partagée entre le cadre de l'Occitanie rêvée, dont on parle – et celui du pays concret, où on milite. Dans le pire des cas, on verra ainsi voisiner le nationalisme verbal le plus obtus et le localisme le plus réducteur.

Autre conséquence, la difficulté à prendre en compte les occitans qui ne se trouvent pas du bon côté de la ligne : est-on encore occitan quand on est à Lyon ou à Paris, ou bien, pour reprendre la formulation élégante d'un occitaniste célèbre, l'occitanité de l'occitano-parisien est-elle « diluée »? La réalité de l'émigration – importante puisque pour la seule région parisienne elle doit concerner plus d'un million d'occitans – a mis du temps à être prise en compte par ceux qui sont restés au pays. Je ne jurerais pas que tous, dans les cercles du pays, soient persuadés que vivre au loin ne signifie pas nécessairement trahison.

Il faudra pourtant bien arriver un jour – certains y travaillent à l'heure actuelle – à étudier l'espace occitan tel qu'il est et comme il fonctionne vraiment, et non comme on rêverait qu'il soit. Quitte – qui sait? à découvrir au bout du compte que l'espace ainsi mis à jour, celui où la conscience des gens les amènera à s'affirmer occitans, ne coïncide pas nécessairement avec les limites linguistiques préétablies.

Il y a un autre problème que les occitanistes cherchent à l'heure actuelle à résoudre : celui de la définition de leur objectif. A quoi sert, en fin de compte, le mouvement occitan. Sur quoi débouchent la défense et l'illustration de la culture occitane?

Il fut un temps où la réponse était simple – sans être simpliste, et mobilisatrice. L'occitanie, disait un écrivain d'oc (Pierre Pessemesse) – c'est une raison de plus pour changer le vieux monde. Un autre, Yves Rouquette, ajoutait :

« Nous ne sommes pas des poètes paysans; nous n'avons pas de sabot à poser à la porte d'aucune ferme... Mais nous avons une raison faite pour démonter la mécanique du malheur. » Et un peu plus tard, ce dont parlaient les chanteurs occitans, Marti notamment, c'était de la révolution, de peuples en marche vers la libération, des pauvres déferlant dans les motels cossus du littoral, de Cuba, du Vietnam. L'occitan trouvait tout naturellement sa place dans de telles revendications : n'était-il pas la langue du peuple, celle des exploités? Mythification sans doute. Mais ça marchait. L'Occitanie, promise à la mort par le capitalisme, avait trouvé une porte de sortie : il suffisait de dire non, de refuser le sort que lui réservait le Capital – il suffisait de refuser le capital lui-même. Et c'est ainsi, indéniablement, que l'occitanisme a percé dans l'opinion, qu'il a capté l'attention des occitans – ce que des générations de poètes ciseleurs de vers mélodieux n'avaient pu faire. La justification de cet occitanisme-là, ce qui légitimait son existence et lui donnait droit à la parole, c'était sa participation au changement social.

Depuis, nous l'avons dit, la foi dans la Révolution a quelque peu chancelé. Mai 68 est loin, ses prophètes sont pères de famille. Le mouvement occitan a perdu de son mordant. Les affiches où l'on conviait les occitans à prendre la parole pour dire leur avenir ont cédé la place aux fiches où s'enregistre la parole des derniers représentants du vieux monde pré-industriel. Ce n'est plus le mouvement du présent qui légitime, aux yeux de beaucoup l'action occitaniste, mais l'existence d'une spécificité passée qu'il conviendrait de protéger et de mettre en valeur. La génération précédente parlait action; on parle maintenant identité. On se

posait la question « Que faire? » ce qu'on se demande maintenant c'est « qui sommes-nous? où allons-nous, d'où venons-nous? Comment obtenir confirmation et reconnaissance que nous sommes bien ce que nous sommes? ». On disait précédemment que la culture d'oc devait vivre parce qu'elle constituait un atout dans la construction d'une populaire de type nouveau fondant l'hégémonie idéologique d'un nouveau bloc historique en Occident. A ce discours on préfère maintenant celui qui met l'accent sur les mérites d'une littérature qui a donné au monde les troubadours et un prix Nobel (F. Mistral). De diligents chercheurs traquent à travers les campagnes occitanes des « témoins », non tant pour savoir ce qu'ils disent aujourd'hui, en occitan sur leur vie quotidienne, mais ce que disait leur grand-père sur le labour à l'araire et la lessive à la cendre. Des musicologues consciencieux « collectent » des mélodies qui n'ont plus fait danser personne depuis cinquante ans, et émettent les plus expresses réserves sur les expériences de rock ou de jazz « occitans » : ces musiques étant en effet bien moins « spécifiquement et authentiquement » occitanes que la polka, la valse et la scottish. Il y a dix ans, tout récital de chanteur occitan se terminait par un débat socio-économique. Maintenant, c'est à un bal folk que l'on convie les spectateurs. On se moquait cruellement, en ces temps reculés, des groupes folkloriques à sabots et coiffes en dentelles : maintenant on manifeste à leurs côtés pour demander de l'occitan à la télévision.

Nous devons avouer notre nostalgie pour ce bon vieux temps où l'occitan était langue de lutte, et notre profonde perplexité devant ces débats où l'on cherche à déterminer la spécificité d'une musique exclusivement occitane, ou d'une gestualité particulière, ou d'une façon typiquement occitane de tenir sa fourchette ou de boire son pastis – nous caricaturons à peine. Ce grand débat sur l'identité, où il s'agit de démontrer, que l'on est bien aussi original et irréductible qu'on prétend l'être – où il s'agit de prouver, en fin de compte que l'on a le droit de se dire occitan, que cela correspond à une réalité tangible authentifiée par des marqueurs quantifiables et codifiables, ce grand débat nous paraît surtout signifier l'absence d'une dynamique réelle de l'occitanisme – ou du moins, de la majorité de ses troupes. Ce qui identifie un groupe, c'est son action; le mouvement se prouve en marchant, non par le décortiquage, si méticuleux soit-il, du concept de chaussure. L'acharnement mis par d'aucuns à débusquer l'« occitanité » et « l'èime » occitan dans tous les recoins de l'histoire et de l'ethnologie pourrait bien masquer leur incapacité à concevoir une revendication occitane branchée sur le présent –

recevable donc par les hommes et les femmes d'aujourd'hui. C'est naïveté de s'imaginer que en appelant l'attention des occitans sur les charmes de la syntaxe d'oc ou la précellence des traditions ancestrales, on suscitera chez eux autre chose qu'un intérêt amusé et passager. Les masses ne descendront pas dans la rue pour défendre la gamme en fa ou l'imparfait du subjonctif.

Ce qui s'est passé, c'est une indiscutable perte de dynamisme dans le mouvement occitan, un reflux – parallèle à celui qui a affecté l'extrême gauche hexagonale, et qui s'est traduit chez nous par le rapide dégonflement des organisations politiques occitanes. A la faveur de ce reflux, des tendances profondes préexistant à la radicalisation de l'occitanisme des années 60 et occultées par cette radicalisation ont pu revenir sur le devant de la scène. Le paradoxe est que c'est au moment même où s'intensifiait ce reflux que le contact avec les masses, sur la base des analyses antérieures, s'effectuait enfin : d'où la mainmise des organisations syndicales hexagonales sur une revendication « régionale » que le mouvement occitan, dans son état actuel, est bien incapable de contrôler.

Pour en terminer avec ce phénomène de repli sur le culte de l'identité, il nous reste à remarquer la coïncidence entre l'actuelle ligne « identitaire » et l'image toute faite que l'opinion majoritaire se fait des mouvements « régionalistes ». Le discours dominant ne parle guère que de « racines », et de « patrimoine régional ». Il glose volontiers sur le « retour » des occitans – et des autres à leurs « vieilles langues » ou à leurs « vieux parlers savoureux », comme si le français était né de la dernière pluie. Il interprète volontiers la revendication régionale comme le signe d'un refus de certains Français d'accepter le monde moderne, l'attachement au pays comme la peur devant l'horizon élargi qu'offre la planétarisation de l'économie moderne. Il en fera parfois un symptôme d'arriération. Lionel Stoleru dissertant élégamment sur la France duale identifie la France du sud avec la France abritée, celle qui refuse les risques et l'aventure – et qui, note-t-il finement – vote à gauche. Le Nord au contraire est « exposé », et, dédaigneux de la sécurité frileuse, il marche d'un pas décidé vers l'avenir radieux du libéralisme. C'est dit : l'attachement à la spécificité locale est un sentiment passéiste. Cela dit, le plus souvent, c'est avec attendrissement que l'on considère ce retour aux racines.

En 1975, Alexandre Sanguinetti discernait derrière les agissements des occitanistes la main de la subversion internationale. Aujourd'hui, ces agissements ne font plus peur à personne. Les Corses nous ont remplacés dans ce rôle de fourriers du grand chambardement.

Un parallèle historique s'impose. Dans les années 1860, la première renaissance occitane, incarnée par le Félibrige de Mistral, avait, elle aussi connu une phase revendicative conquérante. Il s'en fallait de peu que les occitanistes de ce temps ne se prissent pour des Polonais ou des Roumains secouant le joug de l'opresseur. Littérairement, Mistral avait acquis une stature nationale et internationale qui faisait que l'on prenait au sérieux cette revendication. Quelques années plus tard, ce Midi revendicatif était remplacé par un Midi bon enfant, symbolisé par les arlésiennes en costume et les joueurs de flutiau. Le Félibrige devint ainsi un spectacle accessible à tous : on vit défiler à ses fêtes, avec de bons sourires condescendants, tout le gratin des lettres parisiennes, flanqué d'une ribambelle de duchesses et de marquises qui ne dédaignaient pas de se déguiser en provençales. Le Félibrige avait fait peur, certains journalistes avaient discerné en lui la main de la Prusse. Désormais il faisait partie des meubles, et s'appliquait à ressembler au maximum à l'image du Midi frivole et pittoresque que Daudet avait popularisée.

En d'autres termes : l'idéologie dominante française se fait des cultures régionales une certaine idée : elle les a cataloguées une bonne fois pour toutes comme passéistes et localistes, partant peu dangereuses, susceptibles; même de se prêter à une exploitation fructueuse. Après tout, la vie à la campagne et les souvenirs du bon vieux temps, comme la musique populaire de nos provinces constituent une denrée commercialisable de choix pour les éditeurs : il y a un marché pour tout ce qui est vie des anciens et racines de nos aïeux. Une telle démarche est normale au demeurant : la langue du progrès et de l'avenir c'est le français, et lui seul. Une culture occitane moderne et progressiste est tout bonnement impensable. De la même manière que – signalons-le en passant – M. Stelio Farandjis, du Haut-Comité pour la langue française, donne aux langues africaines dans un récent article du Monde, la tâche d'exprimer « les immensités abyssales de la négritude », l'expression de la modernité étant visiblement réservée au français. Cette division du travail entre langues du passé et langue de l'avenir, le mouvement occitan la refuse quand il est en phase ascendante et revendicative. Dans ses phases de repli au contraire, il s'y soumet, et s'applique autant qu'il peut à ressembler à l'image que lui renvoie le miroir truqué de l'idéologie dominante. J'ai bien peur que l'occitanisme actuel, avec son souci maniaque de l'authenticité et de l'affirmation identitaire, soit en fait en train de chercher à singer une image qu'il ferait mieux de briser. Mais il faudrait pour cela qu'il retrouve le sens du présent.

L'accession au pouvoir des forces de gauche, accession qu'il a d'ailleurs voulue et attendue depuis des années, peut-elle lui permettre de retrouver ce sens du présent? Il est peut-être un peu tôt pour répondre à cette question. La situation paraît en effet complexe.

Il y a certes des éléments encourageants. Une des raisons de la difficulté de l'occitanisme à constituer des organisations politiques crédibles provenait du fait que dans un régime centralisé où le seul échelon de pouvoir réel se situe au plan national, il y avait peu de débouchés institutionnels à une revendication régionale. Un parti, c'est une machine à prendre le pouvoir. Encore faut-il qu'il y ait un pouvoir à prendre, ici et maintenant. Ce n'était jusqu'ici pas le cas. Peut-être la réforme régionale récemment engagée va-t-elle permettre l'émergence de forces politiques locales. Après tout c'est ce qui s'est passé en Corse avec le succès relatif de l'U.P.C. Il est vrai que les circonstances étaient tout autres, comme le degré de mobilisation des autonomistes.

Cela dit, tout n'est pas rose. On fondait de grands espoirs sur des changements de politique en matière d'Éducation nationale... Il semble bien que ces espoirs ne soient pas près d'être comblés. Avec la meilleure bonne volonté du monde on peut difficilement affirmer que la circulaire ministérielle de juin 1982 définissant la politique à suivre en matière d'enseignement des langues régionales soit particulièrement révolutionnaire.

En ce qui concerne les médias, même déception. Certes, il est question de laisser aux langues régionales une place à l'antenne. Mais pour dire quoi? L'expérience des premiers mois d'émissions télévisées en occitan révèle un certain nombre de tendances plutôt inquiétantes. L'absence de moyens d'abord, qui condamne les producteurs à des prodiges d'astuce pour faire des émissions qui ne coûtent pas trop cher. La qualité en souffre inévitablement. De plus, les créneaux horaires attribués à ces émissions ne permettent pas nécessairement de toucher un public très large. Il resterait par ailleurs à régler le problème de la formation de ceux qui se chargent de telles émissions : n'est pas expert en audio-visuel qui veut – mais à vrai dire sur ce point la responsabilité des occitanistes est tout autant engagée.

Cependant le problème le plus grave nous paraît se situer au niveau de l'état d'esprit des autorités dites compétentes. Il est évident qu'on se fait, dans les médias nationaux – ou régionaux, mais les cadres de ces derniers ne sont de toute façon pas liés à la région, le plus souvent – une idée des cultures régionales tout à fait particulière. Laissés à eux-mêmes

– c'est-à-dire s'ils n'ont pas sur le dos un producteur occitaniste du genre teigneux – les professionnels manifestent une nette prédilection pour les émissions de type folklorique, avec gros plans de beaux vieillards aux mains noueuses, et travellings léchés de rues de village écrasé de soleil, avec quelque artisan santonnier ou facteur de flutiaux pour faire bonne mesure. Un tel parti pris n'étonnera personne : on reste dans le droit fil de l'idéologie dominante. En revanche, l'idée qu'il puisse y avoir une création moderne en occitan, ou, pire, que l'on puisse parler en occitan de l'actualité nationale ou internationale constitue à l'évidence une incongruité pour les gens du métier – les Corses, de leur côté, ont eu sur ce point une expérience édifiante. Parler du dollar dans la langue de maître Cornille et des belles arlésiennes ! Et pourtant, en Suisse, les romanches des Grisons, qui constituent à peine 1 % de la population ont droit chaque soir sur la radio suisse alémanique (le groupe majoritaire) à vingt minutes d'actualités qui associent les nouvelles locales et les nouvelles de l'étranger. Preuve supplémentaire, à l'évidence, du légendaire sous-développement helvétique... En France, on n'en est certes pas là.

Autre sujet de perplexité inquiète pour les occitanistes : le contenu des conventions culturelles passées entre l'État et les régions. Pour ne prendre qu'un exemple, celui de la région Midi-Pyrénées, on constate que la place de la culture occitane se résume pratiquement à un coup de chapeau à la langue qui, dit le texte, « structure l'identité de la région ». Cette bonne parole une fois dispensée on passe aux choses sérieuses ; à savoir la création d'une revue d'ethnologie et l'installation de la troupe d'Armand Gatti. Entendons-nous bien : loin de nous l'idée de mépriser l'ethnologie, ou de mettre en doute le talent de la troupe d'Armand Gatti. Le problème est qu'aucune des deux mesures préconisées ne favorise en fait l'éclosion d'une culture régionale moderne – même en français. On en reste aux vieilles idées sur la décentralisation culturelle faite par des artistes parisiens, les indigènes étant considérés comme intrinsèquement incapables d'initiatives propres. Lorsque Savary (Jérôme, le comédien, pas l'autre) vint prendre ses quartiers en Languedoc, dans le cadre d'une opération fort semblable à celle que nous venons de décrire pour Midi-Pyrénées, le quotidien *Libération* se livra à un certain nombre de considérations sur le cas désespéré d'un Languedoc qualifié par lui de désert culturel et théâtral. Et tant pis pour le *Teatre de la Carriera* qui administre depuis douze ans, et dans les pires conditions, la preuve du contraire...

Vieilles idées... Et si c'était là le fond du problème ? Tout se passe

comme si la gauche au pouvoir n'avait su se démarquer des conceptions de l'idéologie dominante – en ce domaine comme en d'autres. Quelle différence entre les considérations giscardiennes sur les racines de la France profonde et cet alinéa 3 de l'article 5 du projet de loi sur l'enseignement supérieur : « (l'université) veille à recueillir, à conserver, à étudier, et à mettre en valeur tous les éléments du patrimoine national, en particulier les langues et les cultures régionales »? A première vue il y en a peu. En revanche, si on compare ce texte avec les conclusions du rapport Giordan adressé au ministère de la Culture, là, on en trouvera, des différences! Cette incapacité – que nous espérons temporaire – à proposer une autre vision de la culture que celle des classes dominantes ne laisse pas d'être inquiétante pour l'avenir de la revendication occitane. On nous engage avec bienveillance à nous installer au Musée, et à y prendre nos aises. S'est-on soucié du fait que nous demandions au contraire énergiquement à être le plus loin possible dudit Musée?

Le malentendu séculaire n'est pas dissipé. On nous réduit, encore et toujours aux troubadours et à la ferme de nos aïeux. On aboutit ainsi à nous forcer à vomir ce passé auquel on nous renvoie avec tant de complaisance, à rejeter dans le folklore des choses qui appartiennent pourtant à notre culture, qui nous appartiennent, mais que nous ne supportons plus de voir galvauder, de voir surtout, mettre à la place de la parole vivante des occitans d'aujourd'hui, cette parole que l'on préfère ne pas entendre – tant qu'elle ne s'exprime pas en français. Il y a deux façons, après tout, de priver un peuple de son passé. On peut l'occulter – on cachera à l'occitan qu'il a pu exister quelque chose comme la croisade albigeoise, ou à l'arménien qu'il y a eu génocide en Turquie, on se demandera sérieusement si les nazis ont vraiment exterminé tant de juifs que ça... C'est la façon la plus brutale. Il en est une autre, plus insidieuse : il suffit d'étouffer le minoritaire sous son passé, l'inciter à le mettre en spectacle pour la plus grande distraction du dominant, le dégoûter, en fin de compte, de ce passé. Nous autres occitans – d'autres aussi sans doute – nous avons été les victimes des deux traitements simultanément.

Et pourtant... Dans ses phases dynamiques, l'occitanisme a représenté un refus de l'état de choses existant. Refus de cette fatalité qui veut que le dominé n'ait d'autre voie que la sempiternelle magnification de son passé, que sa culture ne soit pas autre chose que le chant du cygne d'une civilisation qui meurt. Refus, plus largement, de la fatalité du capitalisme qui veut qu'il y ait des régions riches et des régions pauvres, et que ces

dernières le soient à jamais. Refus enfin de toute société – quelle qu'elle soit – où l'on peut occulter la parole de ceux qui ne parlent pas comme les maîtres du jeu.

Ce qu'ont cherché à démontrer les créateurs occitans, c'est que leur langue pouvait dire les choses d'aujourd'hui. Ce que veut dire le mot d'ordre *volem viure al país*, c'est qu'il est possible d'entrevoir un type de développement économique qui ne repose pas sur la division du travail entre régions. Ce que réclament de plus en plus d'occitans – et pas seulement des écrivains – c'est le droit de décider eux-mêmes, de s'occuper eux-mêmes, là où ils sont, des choses qui les concernent.

C'est l'Utopie que nous suggérons ici. Soit. Il se pourrait bien que l'Utopie soit le seul lieu où l'histoire réserve encore une place aux minorités. Il se pourrait bien que dans cette utopie-là réside le seul avenir viable pour les hommes, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires.

POUR LE PLAISIR

Tél. 297 43 21 **SYROS**
6, rue Montmartre 75001 PARIS

La cuisine d'Algérie

Salima HADJIAT

La cuisine d'Algérie allie à la longue tradition orale le raffinement des Romains, les parfums d'Orient, le bon goût des Andalous. Les utilisations du safran, du miel, de l'ail, de l'huile d'olive et d'un grand nombre d'épices, de plantes, en font une cuisine des plus variées et des plus originales. Adaptées aux commodités de la vie moderne, ces recettes essaient de préserver un contact étroit avec les traditions ancestrales de la cuisine d'Algérie.

253 recettes -
photos en couleurs

196 p. - 98 F



LA CUISINE D'ALGERIE

فن الطبخ في الجزائر



salima hadjiat



Vous trouverez ces ouvrages chez votre Libraire ou à la Librairie Borromée,
9, rue Borromée 75015 Paris - 7 F de port en sus par ex. Chèque joint à la commande.

Le sacre du terrier

par Joan BORRELL

Montesquieu, dans les notes de travail désignées sous le nom de *Spicilege*, fait une remarque sur laquelle on voudrait réfléchir : « Notre âme n'est déterminée que par la vanité, ou bien par les plaisirs causés par l'union de l'âme et du corps. La raison pourquoi ceux qui ne pensent à rien, ou qui pensent à leur être, sont tristes, c'est que, dans ces occasions, l'âme ne sent que sa petitesse et n'est point portée aux idées extérieures de grandeur » (p. 407-408 du manuscrit). Et aussi, bien sûr, Kafka dans *Le terrier* : « J'épie dans le silence qui règne ici, toujours semblable jour et nuit, je souris rassuré et plonge, les membres détendus, dans un sommeil encore plus profond. » S'interroger donc sur cette tristesse de l'âme et ce silence et ce sommeil dont un poète disait qu'il est un autre nom de la province, et cette interrogation, la faire à propos des Catalognes du nord (partie rattachée à l'État français) et du sud (partie rattachée à l'État espagnol).

*
* * *

Par un côté en effet, comment résister à cette domination par le Sens et l'Image qu'est la transformation de la Catalogne du nord en ce département des Pyrénées-orientales mesuré au pas du cheval d'un commissaire en tournée et devenu dès lors le résultat d'un arpentage du territoire, simple effet de la géométrie et rabattement de toute originalité ou différence.

Mais aussi, par un autre côté, comment résister à la folklorisation indigène dont la sardane, danse locale, est aujourd'hui en Catalogne du nord le stigmate peu glorieux le plus évident dans les douces soirées de l'été méditerranéen? Remarque qui vaudrait, mutatis mutandis, pour la Catalogne du sud où, depuis qu'elle ne peut plus être signe de fraternité et manifestation publique contre l'oppression franquiste qui l'avait un

long temps interdite la danse qui tourne en rond ne peut que devenir marque d'un désir d'accentuation localiste et ne conduire effectivement nulle part.

Si, de Barcelone, on remonte de quelques kilomètres vers le nord, juste de quoi passer une frontière d'État, on pourra remarquer que le Grand Imagier étatique français vient aujourd'hui prêter main-forte aux mainteneurs des traditions; c'était il y a peu par l'accent mis sur le patrimoine, c'est plus récemment sous le mode et dans la mode des Arts et Traditions populaires; et, les socs de charrue prenant le pas sur les fresques médiévales, rien par exemple n'est entrepris, ni du côté des politiques de l'État ni de celui des politiques indigènes « décentralisées », pour sauver statues romanes et autres médiévaleries de voleurs en l'occurrence plus avisés et cultivés que les politiques ci-dessus désignés.

Contre cela, cette identité héritée et quasi « par nature », enracinée dans le terroir et piégée dans un regard myope qui ne porte pas plus loin que jusqu'à la montagne sacrée locale, avec aujourd'hui l'encouragement de l'État, deux issues (au moins) possibles.

Abandonner le terrain, terroir, territoire, terrier (et si terrier veut dire trou « destiné à sauver la vie » et qui ne mène nulle part, terrier signifie aussi tombeau). A paraphraser Voltaire : « Combien croyez-vous que le territoire (de Catalogne) contienne d'arpents? une vingtaine (?) de millions dont presque la moitié est en chemins, en villes, villages, landes, bruyères, marais, sables, terres stériles, couvents inutiles, terrains incultes, mauvais terrains mal cultivés » (*L'Homme aux 40 écus, Entretien avec un géomètre*, justement). Fuir purement et simplement ces chemins, villes, villages, landes, bruyères, etc. Avec ou sans nostalgie. Avec ou sans ressentiment. Avec ou sans carrière assurée dans les lieux nouveaux que les contraintes de la recherche d'un travail, les hasards des affectations administratives dans l'hexagone ou plus radicalement les chemins d'une fuite loin de la province natale, de ses mères et de ses familles, ont défini aux chômeurs, aux fonctionnaires ou aux « errants ».

La deuxième issue est plus difficile à tenir, qui consiste à ne rien lâcher, ni du refus de la province et du provincialisme ni de l'exigence de la différence. A la fois un « ne rien lâcher » et un refus de la marginalité, un « exil » sur place, sorte de « marge de l'intérieur » aussi inévitable que l'expression est contradictoire, c'est-à-dire un écart perpétuel tant par rapport aux uns, français, d'origine ou de volonté, par image ou par paresse, que par rapport aux autres, tenants d'un folklore mortifère ou de politiques nationalistes et alors, dans cette deuxième figure, miroirs

qui, dans leur refus d'un État, ne font rien d'autre qu'en réfléchir l'image. Double refus évidemment plus confortable dans l'éloignement géographique (et bien peu efficace, faut-il le dire?), plus difficile (et efficient aussi) à tenir sur place... Ce qui voudrait se dire dans ce court texte : seulement cela, cette marginalité de l'intérieur, bien loin, certes, et comme l'indique son concept, de représenter des positions... majoritaires. Minorité de la minorité. En expliciter les conditions de possibilité, c'est-à-dire ces représentations qui, aux nationalistes, comme aux folkloristes, paraissent « objectivement » « faire le jeu » de l'adversaire, mais seraient plutôt à référer à cette idée hégélienne que l'on peut trouver dans la négativité la mesure d'une positivité.

Les paradoxes des frontières.

En une série de sens dans lesquels se dit une dépendance sinon une subordination de la Catalogne du nord à la Catalogne du sud (la taille des deux « terriers » et leurs populations catalanophones respectives), l'existence au sud d'une capitale de fait, Barcelone, et les vies politique et culturelle qui s'en déduisent; ou, naguère, les émigrations successives de catalans du sud venues « combler les vides » provoqués par les départs de catalans du nord montés eux-mêmes vers le nord ou, aux temps de la colonisation, partis apporter les douceurs de la civilisation aux « sauvages » d'Afrique dans ce renversement ironique où l'on voit le vaincu de l'histoire exercer sa domination sur ceux qui lui ont succédé dans la défaite (hier) tandis qu'il en veut imiter jusqu'aux concepts pour « se libérer » à son tour (aujourd'hui), en toute une série de sens donc, la Catalogne du nord n'existe que par celle du sud et se voit, dès lors, contrainte de se penser en fonction de « l'autre côté ». Cela qui déjà informait des minorités dans l'avant-guerre, est réapparu récemment (dans la deuxième moitié des années 60), et ce n'est pas rien, puisque voilà *une question « locale » soudain advenir à l'international*. Car s'ils parlent bien la même langue (à des détails près que la volonté de communication résout immédiatement), l'un et l'autre côté n'en sont pas moins séparés depuis trois siècles. Non seulement par l'une de ces lignes imaginaires par lesquelles les États définissent la maîtrise de leur territoire, mais surtout par les effets et l'efficace que produit cet imaginaire là : différences culturelles entre un nord façonné par les politiques et administrations françaises et un sud qui a subi leurs correspondants hispaniques, et même si ce façonnage et

les réponses qui lui ont été et lui sont faites ne sont pas de même force dans l'un et l'autre cas (guerres mondiales (encore que vues de loin, mais cela n'empêche pas les hommes d'y mourir pour la patrie française) d'un côté, guerre civile connue de très près de l'autre côté; présence d'un parti communiste centraliste d'un côté, force – au moins jusqu'en 1937 – d'un anarchisme fédéraliste-communaliste de l'autre, etc.).

Différences au sein de la différence, bien plus fortes à certains égards que les différences internes à l'État français et qu'on ne peut « oublier » qu'au prix d'un retrait nostalgique, éventuellement recouvert d'un nuage d'anthropologie, par exemple dans cette reconnaissance d'un entre-soi que constituent des formes identiques, semblables, ou très voisines, de cuisine. On admettra pourtant que, pour aussi agréables soient-elles, elles relèvent, comme l'enseignait déjà Platon, non pas même d'un « art », mais juste de la « flatterie ». Et ici, non pas seulement du palais et du goût, mais aussi bien de cette illusion de reconnaissance. Il est vrai que, banquet de philosophes dans l'antiquité, banquets de politiques au XIX^e siècle ou banquets d'amicales diverses ont ceci en commun qu'il y est toujours question de l'amour, dans son essence ou dans la reconnaissance de l'entre-soi.

Accepter ce heurt des différences internes, la tâche est tout aussi difficile aux politiques nationalistes qui ne savent que calquer. Cela n'est sans doute pas dépourvu d'intérêt puisque cela indique ce regard attentif et international (encore que cette fois aveugle précisément à cet aspect de l'affaire) du nord vers le sud; visée au demeurant plus digne que celle des Français d'origine ou de vocation qui n'ont que mépris pour les métèques d'au-delà de la frontière. Reste que ce regard désigne aussi et dans le même mouvement cette cécité fondamentale aux différences dans la différence. On peut d'ailleurs remarquer au passage que, dans cette question de point de vue et de direction du regard, mieux vaut être du nord que du sud, celui-ci à la fois auto-satisfait et souvent « échaudé » par les incapacités « nordiques » ne se tournant vers le nord qu'en tant qu'il est la... France. A ceci près pourtant que la question se renverse et que l'attrait du sud tient *aussi* à ce fait qu'il n'est pas toujours, mais peut être par sa capitale comme telle, c'est-à-dire indépendamment du franchissement de la frontière un lieu de circulation internationale.

Il ne s'agit donc pas, évidemment, de soutenir l'existence de cette frontière-là, comme de tout autre en général, ni de nier sa puissance de « négativité ». Force est pourtant de remarquer que la frontière franco-espagnole, par son existence tricentenaire, a pour effet de faire varier les

esprits et, en les ouvrant à un même, de les ouvrir à un autre. Ou, plus prudemment dit, pourrait avoir cet effet et peut-être amener ainsi les uns à sortir de leur terrier bêtement français, d'autres à cesser de pousser le mort du folklore à saisir le vif, d'autres enfin à abandonner un nationalisme aussi fermé que celui qu'ils critiquent et en particulier à apercevoir que, s'il y a des concepts peu évidents, celui si souvent utilisé d'« impérialisme culturel » occupe une bonne place dans cette obscurité.

Les paradoxes des capitales.

Là encore, le préalable s'impose de noter que les exigences régionales voudraient la disparition – ou du moins la limitation – des étouffantes capitales et la fin des centralismes. Qui ne serait d'accord?

Reste qu'on ne peut s'empêcher de voir que, dans cet État relativement décentralisé qu'est l'Allemagne de l'Ouest, le besoin d'une capitale s'est fait suffisamment sentir pour que la jeunesse révoltée ait élu une ville comme lieu de ses errances et de ses expériences : très précisément l'ancienne capitale, aujourd'hui déchue (côté ouest) et néanmoins en passe de devenir le laboratoire où s'expérimentent les formes du refus. Il faudrait donc distinguer ces villes à fonction de capitale culturelle, New York, Berlin, Milan ou Barcelone, des capitales administratives/politiques, même si bien souvent, comme dans l'exemple français, ces fonctions se concentrent et se recouvrent en un même lieu. Ces villes, et davantage peut-être que les capitales « classiques », sont suffisamment hors-terrier pour avoir la capacité de se relier aux réseaux internationaux et produire cette *mixité*, ce *métissage* de l'indigène et du métèque propice aux courts-circuits de l'imaginaire ou au « Witz » schlegelien. En ce sens, ces villes que, faute de mieux, on nomme ici capitales culturelles, sont bien ces lieux de douleur de la vanité dont parlait Montesquieu, ou Kafka lorsqu'il évoquait cet amour-propre qui « souffre toujours quand on ne voit pas ses provisions en un seul tas, quand on ne peut pas embrasser d'un seul coup d'œil tout ce que l'on possède ».

Il y a pourtant plus : lorsque la capitale n'est pas inscrite sur le territoire auquel, selon le dit de la loi, vous appartenez et que, dès lors, elle est dans une sorte d'entre-deux, connue à la fois comme capitale d'une culture qui est la vôtre et comme cette ville étrangère dans laquelle vous n'êtes pas né, où vous n'êtes d'aucun quartier ni d'aucune école, etc., ville décidément a-nostalgique pour vous ou, plus exactement aux nos-

talgies fabriquées, patiemment constituées par les savoirs historiques et les lectures, capitale en même temps vôtre et étrangère, alors c'est la matérialité même de la ville qui s'impose, ses rues et impasses, ses taudis et ses *passages*, ses « terrains incultes » et ses « couvents inutiles ».

Non pas véritable cité étrangère, puisque cette langue que vous entendez dans les rues, c'est la vôtre aussi. Pas davantage une cité qui vous appartienne en quelque façon, puisque le souvenir n'y est que livresque. Pas davantage non plus, et enfin, « sa » capitale que visite, ébloui ou non, un provincial, puisque ces lois ou cette monnaie, ces coutumes surtout ne sont vos accoutumées.

En ce sens, la ville devient un non-territoire, et l'on ne pourrait s'y terroriser qu'à la manière d'un arpenteur célèbre, c'est-à-dire sans « rêver d'un terrier parfait en tout point » et dont on verrait « avec ravissement, les yeux fermés, des possibilités d'architectures idéales ». L'étrangeté de cette « capitale en quelque sorte » est cela même, que la ville parle et se tait et se retire. Non plus utopie (raisonnable ou non) de nationalistes en mal d'État futur et de capitale classique pour demain, mais *atopie* d'une histoire à jamais recelée, secrète, impossible à ressaisir et en somme comme faisant eau de toutes parts. Ni retour chez soi du navigateur, ni lieu des sociabilités urbaines, ni davantage lieu des souvenirs et de la mémoire. Mais juste cela : un entre-deux et des errances solitaires d'une incompréhensible compréhension où le plus probable est la rencontre, dans cette cité-là, d'un autre demi-étranger, sud-américain lui, est venu là en raison de la langue hispanique qu'on y parle aussi... Barcelone serait-elle aussi près de Buenos Aires que de Perpignan?

De la dispersion.

Ce qui n'est pas capitale est province. Soustraction simple. Trop simple car la relation provinciale ne peut être que si l'on suppose un État constitué. Faute d'un tel État, et frontière d'État effectivement existante aidant, la « province » de Catalogne du nord échappe aux pouvoirs d'une capitale située au-delà des frontières légales, elle ne peut que s'écarteler entre deux centres et deux langues. Hors de toute sacralisation, un seul jeu possible : jouer justement le jeu, c'est-à-dire accepter cette dispersion territoriale et, au lieu de « vivre au chaud et bien nourri, seigneur et maître d'un grand nombre d'avenues et de places », se « risquer délibérément dans une aventure audacieuse, d'une témérité sans rapport avec

le gain de cette équipée ». Suivre les voies de cette *ironie* de Kafka : soient une émigration territoriale, pour la majorité vers le nord (travail oblige) ou un exil local dans ces marges de l'intérieur déjà évoquées.

De la première, il est difficile de soutenir, comme souvent dit, qu'elle relève en son entier du malheur de l'émigration et ce serait ne pas entendre les ambitions personnelles de tous ordres que de tout référer au départ forcé par manque de travail. On rappellera ici seulement quelques vers d'un poète irlandais, Michael Hartnett, qui pourtant décida de passer de la langue anglaise à l'irlandaise :

*« All the perversions of the soul
I learnt on a small farm.
How to do the neighbours harm
by magic, how to hate »
(A small farm, Selected Poems)*

Respecter l'image d'eux-mêmes que se font ceux qui partent et qui n'est pas forcément négative puisque, en son fond, elle renvoie souvent non pas seulement à une promotion sociale, mais aussi à un désir de promotion culturelle, mieux dit un désir du symbolique. Que ce symbolique se dise dans la langue qui est celle du Grand Imagier étatique n'est pas ce qui fait problème : on n'a jamais rien perdu à lire Baudelaire ou Flaubert ni non plus à la « distinction » du dandy; ce qui fait problème c'est que, *sur place*, rien ne puisse satisfaire ce désir du symbolique dans l'autre culture ou, plus exactement, qu'il ne trouve à se satisfaire que dans ce qui le nie, et comme désir et comme symbolique, le folklore. Où le dandysme ne trouve d'issue que dans les vieilles coiffes, on ne saurait s'étonner que, selon l'adage, les plus « distingués » s'en aillent, quittes, d'ailleurs, à revenir un jour. Car, ce qui est remarquable dans les émigrations de Catalogne du nord vers le nord, c'est qu'elles concernent autant les plus démunis en travail, souvent chômeurs ou quasi, que les plus diplômés. Quelque raison il doit y avoir, autre que les contraintes du fonctionnariat, à ce « brain drain » continué, et qui sans doute a autant rapport à l'image de soi qu'au marché du travail. Respecter cette image permettrait d'éviter que les concepts si usés de « colonisation interne » et d'« exil » ne le soient en dépit de leur sens et du bon sens. C'est que le rabattement sur l'économique, cette référence inlassablement faite au manque de travail sur place comme condition déterminante des départs, permet d'éviter tout questionnement interne, tout renversement, en un mot et au sens étymologique, toute réflexion. Une remarque seulement

pour indiquer à quel point un discours ainsi articulé sans « points de capiton » peut filer dans un délire : le traitement que le discours nationaliste « dur » réserve aux « exilés par convenance personnelle » et qui le disent et qui disent pourquoi, ce traitement est celui, connu ailleurs, qu'on réserve aux fuyards et aux traîtres. Certes, le discours ne va pas jusqu'à l'accusation claire de... mauvais « patriote », car, d'une part ce qui est en question et, partant, non décidé, est cela même, la « patrie » éventuelle, d'autre part et surtout ce serait une bien curieuse façon publique de poser la question que de *déjà* qualifier les départs non contraints, autrement dit ce serait une bien curieuse propagande. Faute de la possibilité tactique de cet argument-là (la trahison), reste son euphémisation : l'accusation de « distinction », c'est-à-dire très exactement de *séparation volontaire*, généralement indiquée par une métaphore intéressante en ce qu'elle lie directement le nationalisme « dur » au folklore et à l'enracinement paysan, la métaphore de l'espadrille. Ce conseil qui incite à abandonner les urbaines chaussures pour les espadrilles rurales rappelle sa distinction à l'« exilé » en la stigmatisant comme bourgeoise; le conseil oublie néanmoins que, de remettre ses espadrilles à mettre des pantoufles, il n'y a pas grande distance...

Certes, on est là dans les petits bouts. Répétons-le : une minorité contre sa propre minorité. Mais, selon la formule connue, cette minorité est agissante et, par son revers folkloriste, efficiente. La paranoïa n'est que relative quand on aperçoit, ailleurs (en Corse par exemple), ce que produit la situation lorsque, d'une part, l'État ne veut rien abandonner que des « détails », et que d'autre part le nationalisme « dur » occupe toute la scène. Symétrie où la question de savoir « qui a commencé » n'est qu'un exercice de style de même espèce que le problème de savoir qui est premier, de la poule ou de l'œuf.

D'autre part, on sait depuis Socrate, repris ensuite par les romantiques allemands et Nietzsche, que c'est par la méthode des petits bouts qu'on a quelque chance de cheminer, même chaussé d'escarpins, sans se tordre le pied.

Du coup, il apparaît que le mot d'ordre territorial « Volem viure al país » est pour le moins ambigu. Car, si vivre veut dire travailler, pourquoi ne pas le dire dans le slogan lui-même? Si vivre n'est qu'un autre mot pour pays et si le slogan signifie qu'il n'y a de vraie vie qu'au pays, alors reste à définir ce qu'on entend par cette vraie vie. La poursuite du même, c'est-à-dire de la même vie, ne peut en effet guère susciter plus d'enthousiasme que celui que suscitait déjà ce même et, à nouveau, ce qui

menace, c'est la folklorisation localiste de la vie, avers d'une médaille dont le revers est de renvoyer l'étranger à son étrangeté puisque, dans la définition du slogan, celui-ci ne vit précisément pas au pays.

Aussi bien, encore une fois, le territoire n'apparaît-il ici que comme marqué des stigmates du folklore ou du nationalisme en miroir. Mais cette présence est en réalité une absence ou, pour le dire autrement, elle n'est pas présente ni « à l'ordre du jour ». Folklore, elle est passé et nostalgie; politique nationaliste, elle est projet ou « avenir radieux ». Si bien que la critique que l'on peut faire à l'un comme à l'autre ne porte pas seulement sur l'éthique (encore qu'on sache les méfaits des États et des désirs d'État), mais plus simplement, si l'on peut dire, sur l'efficacité des pratiques et leurs effets sur le *présent*. Peut-être en effet le présent n'est-il pas au territoire? Mais alors, que reste-t-il des Catalognes, du nord et du sud? Rien. Hormis ce qui leur permet d'exister et de se dire, d'exister en se disant : la langue et l'univers symbolique.

Des mixtes dans la langue.

La sacralisation est un rocher de Sisyphe : ici le passé des folkloristes et des musées des Arts et Traditions populaires (dont il serait évidemment absurde de nier l'intérêt archéologique, anthropologique ou esthétique, mais ce n'est naturellement pas cela qui est en cause), là le sacré de l'État, central et actuel pour les « patriotes » français ou espagnols, futur pour les « patriotes » locaux. Maintenant c'est au sacré, et donc à la pureté, de la langue que l'on va se heurter. Car voici à son tour la langue sacralisée : comme le plus beau fleuron des Arts et Traditions populaires ou dans un souci de « normalisation » linguistique, puisque tel est en effet l'inquiétant concept utilisé à Barcelone et repris au nord par de nombreux politiques nationalistes. Opposition trop simple de positions simplement inversées entre tenants du passé et nationalistes tendus vers un rêve d'avenir et qui désigne au passage quels rapports étroits lient les uns aux autres, recto et verso, avers et revers : d'un côté la défense des dialectes locaux enracinés, dans l'infinie variété des accents et des archaïsmes, de l'autre l'exigence d'une langue standard, langue d'État aux normes de correction réglées. Même arrêt dans le passé pour les uns, dans une nouvelle grammaire pour les autres. Comme si on pouvait arrêter une *langue vivante! A moins que les positions mortifères du pur et du sacré*

ne puissent penser une langue que comme morte? figée dans ses dialectes ou sa grammaire, sa syntaxe et son lexique pour l'éternité?

Comme il se doit, les effets de cette sacralisation peuvent se lire dans la littérature et les idéologies littéraires dominantes; et aussi bien, ce qui passe aujourd'hui pour littérature contemporaine dans les Catalognes (à quelques « égarés » minoritaires près), comme de juste (ils se reconnaîtront) n'est-il pas travail interne sur les formes et les contenus, mais porte seulement sur les emblèmes et autres signes extérieurs; et sont donc assignés à comparaître, pêle-mêle, dans une sorte de pop-art du pauvre, la modernité de la dénomination (le plastique comme tel par exemple) ou celle des adjuvants du récit (les gadgets de l'électroménager). Il suffit de comparer cette pauvreté à la richesse du travail dans les arts plastiques, plus difficiles à soumettre au localisme, pour mesurer les effets du sacre du terrier.

Pour les mêmes raisons de sacralisation de la langue, ce refus de travail interne se joint à un refus d'assumer dans l'écrit le travail « externe » sur la langue. Comme toute langue vivante en effet, le catalan – et particulièrement au sud – est travaillé par ses locuteurs d'origine extérieure, mais si les formes originales du « xarnego », expression plus que péjorative par laquelle on désigne au sud le catalan mixte que parle une partie de l'immigration populaire, andalouse ou autre, sont quelquefois reprises dans l'écrit un peu comme Molière citait le gascon, elles ne le sont pas avec un statut de dignité de langue écrite pour elle-même. Pour le dire autrement, l'écrivain se prive ainsi d'un système de subversion de la langue en quelque sorte déjà tout fait. Non pas pour en utiliser d'autres, auquel cas évidemment la question s'évanouirait, mais simplement parce que la crispation sur la reconnaissance de la langue locale, de ses mérites et de sa pureté, interdit fort logiquement le mélange et conduit à ce à quoi on pouvait s'attendre : un académisme du plastique.

Se peut-il que, par là, les écrivains et écrivants, se souvenant de l'exclusion platonicienne, espèrent rester dans la Cité? Ils devraient alors ne pas s'enfermer dans la seule lecture de *La République* et faire celle du *Phèdre* : ils y pourraient voir que l'expulsion des poètes de la Cité est une ruse pour que magistrats-gouvernants et poètes puissent bavarder en toute tranquillité hors les murs, près de ces cigales chargées de contrôler qui est qui, c'est-à-dire qui vient là près des sources et sous les arbres pour y faire quelque sieste (un esclave) ou y débattre du Beau (poètes et magistrats-gouvernants), près de ces cigales, mais aussi, loin des oreilles pour lesquelles ces discours sur le Beau ne sont pas faits, celles du petit

peuple des cordonniers, fabricants d'espadrilles ou menuisiers, c'est-à-dire de ces ouvriers dont beaucoup, précisément, sont à Barcelone des « xarnegos ».

Nous revoici enfermés dans le pré carré. Avec, de la part des poètes comme des magistrats-gouvernants, des hommes du « simulacre » comme de ceux de la « sagesse », cette seule justification que cela est nécessaire et que l'efficacité passe par là : « Pauvres voyageurs sans maison, sur les routes et dans les bois, vous gisez sur un tas de feuilles, si vous avez eu de la chance, ou vous vous recroquevillez dans une harde de compagnons, livrés nus à tous les dangers qui viennent du ciel et de la terre. Je suis couché ici dans un endroit protégé de toutes parts – et j'en ai plus de cinquante ainsi dans mon terrier –, et les heures passent pour moi entre le rêve somnolent et le sommeil conscient, et je choisis ces heures à mon gré » (*Le terrier*).

Platon était plus cynique qui disait que c'était là, dans ce chacun à sa place, la condition de l'harmonie dans la Cité. Car rien ne démontre dans les faits que l'efficace passe par le terrier ou le rabattement du symbolique dans le terrier : « à cette place là-bas, dans cette mousse sombre, je suis mortellement vulnérable, et je vois souvent, dans mes songes, un museau renifler cupidement à l'entour », danger de l'inconnu qui rôde pendant le sommeil, danger de la peur de cet Inconnu et de ce qu'elle fait faire, danger du terrier lui-même surtout, à risquer de « périr d'étouffement au milieu de (ses) propres vivres ».

C'est que le terrier peut assurer une sécurité, mais « elle n'est quand même pas suffisante », elle n'est jamais suffisante, tandis que tout démontre que, selon le poète allemand, « à jouer au fantôme, on le devient » et peut-être en effet, à demeurer devient-on quelque peu demeuré? Schwartzbacher disait « Cherchons une issue », mais il voulait dire : « Cherchons une entrée. » D'ailleurs, comme c'est la même chose, je ne crus pas devoir lui faire observer son erreur relative, qui peut-être n'était qu'un lapsus causé par le froid.

« Il y avait bien des entrées, mais elles étaient toutes closes et pas de sonnettes. Alors c'est comme s'il n'y avait pas eu d'entrées. » (Alphonse Allais, *Les templiers*). A ceux qui confondent la sortie d'un État et l'entrée dans un nouvel État dans ce « lapsus causé par le froid » étatique, à ces habitants des rivages de la Méditerranée nostalgiques du temps où les navires catalans régnaient sur le mitan du monde et où les poissons, disait-on, portaient sur le dos les quatre barres dessinées sur l'écu du royaume de Catalogne-Aragon, peut-être faudrait-il souhaiter la renaiss-

sance de quelque désir maritime? Et sans doute, même si c'est sans retour, se perd-on moins à pousser plus loin le bateau qu'à le regarder de la terre quitter le rivage. Sans vous.

Paris, janvier 1983



Cercle Gaston Crémieux

13 rue du cambodge 75020 paris

POSITIONS

1. Préambule : que sont les juifs de France ?

La collectivité des juifs de France comporte entre 600.000 et 700.000 personnes. Celles-ci sont d'origines diverses : une moitié environ viennent du Maghreb et du Proche-Orient, quelque 200 000 sont originaires de l'Europe de l'Est, le reste est de vieille souche locale. Environ 15 % du total appartiennent à des organisations juives. Les autres, sans nécessairement nier leurs origines ou leur appartenance minoritaire, ne se manifestent en tant que juifs qu'occasionnellement.

Mais les considérations démographiques ou sociologiques ne rendent compte ni de ce que sont les juifs aujourd'hui, ni de leurs diverses mémoires collectives, ni des liens multiples et complexes qu'ils entretiennent avec les autres communautés juives dans le monde et avec l'État d'Israël.

2. Judaïsme et identité culturelle

Le Judaïsme a des aspects multiples qui doivent trouver à s'exprimer au sein de la collectivité nationale et avec son aide. Certains juifs se disent membres du peuple juif, d'autres de la synagogue, d'autres disent participer d'une double culture et d'une double fidélité, d'autres sont sionistes ou anti-sionistes. Ces diverses options, qui comportent mille nuances, fondent et constituent le Judaïsme français, dont l'enracinement dans notre pays est profond, séculaire et vital. Ces options sont juives de plein droit et nulle instance, nul individu ne peut déterminer pour quiconque les définitions nécessaires à l'appartenance d'un individu au Judaïsme. Le sentiment d'appartenance est volontariste, le sentiment d'identité est un héritage revendiqué et vécu.

Le souci principal – et l'on peut dire, millénaire – des juifs est celui de leur identité collective. Sa préservation et son épanouissement en France sont d'intérêt national autant que communautaire. Il est souhaitable que toutes les langues juives – yiddish, hébreu, ladino... – soient enseignées dans le cadre de l'Éducation nationale si des parents assez nombreux en font la demande; que l'histoire des juifs – comme celle des autres minorités nationales – ne soient pas ignorées par notre système scolaire.

Ainsi, s'il n'est pas souhaitable d'enseigner « l'holocauste » (qui est un sacrifice **offert** à Dieu), on doit pouvoir, par une réflexion mesurée sur le génocide, faire découvrir à tous ce qui menace aujourd'hui le visage de l'homme.

Les cultures ne se transmettent plus guère de bouche à oreille : elles ont besoin de moyens, de supports, d'encouragements matériels et moraux. Les juifs souhaitent que leurs vœux dans ce domaine soient compris par tous, puisque dans les autres domaines ils participent à l'effort et aux peines de tous. Les groupements juifs qui s'acharnent à perpétuer ou à renouveler tel ou tel aspect de la culture juive doivent recevoir un appui moral et financier de la collectivité nationale – au même titre que les autres minorités culturelles de ce pays. La notion de « réparation historique » doit être appliquée aux langues et aux cultures juives qui furent l'objet d'une tentative de destruction systématique, et qu'aucune structure étatique n'aide aujourd'hui de façon substantielle.

Enfin, les médias et les formes modernes de communication (télévision par câble, casséothèques, vidéothèques) doivent être mises à la disposition des demandeurs ou, le cas échéant, créées, avec les ressources financières indispensables.

Des centres de documentation riches et accessibles à tous doivent être constitués sur la base de ceux qui existent, mais aussi selon des conceptions nouvelles, modernes, pluralistes, ouvertes au monde et sur le monde.

S'agissant du problème scolaire et de la transmission des cultures minoritaires aux enfants, le Cercle estime qu'il s'agit d'une question prioritaire. Elle ne pourra évoluer qu'au terme d'un long débat, auquel le Cercle souhaite être associé. En tout état de cause, ce débat devrait aboutir au renforcement effectif des identités culturelles comprises au sens large : ainsi, chez les juifs, des formes sécularisées de transmission culturelle devront être mises en place.

3. Organismes associatifs et représentation nationale

La collectivité des juifs de France est structurée par de multiples organisations, dont les statuts, variables, ne sont pas toujours démocratiques. Le Cercle Gaston Crémieux considère que, dans le nécessaire dialogue avec les pouvoirs publics, une instance représentative des diverses tendances (c'est-à-dire de toutes les tendances) de la collectivité doit voir le jour. Elle doit :

1. Être élue démocratiquement, selon un scrutin à la proportionnelle, par tous les juifs qui voudraient participer à un tel scrutin – à partir de listes électorales clairement établies et transparentes pour chaque électeur.

2. Voir ses instances dirigeantes élues à la proportionnelle par l'assemblée ainsi constituée.

3. Se réunir régulièrement en séances ordinaires et permettre la convocation de séances extraordinaires.

4. Présenter des comptes rendus des débats qui fassent état des divers courants d'opinion qui s'y exprimeraient.

Au cas où des organisations – et non des individus – seraient les centres électifs d'une telle assemblée, deux instances devraient être prévues : l'une représentant chaque organisation à parité ; l'autre, représentant les organisations selon le nombre de leurs membres cotisants.

4. Liens entre Israël et la Diaspora

S'il est vrai que certains juifs voient dans l'État d'Israël « l'expression privilégiée de l'être juif », nombreux sont ceux qui, attachés à son existence, ne confondent pas les réalités

étatiques ou territoriales et les représentations collectives qui fournissent à l'identité son assise. Il n'y a nulle part « d'expression privilégiée de l'être juif » et si les menaces qui pesaient sur l'État d'Israël étaient souvent profondément ressenties, cela tenait au caractère extrême et comme absolu de la menace plutôt qu'à quelque localisation mythique ou mystique de l'être juif.

Il existe pour certains juifs un « lien vital » entre la Diaspora et Israël. Ce lien existe aussi entre les diverses communautés de la Diaspora. Tout en reconnaissant l'importance de l'État d'Israël dans la vie du Judaïsme contemporain, le Cercle Gaston Crémieux ne partage pas l'idéologie de « la centralité d'Israël ».

Le Cercle Gaston Crémieux considère que l'existence démocratique implique la liberté de juger, et de formuler publiquement des jugements sur tous les aspects de la vie. Les questions internes au Judaïsme, qu'elles soient culturelles, culturells ou politiques, ne peuvent faire exception.

Le Cercle Gaston Crémieux estime que les juifs, qui vivent pour la plupart en Diaspora, n'établissent pas de rapport nécessaire entre la culture fondatrice de leur identité et un territoire ou une région. Il attache donc une importance vitale à la libre circulation des hommes et des idées, aux libertés individuelles et collectives garanties dans le cadre de frontières nationales, ainsi qu'au droit d'établir des liens avec toutes les communautés juives du monde. Si le terme « Israël » a un sens, ce sens ne résulte que de ces liens transnationaux, dont le principe est une identité fugitive et changeante qui se déploie entre divers enracinements.

5. Le Judaïsme traditionnel

Le Cercle Gaston Crémieux reconnaît l'importance historique du Judaïsme traditionnel et considère celui-ci comme l'un des éléments fondamentaux de la diversité juive. Il estime cependant que le judaïsme religieux n'est pas capable de constituer la base universelle sur laquelle pourraient se retrouver tous les juifs soucieux de préserver leur être collectif. Des bases séculières et politiques juives doivent donc être instituées pour sauvegarder l'identité et le sentiment d'appartenance des masses juives qui se sont détournées de la synagogue.

6. Socialisme

Le Cercle Gaston Crémieux, depuis sa création, s'est situé dans la mouvance de la gauche démocratique, française et internationale. Actuellement, il soutient l'action du gouvernement de la France même si les membres du Cercle – individuellement ou collectivement – n'approuvent pas chacune de ses décisions politiques. Il considère que le combat contre la droite reste prioritaire – et cela signifie aussi la droite juive, en France comme en Israël. N'étant pas un parti politique, le Cercle n'a pas à définir dans le détail ses options socialistes. Elles se situent en tout cas dans la tradition indiquée par les grandes figures du socialisme juif.

7. Violence, persécutions, oppression

Le terrorisme aveugle, visant des individus sans défense, la prise d'otages, la torture, doivent être radicalement condamnés. Perdant toute justification politique, ils deviennent crimes de droit commun.

On ne saurait pourtant les assimiler aux crimes contre le genre humain selon la définition qui fut élaborée à Nuremberg. Si odieux qu'ils soient, de tels actes de terrorisme

n'ont jamais l'ampleur ou le cynisme que peut prendre la criminalité étatique, la violence ou l'oppression exercée par des États despotiques, totalitaires ou même démocratiques. S'exerçant de façon massive contre des groupes ethniques ou politiques, ces formes de violence sont celles que les juifs – pour les avoir subies plus que d'autres – doivent combattre avec le plus de résolution. Dans le même esprit, le Cercle Gaston Crémieux les appelle à s'élever de manière constante contre les représailles massives exercées par des forces armées, quelles qu'elles soient. Le Cercle soutient toute action s'efforçant de créer des instances internationales habilitées à juger de tels crimes, afin que le principe de la non-ingérence dans les affaires des États souverains ne serve pas d'abri à des assassinats collectifs, des déportations, des raids de représailles – ou à l'oppression préméditée d'individus ou de groupes. La solidarité avec les autres minorités est une vocation qui découle – ou qui devrait découler – de la situation même des juifs dans la Diaspora.

Spontanément sensible à l'oppression que peuvent subir d'autres communautés juives dans le monde, le Cercle demande l'aide du gouvernement ou de diverses collectivités nationales pour que les droits culturels et politiques des juifs soient respectés dans le monde, pour qu'un asile puisse, en cas de besoin, leur être offert dans notre pays, que le droit d'émigrer librement soit partout respecté. Il veille aussi à ce qu'aucune pression financière ou autre ne soit exercée sur des émigrants juifs pour les amener à choisir contre leur gré une destination spécifique.

Le Cercle est attentif à ne pas formuler en termes d'impératifs catégoriques ou de morale universelle des revendications qui ne touchent que les juifs et qui ne seraient que circonstancielles : dénoncer comme antisémites des voix qui s'élèveraient pour condamner des forfaits commis par des juifs serait une subversion de l'éthique et une imposture dans la recherche de la justice et l'expression de la vérité.

Ce texte reprend, avec quelques modifications, des formulations antérieures du Cercle.
Il est imprimé le 20 novembre 1982, à l'occasion du quinzième anniversaire de la création du Cercle.

COMBAT POUR LA DIASPORA

NomPrénom

Profession

Adresse

Abonnement (4 numéros) – FRANCE 100 F

Abonnement (4 numéros) – ÉTRANGER 120 F

Abonnement de Soutien 150 F ou plus.

N° 4 : Le Bund 25 F

N° 5 : La Planète Copernic 25 F

N° 6 : L'Étoile et le croissant 25 F

N° 7 : L'Éducation 25 F

N° 8 : Femmes juives 30 F

N° 9-10 : Israël et la Diaspora 40 F

Règlement par : Chèque bancaire, postal, mandat, à envoyer aux :

ÉDITIONS SYROS, 6, rue Montmartre – 75001 PARIS
CCP 19.706.28

COMBAT POUR LA DIASPORA

Sommaire

● INTRODUCTION.....	5
- Le Quinzième anniversaire du Cercle Gaston Crémieux, <i>par Jacques BURKO</i>	7
- Les problèmes des cultures régionales et minoritaires aujourd'hui, <i>par Henri GIORDAN</i>	13
- Les socialismes juifs et nous, <i>par Claude MOSSÉ</i>	21
● LES SOCIALISMES JUIFS	
- Repères chronologiques, <i>par Bernard SUCHECKY</i>	30
- Les groupes socialistes juifs et la question nationale, <i>par</i> <i>Nora LEVIN</i>	35
- Quelques remarques sur l'histoire du mouvement socia- liste juif et notamment du Bund, <i>par Pawel KORZEC</i>	47
- L'action du Bund en Pologne, <i>par Henri MINCZE-</i> <i>LES</i>	51
- La Tragédie du mouvement ouvrier juif en Union sovié- tique, <i>par Henri SLOVES</i>	61
- Du sionisme à la révolution... et retour?, <i>par Bernard</i> <i>SUCHECKY</i>	72
- Sécularisation et politisation de la société juive à la fin du XIX ^e siècle, <i>par Rachel ERTEL</i>	87
- La vie associative juive en France, <i>par Annette WIE-</i> <i>VIORKA</i>	101
- Les socialismes sionistes et la question arabe, <i>par Amnon</i> <i>KAPELIOUK</i>	111
● LES MINORITÉS EN FRANCE AUJOURD'HUI	
- Identité, territoire et politique :	
La minorité juive, <i>par Richard MARIENSTRAS</i>	121
Le cas arménien, <i>par Anaïde TER-MINASSIAN</i>	131
Les Tsiganes, <i>par Patrick WILLIAMS</i>	147
- Occitanie?, <i>par Philippe MARTEL</i>	157
- Le sacre du terrier, <i>par Joan BORRELL</i>	171