

SIONISME ET « NÉGATION DE L'EXIL » :
UNE AUTRE FORME DE HAINE DE SOI ?¹

Pour les sionistes, la terre d'Israël était la « patrie » du peuple juif, « *moledet* » en hébreu, à savoir « sa terre natale », « son lieu de naissance », et de là découlait le droit historique qu'il avait sur elle. Et c'est au sionisme que revenait de restaurer la terre promise en son statut de mère patrie. Que devenait donc la diaspora dans ce processus ?

« NOUVEAU YICHOV », « VIEUX YICHOV »

Dans les années 1880, les nouveaux arrivants trouvent sur place le « vieux *yichouv* », un ensemble de communautés fondé sur la philanthropie et dépendant, pour sa subsistance, de l'aide financière de la diaspora (la *halouka*). Ces communautés formaient alors la majorité de la population juive du pays. Elles étaient hétérogènes et ne constituaient pas d'unité. Jérusalem en était le centre. Le nom de « nouveau *yichouv* » fut réservé aux institutions et implantations nées des efforts des Amants de Sion, et principalement financées par le baron Edmond de Rothschild. Les pionniers du nouveau *yichouv*, colons issus de cette première vague d'immigration, avaient pour objectif la renaissance d'Israël². On attendait d'eux qu'ils jettent les bases d'une reconstruction de la nation et d'un puissant mouvement national.

Dans la bouche de ces hommes et de ces femmes, l'expression « vieux *yichouv* » était très négativement connotée, dès lors qu'elle désignait une réalité sociale perçue comme une continuation de l'existence diasporique. Le nouveau *yichouv* aspirait au renouveau, rejetait les normes du mode de vie hérité de l'exil et considérait pour ces mêmes raisons le vieux *yichouv* comme un nouveau ghetto.

Deux réalités s'opposent ainsi dans cette Palestine qui s'ouvre désormais à de nouveaux projets : celle de la tradition, incarnée par le vieux *yichouv*, et celle d'une modernité vouée non seulement à la renaissance nationale mais aussi à la création d'un mode de vie inédit, à savoir productif, pour le Juif de l'avenir. Le travail manuel et en particulier le travail de la terre sont, aux yeux du nouveau *yichouv*, susceptibles de transformer en profondeur l'image que les autres ont du Juif et que le Juif lui-même a de soi. Dans ce désir de créer un Juif moderne et productif, les Juifs qui sont sur place et qui appartiennent au vieux *yichouv* sont rejetés par cette avant-garde comme un autre soi-même qu'on voudrait occulter afin de pouvoir renaître différent. Cette avant-garde ne manque pas par ailleurs de projeter sur les Juifs trouvés sur place en Palestine les poncifs antisémites dont ses membres avaient été victimes dans leurs pays d'origine. Les ressortissants du vieux *yichouv* leur renvoyaient en fait l'image de ce Juif détesté par les autres et désormais détesté par ceux-là mêmes qui voulaient s'en distinguer.

IDENTITÉ HÉBRAÏQUE CONTRE IDENTITÉ JUIVE

L'acte de vouloir tuer en soi le Juif diasporique, partie non séparable pourtant de l'identité tout au moins première de ceux qui s'y essayaient, on le retrouve dans un courant littéraire juif palestinien plus tardif. Conduit par le poète Yonatan Ratosh, tout un groupe de jeunes écrivains, étudiants, journalistes, les « Cananéens », actifs pendant la guerre d'Indépendance (1947-1948), et dont

certains ont été membres d'organisations clandestines de droite, ce courant exprime des vues radicales, dans sa revue *Aleph*, sur ce qu'il attend d'une nouvelle culture hébraïque³. Car c'est bien la construction d'une identité hébraïque, fondamentalement dissociée de l'identité juive, qu'ils prônent. Alors que l'identité juive est perçue comme de nature essentiellement religieuse, sans lien aucun avec la terre ni avec son histoire, l'identité hébraïque revendiquée par les Cananéens est à leurs yeux partagée par tous les habitants du Moyen-Orient, en vertu de leur passé et de leur enracinement local communs. La nation hébraïque doit se définir en termes de territoire : elle s'identifie parfaitement à la terre d'Israël, et au passé et à la culture de ce pays. Inversement, ce qui n'a pas de racines dans ce territoire, ou qui n'a pas été nourri par lui, comme la culture islamique ou la culture juive de la diaspora, ne lui appartient en rien. Très critiques à l'égard de la littérature juive de la diaspora et de ses disciples palestiniens, les Cananéens accusent ces derniers de trahir ou d'ignorer les valeurs hébraïques authentiques de courage et de force, liées au sol, au peuple et à l'histoire de la terre d'Israël. Certes, les Cananéens ne furent guère plus qu'une vingtaine, mais leur influence sociale, culturelle et littéraire en Israël fut importante. Le sommet de leur succès se situe dans les années 1950, lorsque leur position coïncide avec les vues en vogue dans le mouvement sioniste, à un moment où, après la guerre d'Indépendance, on s'attend à une renaissance culturelle, appuyée par la jeunesse, à l'intérieur du nouveau cadre national.

GOMMER L'EXIL POUR (RE)CRÉER UNE MÈRE PATRIE

L'historiographie nouvelle d'inspiration sioniste s'ingénia, elle aussi, à occulter l'exil afin de re-crée la terre d'Israël et de l'ériger en mère patrie éternelle des Juifs. Là encore, la démarche des sionistes ne constitue nullement une exception : bien d'autres peuples ont ainsi sollicité l'histoire, et l'on sait le rôle joué par les historiens

en général pour forger les communautés nationales. En l'occurrence, cependant, il ne s'agit pas seulement de glorifier le passé d'un peuple, d'exalter ses exploits, de dessiner la carte de ses lieux de mémoire. L'historiographie sionniste s'organise en effet autour d'un territoire dont la communauté nationale a été physiquement éloignée pendant des siècles, et où elle cherche à nouveau à prendre racine. Son rôle est de contribuer à installer un peuple sur un sol qui lui est étranger, de légitimer cette installation, d'en préciser les contours et les frontières, et d'esquisser ainsi une nouvelle identité nationale. Fondée sur des réminiscences et des symboles de nature foncièrement religieuse, elle s'articule du même coup autour d'une double négation : négation des Arabes, autre peuple, déjà présent, et négation de la diaspora, absence induite du peuple juif à sa terre. Le sionisme avait besoin d'histoire, pour démontrer que les Juifs constituaient bien une entité et qu'il n'y avait nulle rupture entre l'Israël et la Judée antiques et le judaïsme moderne. C'est à l'historiographie sionniste que devait revenir d'établir l'existence d'une nation avant le nationalisme, et de démontrer l'unité et la continuité de cette existence nationale en tous temps et en tous lieux. Les Juifs contemporains étaient les successeurs directs de la nation hébraïque antique dont la terre d'Israël était le berceau. Leur retour en terre d'Israël était dans le même temps leur retour dans l'histoire, car aux yeux de la pensée sionniste, l'exil fut aussi exil hors de l'histoire⁴. À charge aux historiens de (re)créer la terre du (ré)enracinement.

Dans la mémoire collective sionniste, l'Antiquité est ce moment privilégié de l'histoire où la nation hébraïque s'épanouit sur son sol et jouit d'une vie politique, sociale et culturelle autonome. Et c'est l'exil qui introduit la rupture historique décisive. L'historiographie nouvelle reprend donc à son compte l'articulation traditionnelle Sion-exil, correspondant à deux types de vécu juif clairement différenciés. Qui plus est, dans la perspective traditionnelle, il y avait solidarité entre les deux concepts. Le sionisme les enferme au contraire dans une irréductible opposition. La terre, comme positif absolu, ne peut exister que *contre* l'exil, comme négatif absolu. Le sionisme

émerge ainsi comme négation de l'exil. Tandis que la période antique est celle du lien avec la terre, l'exil est celle de la perte de ce lien. L'Antiquité est cet âge d'or de la nation auquel les sionistes aspirent à retourner. Dans la mémoire historique sionniste, les Hébreux anciens formaient une nation fière, solidement ancrée dans la terre de ses pères. Ils en cultivaient le sol, ils en connaissaient la nature, ils étaient prêts à se battre pour leur liberté, et si nécessaire à mourir pour elle. Belle image romantique, construite comme contre-image de l'exil, source d'inspiration pour les temps nouveaux.

UNE NOUVELLE GÉNÉALOGIE

Le sionisme se tourne vers des héros antiques traditionnellement dépréciés. En réveillant une mémoire dormante, il compte triompher de l'exil et de sa néfaste influence. Il offre ces exemples en modèle à la jeunesse pionnière, tout en marginalisant les Juifs de la diaspora qui, eux, ne peuvent se réclamer de cette ascendance héroïque. Le nouveau Juif palestinien est une (re)création : il faut bien qu'il se dote d'une généalogie conforme à ses aspirations. Ne se désigne-t-il pas comme *ivri* (« hébreu »), précisément pour se rattacher directement à l'antique passé hébraïque de cette terre, et pour se dissocier du même coup du Juif (*yehoudi*) de l'exil ? Il n'est plus question que de jeunesse hébraïque, de littérature hébraïque, de langue hébraïque. Une hébraïcité fruit naturel de la terre retrouvée. Le *sabra*, le natif, est un être sans peur, ni timidité, bien sûr sans faiblesse non plus, il est l'antithèse du Juif diasporique, le contraire du Juif exilique. Il est hébreu, et non juif. Il est l'homme du retour à la terre, de l'enracinement. Construction largement imaginaire, bien sûr, car la culture hébraïque nouvelle ne put jamais s'émanciper totalement des influences exiliques. Les nouveaux immigrants subissaient des pressions pour qu'ils abandonnent leur langue et leur culture d'origine et acceptent les valeurs et les normes de la culture hébraïque nouvelle. Le fameux mel-

ting-pot qui fut longtemps le credo des sionistes n'avait naturellement rien à voir avec le multiculturalisme : il impliquait au contraire l'acceptation d'un modèle unique et souverain. Et l'échec de l'entreprise fut à la hauteur des espérances qu'elle avait suscitées.

Les aspirations sionistes au renouveau et à l'homogénéité ne furent certes pas fondamentalement différentes de celles que nourrissent d'autres mouvements nationalistes ou d'autres États-nations. Ce qui attire en l'occurrence l'attention est le zèle mis à gommer l'exil. Comme si seules comptaient la réalité et la continuité de la présence du peuple sur sa terre. La périodisation et la reconstruction sionistes de l'histoire juive, clairement sélectives, sont de ce point de vue fort révélatrices. Ben Gourion soutenait ainsi, contre toute évidence, que les tribus juives ne partirent jamais en Égypte, qu'elles restèrent loyales à leur sol, que seule la famille de Joseph le quitta pour un temps, que le fondateur de la nouvelle foi, Moïse, forgea le monothéisme dans le désert, et que c'est Josué qui le répandit ensuite parmi les tribus d'Israël restées en Canaan... L'intérêt pour l'histoire antique d'Israël, si fort dans l'historiographie sioniste, s'accommode de maintes ignorances délibérées, sur l'exil des dix tribus du royaume du Nord, en 722, ou sur les longues périodes où Hébreux puis Judéens vécurent sous domination babylonienne, perse, grecque et romaine. On glissera de même sur les cas d'autodéfense juive au Moyen Âge, à savoir pendant l'exil même.

Dans la vision sioniste, la longue et noire nuit de l'exil est précédée d'un avant-exil lumineux et florissant (l'Antiquité), et suivie d'un après-exil tout aussi lumineux et florissant (la renaissance nationale). De la dispersion résulte la perte du contact avec la terre, elle-même à l'origine d'une dégénérescence spirituelle et politique. L'exil est pure négativité, absence de la terre. Dans cette perspective essentiellement binaire, le retour à la terre d'Israël est inversement investi d'une positivité maximale, dès lors qu'il renoue le lien avec une Antiquité idéale. Ainsi réduire la durée historique de l'exil, perçu comme une parenthèse, est-il une nécessité. C'est pour cette raison que, dans son œuvre monumentale en plu-

sieurs volumes, *Yisrael ba-gola* (Israël en exil) (1926-1966), l'un des chefs de file de l'école historique de Jérusalem, Ben-Zion Dinur, s'écarte résolument de la périodisation communément admise de l'histoire juive, pour faire débiter l'exil au VII^e siècle, à savoir à l'époque de la conquête musulmane de la Palestine. Des générations d'historiens suivront son exemple. Loin d'admettre, comme c'est ordinairement le cas, que la dispersion commence avec les destructions du Premier puis du Second Temple et avec la fin de la souveraineté juive, Dinur attribue du même coup aux Arabes la responsabilité historique du déracinement des Juifs hors de terre sainte – le sionisme ayant pour justification naturelle le retour légitime de ce bien spolié à leurs premiers propriétaires. À l'autre bout de la chaîne, Dinur fait partir l'ère du renouveau non à l'époque des Lumières ou à la Révolution française, mais dès la seconde moitié du XVII^e siècle – au moment de la crise sabbatéenne et de l'immigration en Palestine de Yehuda Hasid Ha-Levi et de ses disciples. On sait que le sionisme se démarque clairement de fièvres messianiques du genre de celle qu'initia un Sabbataï Tsevi. Il reste qu'en en faisant malgré tout un point de départ, Dinur met l'accent sur cette nostalgie populaire de Sion qui, à ses yeux, précéda et prépara la naissance du sionisme politique. L'objectif de semblables manipulations est bien de contracter la période d'exil (réduite désormais à une dizaine de siècles) et d'allonger celles pendant lesquelles la nation a activement manifesté son lien à la terre d'Israël. Pour Dinur, le point le plus stable, le lieu nodal de l'histoire juive est bien la terre d'Israël. L'écriture qu'il fait de cette histoire, centrée sur la nation, tend à démontrer que l'établissement d'un foyer national en Palestine n'en est que la conséquence naturelle et prédéterminée. Toute l'histoire juive est présentée comme préparation à cette ultime étape et les aspects qui n'entrent pas dans le moule ou qui sont jugés secondaires sont purement et simplement gommés. Après la fondation d'Israël, les programmes scolaires sont adaptés aux présupposés idéologiques du sionisme dans sa version étatique⁵.

Une telle approche de l'histoire juive ne laissait guère de place pour la diaspora. La négation de l'exil est de fait indissociable du discours sioniste. Mais elle commence en réalité à s'exprimer bien avant, dans le mouvement des Lumières juif tel qu'il se développe en Europe orientale, au XIX^e et au XX^e siècle. La *Haskala* est-européenne renvoie en effet une image peu flatteuse de la vie communautaire traditionnelle, avec ses Juifs pratiquants, étudiant le Talmud et parlant le yiddish. Les mêmes tendances à l'autodénigrement se retrouvent d'ailleurs en monde sépharade, lorsque celui-ci entre dans sa phase d'occidentalisation, dans les dernières décennies du XIX^e siècle. Dans la littérature hébraïque écrite par les tenants des Lumières, étudiée dans les écoles juives progressistes en Europe et, bien sûr, en Palestine au début du XX^e siècle, l'exil a triste figure. Ce portrait en noir renforce l'attitude négative de la jeunesse sioniste à l'égard de la diaspora. Le sionisme s'érige dès lors en contre-modèle de l'exil – et en solution à l'exil. Dans la mémoire collective sioniste qui se construit au fil du temps, l'exil est le lieu de la souffrance, de l'humiliation, de la peur et de la précarité. Certes, les premiers pionniers sont arrivés en Palestine à la suite de pogromes, et ils peuvent difficilement ne pas associer la persécution à la vie en exil. De là, sans doute, une projection de cette mémoire négative de l'exil sur l'ensemble de la diaspora. C'est en tout cas dans ce climat que les sionistes ébauchent leur typologie du Juif exilique, faible et craintif, largement inspiré des stéréotypes antisémites. Face à ce personnage, qui sert de repoussoir, il y a le Juif régénéré par le contact avec la terre d'Israël, doté de toutes les vertus, héroïque et noble. Seule la terre d'Israël réussit à créer cet homme nouveau. Le Juif de la diaspora est un antimodèle, et c'est contre lui que se construit la nouvelle identité hébraïque. Le rejet de la diaspora devient un thème de prédilection dans l'éducation et le Juif diasporique, surtout à partir des années 1930, est dénoncé comme victime passive, comme objet de l'histoire plutôt que comme son sujet

actif – puisque, après tout, il est hors-l'histoire. Ce qui ne s'atténue pas à la période étatique. Le parlement israélien décide, en 1951, de dédier une journée à la commémoration nationale non seulement des victimes du nazisme, mais aussi des combattants juifs de la résistance. La leçon historique que l'on veut tirer de l'événement est que la passivité juive a eu des conséquences fatales, tandis que l'autodéfense et la résistance juives ont été les expressions glorieuses de la vitalité nationale. Cette juxtaposition même sert à renforcer la hiérarchie entre Sion, lieu par excellence de l'héroïsme, et la diaspora, lieu par excellence de la souffrance indigne. Sans doute l'historiographie sioniste fut-elle loin d'être aussi monolithique que ces pages pourraient le laisser entendre. Les historiens nationalistes n'ont pas été les défenseurs d'une ligne interprétative unique.

CRITIQUE DE LA NÉGATION DE LA DIASPORA

Ce rejet de la diaspora suscita en outre la critique, surtout parmi les membres du groupe *Brit Chalom*⁶, tels Samuel Hugo Bergmann, Gershom Scholem, Martin Buber ou d'autres, qui ne croient pas que le sionisme ou la Palestine aient le pouvoir de régler la question juive⁷. Pour ces nationalistes juifs d'Europe centrale, c'est de plus une erreur que de couper ainsi le sionisme du cours général de l'histoire juive. Le sionisme doit être compris comme un maillon de plus dans la longue chaîne des luttes menées par les Juifs pour leur existence et pour leur essence. La construction de la Palestine est un front, et un front de première importance dans cette grande bataille. La terre d'Israël est appelée à devenir un phare pour le judaïsme de diaspora, et le centre créatif de la renaissance juive. Fortement attachés à ces aspects précis de l'œuvre sioniste, fidèles à une inspiration que l'on peut faire remonter à Ahad Ha-Am, certains de ces hommes n'en rejettent pas moins l'idée d'un État juif, en raison de considérations pratiques, et en premier lieu à

cause de la question arabe. Pour Bergmann, « *le fait que l'ensemble de la diaspora construisait la terre d'Israël par ses propres efforts assure à la terre d'Israël l'une de ses principales sources d'influence sur la diaspora* »⁸. À ses yeux, le centre juif de Palestine ne doit pas s'édifier aux dépens de la diaspora ou de ses forces créatives.

Par ailleurs, aussi bien Ahad Ha-Am que Gordon, deux penseurs du mouvement national juif, avaient observé l'extraordinaire vitalité dont le peuple juif avait fait preuve tout au long de son histoire en diaspora. Le simple fait de sa survie en était une attestation suffisante. Ahad Ha-Am avait formulé une version modérée de la négation de la diaspora, distinguant entre une négation subjective de l'exil, expression de l'insatisfaction personnelle née de la vie en exil et de ses imperfections – et sa négation objective, liée au fait que l'émancipation ayant démoli le mur protecteur qui l'entourait, la diaspora était en grand danger de se dissoudre. Ahad Ha-Am prévoyait en fait que les Juifs de la diaspora tireraient bénéfice de l'influence positive du centre spirituel de Palestine. De son côté, Gordon voyait dans l'exil beaucoup plus que la condition du peuple juif ; c'était aussi celle de l'individu et de l'humanité, c'était en fait l'expérience existentielle de la modernité elle-même. Ces analyses nuancées et complexes de l'exil et de la nécessité relative de sa négation n'emportèrent pourtant pas l'adhésion des partisans du sionisme politique, et surtout du sionisme pratique (tendance qui aspirait à la conquête de Sion par un travail pragmatique sur place, contrairement à l'approche qui donnait la priorité à la voie diplomatique). Pour les pionniers de la deuxième et de la troisième vague d'immigration, le succès de l'entreprise sioniste en Palestine dépendait clairement de la concentration de toutes les énergies de la nation en ce seul pays.

La négation de la diaspora entraînait néanmoins en contradiction avec l'affirmation sioniste d'une continuité historique reliant les anciens Hébreux aux Juifs actuels. Elle prenait l'allure d'une sorte de haine de soi. Les pionniers eux-mêmes étaient issus de cette diaspora qu'ils s'ingéniaient à répudier. Ils ne pouvaient pas si facilement effacer leur passé, surtout dans un pays qui, par la force des choses, allait devenir une terre d'immigration, à savoir une terre où chacun arrivait lesté du bagage de sa propre culture diasporique. La négation de l'exil ou de la *condition* exilique (*chelilat ha-galout*) prit souvent la forme d'une condamnation des *Juifs* vivant en exil (*chelilat ha-gola*). Et par là même, d'une condamnation de soi-même, de sa propre histoire et de celle de sa généalogie, condamnation qui se tempéra avec le temps et les difficultés qu'allait connaître la société israélienne.

Il reste que même les censeurs les plus virulents de la diaspora ne se sont pas rangés du côté d'une rupture totale avec elle. De fait, au début du XX^e siècle, livres de classe et manuels consacrent encore une place importante à l'histoire de la diaspora. Les professeurs sont d'ailleurs eux-mêmes issus de l'exil. On étudie encore les œuvres des historiens Dubnov et Graetz, le premier réduisant la nation juive à une entité culturelle, le deuxième y voyant une entité culturelle et spirituelle. Il n'y avait là rien d'exceptionnel, puisque d'autres précurseurs de l'historiographie juive, tel Isaac Marcus Jost, au XIX^e siècle, avaient soutenu que la perception que les Juifs avaient de leur propre identité variait d'un lieu à l'autre et que l'histoire des communautés juives avait été modelée par celle des pays où elles étaient implantées et par les attitudes des sociétés hôtes. Pour Jost, la terre d'Israël n'avait pas joué de rôle particulier dans l'histoire des Juifs – sauf pour ceux qui y avaient vécu eux-mêmes, sous des régimes non juifs. Un Abraham Geiger, son contemporain, père du mouvement réformé, défendait une position comparable. Ainsi, en attendant, et même si elle absorbait l'image négative de l'exil construite par la littérature de la *Has-*

kala, la jeunesse restait confrontée, dans les écoles, à des visions peu palestinocentriques de l'histoire d'Israël. Le manque de ressources pédagogiques y était pour beaucoup. Le système éducatif et la mémoire historique hébraïques mirent en fait du temps à s'implanter.

Les historiens de l'école de Jérusalem allaient certes, avec le temps, rejeter les perspectives historiques de ces précurseurs, qui, à l'exception de Graetz, ne considéraient pas les Juifs comme une nation politique. Toutefois, ni Dinur, ni Yitshak Fritz Baer, les deux colosses de cette nouvelle tradition historiographique, n'adoptèrent tout à fait, sur la diaspora, la ligne dure des militants sionistes. Ils s'ingénierent malgré tout à tisser un lien solide entre le passé et le présent, et s'efforcèrent de mettre en lumière le rapport dialectique entre la mémoire juive et l'histoire des Juifs à l'ère moderne. Il faudrait attendre la seconde génération d'historiens de l'école de Jérusalem pour que les tendances palestinocentriques de leurs prédécesseurs soient durablement renforcées, et ceci aux dépens de l'histoire de l'exil. Longtemps cultivée par la suite, l'image négative de la diaspora marquerait cependant un nouveau recul beaucoup plus tard, dans les livres de classe publiés après 1967, à un moment où baisserait aussi l'insistance sur le travail agricole productif et les mérites de la vie communautaire⁹. Cet ultime revirement serait dû aux grands changements intervenus dans les attitudes culturelles de la société israélienne, avec une renaissance des sentiments religieux, une autre manière de percevoir la Shoah, et une forte érosion de l'héritage socialiste sioniste.

QU'EN EST-IL DE LA DIASPORA AUJOURD'HUI ?

À y regarder de près aujourd'hui, et nonobstant ces variations d'attitudes, la terre centrale, voire « autarcique », construite aussi bien par les sionistes que par les historiens sionistes, paraît largement imaginaire, et peu en phase avec les réalités historiques, politiques ou

économiques. La pérennité du système israélien dépend encore, au moins en partie, de l'existence d'une diaspora¹⁰. Les Juifs qui continuent de vivre hors d'Israël n'en sont pas moins toujours perçus comme les Juifs de la dispersion (*yehoudei ha-tefoutsot*). Un tel concept laisse clairement entendre que l'État d'Israël est le centre du judaïsme mondial, et que les Juifs de l'étranger sont définis par leur rapport avec ce centre, à savoir comme périphérie. Israël envisage la diaspora comme son hinterland, comme une source de soutien humain, économique, politique et moral.

Or, l'État hébreu est un petit pays, même si l'on y inclut les territoires occupés. Sans vraiment compter au nombre des grandes puissances, il est pourtant placé parmi les plus importants pays européens. Ceci n'est nullement dû à la richesse de ses ressources naturelles ou humaines. La force et peut-être l'existence d'Israël sont tributaires d'une diaspora solide, bien intégrée dans le système sociopolitique local. À quoi il faut naturellement ajouter l'aide économique de cette diaspora, et le soutien politique américain, qui garantit la position d'Israël sur l'échiquier international. Inversement, le judaïsme mondial accorde, dans la construction de son identité, une place importante à l'existence d'Israël, où il voit un réconfort, mais bien sûr pas de la manière dont l'avaient imaginé les sionistes. Ce sont plutôt des liens affectifs qui unissent les Juifs de la diaspora à Israël. De ce point de vue, l'État hébreu est pour eux primordial, mais il ne constitue nullement le centre de gravité qu'avaient imaginé les bâtisseurs.

Largement fondée sur un dénigrement du statut de la diaspora comme source autonome de valeurs juives, lui déniait sa capacité à assurer la survie du peuple juif, et regardant l'État comme l'avant-garde nationale et culturelle dont tout dépendait, l'idéologie sioniste ne pouvait qu'engendrer difficultés et tensions quant à la dimension symbolique des relations se nouant entre Israël et les Juifs de l'étranger¹¹. Au fil des ans, ces tensions diminuèrent avec l'érosion, parmi les leaders sionistes, de la doctrine de la négation de l'exil, et surtout en raison de nécessités conjoncturelles. Il y avait eu, d'un côté, une

aspiration, et de l'autre une réalité, qu'on s'était longtemps contenté d'occulter. Les mythes avaient été nécessaires pour créer cette terre : ils en avaient de tout temps été l'*alma mater*.

L'EXIL EST DANS LA VALISE

La société israélienne se tourne en effet aujourd'hui vers l'histoire des siens dans le passé et vers les lieux où se déroula cette histoire pour composer son identité, parce qu'elle a besoin d'une filiation au-delà des frontières d'Israël. Le meurtre des pères fondateurs de la nation, qui est en train de s'accomplir avec le post-sionisme duquel se réclament certaines couches de la société israélienne, certes encore très minoritaires, fit ressentir aux Israéliens encore plus durement qu'ils étaient orphelins de leur passé, de ce qu'on avait si longtemps nié. Les traumatismes de ces dernières années leur ont appris qu'il n'était pas nécessaire de haïr ce qu'on était pour devenir un bon Israélien, mais que l'exil était partie intégrante du moi israélien.

Chaque immigrant transportait son exil avec soi. Moins bien il était intégré dans le pays, plus la nostalgie de l'exil remontait à la surface. Ainsi en fut-il des Juifs d'Afrique du Nord et de leur culte des saints¹². On assiste, en leur cas, à un passage du culte de la tombe d'un saint célèbre inhumé en diaspora, à la pratique du même culte sur un site entièrement nouveau, en Israël, le plus souvent dans une ville de développement, en général une ville d'immigrants, située dans une région périphérique. Ce phénomène a connu un nouvel élan surtout dans les années 1970. En transférant ainsi un culte, on amène avec soi dans le nouveau pays une partie de son pays ancien et de ses ancêtres. Cette migration des saints va parfaire l'intégration, en important ce qui manquait dans la terre d'adoption, et en parachevant ainsi un ancrage. Les uns viennent avec leur pays d'origine, les autres avec la Tora. On ne vient en tout cas jamais seul. Sans oublier les représen-

tions de la terre d'Israël transmises par les générations précédentes, et les échos d'une liturgie enfouie dans ses bagages. Aucun discours idéologique, y compris celui des sionistes, ne pouvait effacer cet héritage multiple. Même si elle était quelque peu étouffée par la rhétorique unificatrice en vogue jusqu'à récemment, la pluralité était là bien avant qu'on ne la proclame à cor et à cri. On s'enracine physiquement dans ce sol longtemps étranger avec ce qu'on apporte avec soi. La diaspora, le vécu diasporique vont permettre à ces Juifs du Maghreb de devenir des Israéliens, sans renoncer à leur spécificité de groupe ethnique. Décidément, malgré le fameux idéal du melting-pot, article par excellence du credo sioniste, on continue de se nourrir au sol de deux patries. Et l'on peut aussi renforcer son israélité à l'extérieur des frontières géopolitiques de l'Israël actuel : Marocains qui, retournant dans leur pays d'origine pour un séjour limité, trouvent là-bas les racines de leur identité israélienne, ou jeunes Israéliens qu'on amène en voyage sur les sites centraux de la Shoah en Pologne¹³. On n'a plus besoin des sites de proximité en Israël même pour construire son identité, celle-ci se ressource aussi à l'extérieur, là où se déroula l'histoire des Juifs, dans ce qu'elle eut de meilleur, ou de pire. L'histoire des Juifs n'est plus coupée de l'histoire des Israéliens. Elle ne le fut d'ailleurs jamais qu'artificiellement, pour des raisons idéologiques, parce que l'on crut que tout devait se passer sur le sol d'Israël, quitte à forcer l'oubli de l'avant, l'oubli de l'inoubliable. Ce qui arrive aujourd'hui en Israël ne relève-t-il pas plutôt du retour du refoulé ? Le phénomène n'est peut-être pas sans évoquer, d'une manière partiellement symétrique, l'itinéraire inverse de certains gauchistes soixante-huitards juifs qui, après avoir bruyamment combattu l'« impérialisme » sioniste, ont pu revenir à une orthodoxie juive parfois vécue en Israël même. S'agissait-il pour eux aussi, à l'époque, de haine de soi, d'une haine du Juif devenu israélien ? Ou faut-il croire qu'en leur cas l'idéal de justice et de paix l'emportait simplement sur la judéité ? Les uns comme les autres seraient ainsi donc, à un moment ou à un autre, sujets à ce « retour du refoulé » : antisionistes extrémistes aussi bien que sionistes antidiaporiques...

NOTES

¹ Pour une discussion élargie de ces questions, voir Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion, 1998. Sur sionisme et haine de soi, on pourra également consulter : Lionel Kochan, *Jewish Self-Hatred*, Noah Barou Memorial Lecture, Londres, The World Jewish Congress, British Section, 1970.

² Sur les *yichouvim*, lire, entre autres, Yehoshua Kaniel, « The Terms "Old Yishuv" and "New Yishuv" : Problems of Definition », *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 232-245 ; Israel Bartal, *L'Exil au pays*, Jérusalem, Ha-Sifria Ha-Tsionit, 1994 (en hébreu) ; Shmuel Ettinger et Israel Bartal, « The First Aliyah : Ideological Roots and Practical Accomplishments », dans Jehuda Reinhartz et Anita Shapira (éds), *Essential Papers on Zionism*, New York-Londres, New York University Press, 1996, p. 63-93.

³ Nurit Gertz, « The Canaanites : Ideology vs. Literature », *The Jerusalem Quarterly* (48), aut. 1988, p. 46-62 ; Ya'acov Shavit, *The New Hebrew Nation : A Study in Israeli Heresy and Fantasy*, Londres, Frank Cass, 1987.

⁴ David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York-Oxford, Oxford UP, 1995 ; Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, trad. de l'hébreu par I. Friedman, New York-Jérusalem, St. Martin's Press-Magnes, 1987 ; Baruch Kimmerling, « Academic History Caught in the Cross-Fire : The Case of Israeli-Jewish Historiography », *History and Memory*, 7 (1), print.-été 1995, p. 41-65 ; Ilan Pappé, « Critique and Agenda : The Post-Zionist Scholars in Israel », *History and Memory*, *op. cit.*, p. 66-90.

⁵ Ruth Firer, *Les Agents de l'éducation sioniste*, Tel-Aviv, Sifriat Poalim, 1985 (en hébreu).

⁶ Litt. « Alliance de paix ». Groupe actif à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

⁷ Shalom Ratzaby, « The Polemic about the "Negation of the Diaspora" in the 1930's and Its Roots », *The Journal of Israeli History*, 16 (1), 1995, p. 19-38.

⁸ « La terre et l'exil », *She'ifotenu*, 2 (8), 1932, p. 360 (en hébreu), cité par S. Ratzaby, « The Polemic », *op. cit.*, p. 30.

⁹ Tamar Katriel, « Remaking Place. Cultural Production in Israeli Pioneer Settlement Museums », dans Eyal Ben-Ari et Yoram Bilu (éds), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 147-175.

¹⁰ Baruch Kimmerling, « Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System : Analytical Conclusions », dans *id.* (éd.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 265-284.

¹¹ Dan Horowitz et Moshe Lissak, « The State of Israel at Forty », *Studies in Contemporary Jewry*, (4), 1989, p. 3-24.

¹² Galit Hasan-Rokem, « La culture populaire juive en Israël. Dialogues et passages », dans Esther Benbassa (éd.), *Transmission et passages*, Paris, Publisud, 1997, p. 137-149 ; Eyal Ben Ari et Yoram Bilu, « Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns. On a Mechanism of Urban Transformation », dans *id.* (éds), *Grasping Land*, *op. cit.*, p. 61-83.

¹³ André Levy, « To Morocco and Back. Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », dans E. Ben-Ari et Y. Bilu (éds), *Grasping Land*, *op. cit.*, p. 25-46 ; Y. Bilu et E. Ben-Ari, « Épilogue (Three Years Later) », *ibid.*, p. 231-235.