

Peuple, État, diaspora

Élise Marienstras

Cet ouvrage est une nouvelle édition du livre *Être un peuple en diaspora* paru en 1975 aux éditions Maspero. Lors de sa parution, il avait joué, aux dires de ses lecteurs d'alors, un rôle formateur. Les années qui ont suivi n'en ont pas aboli l'efficacité. *Être un peuple en diaspora* a continué à susciter curiosité, débats et adhésion auprès d'un public particulièrement concerné, si bien qu'il devient nécessaire, maintenant que l'oubli générationnel commence à en souffler la flamme et qu'il est épuisé, d'en faire une nouvelle édition.

Il est vrai que si, lors de sa première publication, le livre, ainsi que le Cercle de réflexion qui l'accompagnait, s'attirèrent aussi la sympathie des mouvements régionalistes nationalitaires, particulièrement actifs dans les années 1960-90, ces mouvements ont beaucoup fléchi depuis lors et la situation politique et culturelle du XXI^e siècle en Europe et dans le monde a beaucoup changé. Et pourtant, ou même, justement, l'europanisation et la mondialisation ont accentué les clivages entre majorités et minorités, entre États et nations, entre autochtones et migrants. Les diasporas ont proliféré, les cultures semblent s'être à la fois démultipliées et, *a contrario*, uniformisées.

Les questions que posait en son temps Richard Marienstras se posent de manière encore plus aiguë : comment être et rester juif ? Ou breton, ou rom, ou occitan ? Comment combiner ces appartenances à une identité plus large et les inscrire dans un universalisme partout proclamé ?

Devant l'avenir des sociétés complexes faites de ce que l'on a appelé les différences, aujourd'hui la diversité ou le pluralisme, les textes de Marienstras peuvent encore ajouter à la légitimité de la demande d'une cohabitation sans domination, d'une égalité sans

discrimination, d'une reconnaissance de l'Un par l'Autre au sein de nations dont la politique n'effacerait pas la profusion culturelle des collectivités, et de sociétés qui déclineraient leurs valeurs sur le mode qualitatif plutôt que quantitatif.

Le désir que ce livre puisse encore atteindre des lecteurs par la force de sa parole nous a amenés à en reprendre la plus grande partie, écrite dans un autre temps, mais selon des impératifs toujours actuels. Nous avons substitué, aux chapitres qui ont de nos jours une moindre pertinence, des essais que Richard Marienstras avait publiés dans divers lieux entre les années 1980 et 2000 et dont les questions qu'ils posent résonnent encore dans le monde d'aujourd'hui : migrations et cohabitations, laïcité, État et minorités, pluralisme culturel.

Livre de combat, ouvrage dynamique, *Être un peuple en diaspora* est un livre politique. Il s'inscrit dans le contexte des années 1950 à 1980, une époque féconde en débats, en espérance, en résistance, bien que grosse déjà des désillusions et des défaites qui marqueront les débuts du *xx*^e siècle.

Richard Marienstras était l'un de ces intellectuels juifs qui créèrent au lendemain de la Seconde Guerre mondiale l'organe étudiant *Kadimah* pour y formuler leurs analyses et leurs réactions à la guerre coloniale, à l'antisémitisme, à la mainmise des hautes instances de la « communauté » juive (le Consistoire, le Conseil représentatif des institutions juives de France, etc.) sur la parole publique juive, aux séquelles laissées par le génocide dont on commençait à mesurer l'étendue. Ces jeunes Juifs, pour la plupart issus de l'immigration, s'enflammèrent contre l'impérialisme américain et ses antennes culturelles tout en commençant à douter des dogmes et de la pratique du « socialisme réel » à l'est de l'Europe.

Aspirant encore, pour certains, à des « lendemains qui chantent », ils étaient lourds du poids des années où le ciel vers l'est de l'Europe avait été voilé par les fumées des crématoires et les

terres enrichies des cendres enfouies de ceux qui figuraient dans leur généalogie sur l'Arbre de Mort.

Ceux-là, comme les fantômes dans *À pas aveugles de par le monde* de Leib Rochman¹, leur enjoignaient de porter en arrière le regard de la femme de Loth qui les empêcherait de reprendre comme avant une vie interrompue. Dans le premier chapitre qui contient les « Réflexions sur le génocide », Richard Marienstras écrit : « Vivre la mort d'une collectivité élémentaire [...], c'est mourir une seconde fois avec elle [...]. C'est recommencer la mort chaque jour » (p. 31).

Ainsi, comme Primo Levi, comme Stefan Zweig, comme Abraham Zemsz, ou Piotr Ravitch, le regard vers l'abîme où avait sombré le peuple juif d'antan en poussa plus d'un au suicide, et d'autres, comme Kertesz, comme Appelfeld, comme Rochman, à la lourde tâche de ressusciter, ou plutôt de conserver et de transmettre la mémoire d'une culture engloutie².

Des uns et des autres, et des troisièmes – les oublieux – Richard Marienstras parle ainsi :

Il y a ainsi parmi nous des hommes vivants qui n'en finissent pas de mourir, soit parce qu'ils ne peuvent pas détacher leur regard – le regard de leur être – des instants passés et sans cesse revécus où s'abolissait leur univers ; soit parce que ce regard, ils l'ont détourné vers quelque projet nouveau qui, évidemment, implique une rupture entière avec le passé entièrement aboli, et qu'assumant cette rupture, ils ont perdu l'être. (p. 32)

La vie de Richard Marienstras est en grande partie nourrie des thèmes qui sont évoqués ici. Né en 1928 à Varsovie, il meurt en 2011 à Paris, d'une maladie qui, peut-être, puisqu'il s'agissait des artères, du cœur, des reins, n'était pas sans rapport avec le mal du

1. Traduit du yiddish par Rachel Ertel, Paris, Denoël, 2012.

2. « Il y a longtemps que je ne cherche plus ni ma patrie ni mon identité », dit Imre Kertesz dans un entretien du *Nouvel Observateur*, 2-8 mars 2006.

siècle qui l'avait vu naître. Son parcours lui fait connaître plusieurs guerres et même participer comme engagé volontaire à celle de l'indépendance d'Israël en 1948. Il est des divers combats pour la paix et dans la solidarité avec les victimes – Biafrais, Cambodgiens, Rwandais, Palestiniens et tant d'autres –, avec les déplacés, les expulsés, les persécutés. En France, il se rapproche des Arméniens et des Kurdes et s'intéresse aux Tziganes, ainsi que, dans les années 1970-80, aux Occitans, aux Bretons, aux Picards, aux Alsaciens. Il combat par ses articles et sa parole l'ethnocide et le déni, par les majorités dominantes, des faibles et des exilés. Il est aussi de ceux qui créent en 1970 avec Laurent Schwartz, Pierre Vidal-Naquet, Maria Jolas, le mouvement « Pour la morale en politique ».

En 1967, au cours de la guerre des Six Jours, Richard Marienstras fonde, avec des membres du Comité des Intellectuels pour la Paix au Moyen-Orient et d'anciens camarades de l'Union des Étudiants Juifs, le Cercle Gaston-Crémieux dont le manifeste affirme la légitimité de la diaspora juive et la nécessité de construire, après le génocide, une culture proprement diasporique. Laïque et moderne, sans dénier le droit à l'existence d'Israël, la diaspora n'aura aucun besoin de graviter autour de cet État, de même que l'État d'Israël n'aura aucune légitimité à se définir comme lieu de la centralité juive mondiale : « Il n'y a pas selon moi de centralité israélienne en ceci que si le judaïsme doit continuer dans le monde, il faut que chaque diaspora trouve en elle-même les ressources – toutes les ressources – nécessaires pour se perpétuer », explique-t-il le 16 mai 1980 dans la *Presse Nouvelle Hebdomadaire*.

Richard Marienstras n'est pas sioniste. Il n'est pas antisioniste non plus. Il propose une voie médiane : celle du droit des Juifs à vivre en « dispersion » et à participer en tant que tels aux cultures nationales. Il est sans doute exagéré d'écrire, comme F. Lovsky en 1975, que « si Marienstras est l'ennemi de quelque chose, c'est de l'État-nation, de tous les États-nations, l'israélien compris quand il

imite les États-nations assimilationnistes, jacobins ou marxistes ». Mais il est juste d'ajouter : Marienstras défend le fait nationalitaire pourvu qu'il ne devienne pas nationaliste, où que ce soit. C'est l'idéologie nationaliste et les dérives qu'elle ne cesse de produire qu'*Être un peuple en diaspora* met en cause, situant la diaspora juive française dans la mouvance des régionalistes occitans que représentait Robert Lafont, ou bretons auxquels Yves Person donnait une voix bien au-delà d'un banal communautarisme.

Le terme de « nationalitaire », peu goûté ni pratiqué en France, s'accordait à la fois à l'idéologie bundiste de Vladimir Medem, à la théorie de l'autonomie culturelle nationale des marxistes austro-hongrois, à l'historicisme folkiste de Simon Doubnov au tournant des XIX^e et XX^e siècles, et aux théories et à l'action contemporaines de Robert Lafont, Yves Person, Henri Giordan, ou Yvon Bourdet, adoptées en France par les mouvements des « minorités nationales » depuis les années 1960-80.

« Toute une tradition idéologique qui défend la culture contre les cultures est battue en brèche », écrivait *Tribune Socialiste* le 25 octobre 1975 en saluant les prises de position d'*Être un peuple en diaspora*. Ce dernier combat est toujours actuel, mais toujours aussi difficile.

Parmi les textes de la première édition, figurait un article grinçant écrit en 1968 en direction de la gauche, en défense des Ibos du Biafra qui subissaient ce que Marienstras appela « un génocide dans le sens de l'histoire ». Plus tard, l'auteur a pris une part réticente au débat sur « la concurrence des victimes ». Mais dès le début des événements du Biafra, il s'était prononcé contre l'idée que tel génocide puisse être plus condamnable que tel autre, telles victimes plus intéressantes que telles autres, et il avait affirmé le devoir de la gauche de s'unir « pour dénoncer et empêcher un génocide où qu'il soit et quelle que soit la main qui le soutient ».



Trois mots-clefs nous guident dans la lecture de l'ouvrage : la guerre, d'abord, avec, à son acmé, la Seconde Guerre mondiale et la monstruosité de l'extermination à laquelle l'auteur a consacré son premier chapitre : « Réflexions sur le génocide ». La guerre, qui lui enleva son père assassiné en Pologne, et qui fit entrer l'adolescent dans la résistance en Drôme-Nord et y trouver l'école de vie du citoyen engagé qu'elle fut pour beaucoup.

Le deuxième mot-clé, le « peuple juif » – « ce groupe à la longue mémoire faite de fragments exorbités » (p. 34) – est l'objet principal des réflexions poursuivies de l'un à l'autre des chapitres. Bien que Marienstras fût très éloigné de la religion juive, ce peuple qui était pour lui sa famille et son héritage – je pourrais dire « son navigateur » virtuel – lui donnera accès aux autres peuples.

La culture enfin, troisième mot-clef, concerne le peuple juif comme tous les peuples, mais définit en priorité les peuples minoritaires qui vivent en diaspora.

Être un peuple : mais qu'est-ce qu'un peuple ? Dans cet ensemble d'articles qui portent pour la plupart sur la condition juive, l'auteur ne s'attarde pas à des définitions précises du mot « peuple » qu'il remplace souvent, sans être gêné par l'emphase ou par la transcendance, par « l'Être » juif. Il emploie rarement le terme « d'identité », un mot usé jusqu'à la corde, et dont l'usage collectif idéologisé fait l'instrument herméneutique des mythes nationaux.

En revanche, la polysémie du mot « peuple », s'agissant des Juifs, ouvre des perspectives diverses et enrichissantes. Il présente en effet, dans ses divers usages, un caractère paradigmatique et une dimension universelle. Tout au long d'*Être un peuple en diaspora*, le concept de « peuple », dans l'acception qui recouvre essentiellement un groupement de personnes formant une « nation », est aussi ambigu que l'est ce dernier terme, depuis

que le modèle né de la révolution américaine et surtout de la Révolution française, l'a transformé en État-nation, sans distinction entre État et nation. Selon cette acception telle qu'elle figure dans les Déclarations des droits universels par exemple, (« le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »), un peuple serait une entité composée de nombreuses personnes, vivant sur un même territoire, connaissant une continuité historique commune et vivant sous le toit du même État. Renan ne dit pas autre chose à propos de la nation, sauf qu'il y ajoute une dimension volontariste, une possibilité de choix³. Il s'agit là aussi de la définition stalinienne, dont Richard Marienstras fait justice, mais qui reste, dans la pensée majoritaire de la gauche, sous-jacente à l'acception contemporaine de peuple et de nation, notamment en France où nation et État se veulent inséparables⁴.

La notion de « peuple juif » est différemment comprise, selon que l'on se place dans l'épistémologie biblique ou historique. Pour les adeptes d'un récit biblique providentiel, les Juifs sont le « peuple de Dieu⁵ ». Avec cet axiome, la chose est dite ; les autres peuples lui sont antonymes. Il n'est pas besoin de qualifier autrement les uns et les autres. Dans le monde moderne et sous le regard plus rationnel des historiens, de nombreuses définitions sont avancées, dans lesquelles il n'est pas utile ici de nous plonger, sauf à évoquer rapidement le pas qui fut franchi lors des révolutions du XVIII^e siècle en Amérique et en France puis, aux XIX^e et XX^e siècles en Europe où l'État-nation prit une valeur normative.

Pour mieux comprendre ce qu'entendent Marienstras et d'autres qui, comme lui, ont une vision « nationalitaire » des peuples mino-

3. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence de 1882, publiée dans les *Discours et conférences*, en 1887.

4. Voir Georges Haupt, Michael Lowy, Claudie Weil, *Les Marxistes et la question nationale*, Montréal, éditions L'Étincelle, 1974.

5. Voir « L'homme juif devant la Bible », de Léon Askenazi, in *Information juive*, n° 172, mars 1967.

ritaires ou diasporiques, je passerai par le point de vue opposé, proche, sans le dire, de la définition positiviste-territorialiste, qui amène certains « nouveaux historiens » israéliens à nier l'existence d'un peuple juif et par là, à dénoncer le mythe sioniste d'une continuité entre une Antiquité sémitique et l'histoire du peuple juif historique jusqu'à la création de l'État d'Israël.

Ce point de vue est repris par un auteur qui a fait grand bruit à chaque ouvrage publié et traduit en français, le premier portant le titre déjà clair : *Comment le peuple juif fut inventé*. Qui l'a inventé ? Les « nouveaux historiens » répondent : les sionistes qui, à la fin du XIX^e siècle, se sont prévalus de l'exemple des nationalismes ambiants pour se réclamer d'un peuple antique auquel il faudrait accorder la normalisation d'une terre, avec des frontières et un État pour que sa qualité de peuple se concrétise. Tom Segev, un journaliste et historien de gauche israélien résume ainsi les arguments de Sand :

La Déclaration d'indépendance d'Israël dit que le peuple juif est né sur la terre d'Israël et a été exilé de son pays natal. Chaque écolier israélien apprend que cela s'est passé pendant la période de domination romaine, en 70 après J.-C. La nation est restée fidèle à sa terre, à laquelle elle a commencé à revenir après deux millénaires d'exil. C'est faux, dit l'historien Shlomo Sand. Il n'y a jamais eu de peuple juif, seulement une religion juive, et l'exil non plus n'a jamais eu lieu – il n'y a donc pas eu de retour.[...] Tout cela est de la fiction et un mythe qui a servi de justification à la création de l'État d'Israël⁶.

L'exil, écrivent Sand, Segev, ou encore Avnery, n'a concerné qu'une minorité du peuple de Judée. Ceux qui sont restés ont plus tard été convertis aux religions locales puis à l'Islam, de sorte que les ancêtres des Arabes palestiniens seraient des Juifs de même que, de leur côté, la poignée d'exilés juifs s'est élargie grâce au

6. Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris, 1981. Tom Segev, « Une invention appelée le peuple juif », in *Haaretz*, 28 février 2008.

prosélytisme comme celui qui a produit la conversion des Khazars au Caucase, ou des Berbères en Tunisie⁷.

Il est clair que ces démonstrations servent la polémique. Les « nouveaux historiens », qui s'appuient sur une archéologie de plus en plus élaborée, relevant les incongruités nées de la légende biblique et des récits rabbiniques, en déduisent que l'histoire d'un peuple juif, telle qu'elle a été « inventée » au XIX^e siècle et encore réécrite et enseignée après 1948, n'est qu'une fiction destinée à alimenter le « roman national », comme l'appelle Suzanne Citron en parlant des mythes de l'histoire de France⁸. Ces « nouveaux historiens » auxquels emprunte S. Sand font œuvre de déconstruction de cette histoire qu'ils disent calquée sur le mythe biblique et falsifiée à des fins idéologiques, c'est-à-dire nationalistes. Tout n'est pas sans intérêt dans cette thèse, et surtout dans les travaux auxquels elle emprunte notamment la mise en perspective avec les idéologies nationalistes, ainsi que les rectifications chronologiques de l'Antiquité moyen-orientale dont l'historiographie israélienne récente a fait une très utile mise au point.

Il est surtout intéressant d'observer que Sand fait dans le sens inverse la même erreur de méthode qu'il dénonce chez les nationalistes : ce qui n'existe pas, selon lui, c'est un peuple dont il sous-entend la même définition que celle qu'il dénonce comme générant le mythe nationaliste : pour que le peuple juif justifie son existence, il faudrait, d'après Sand et les « nouveaux historiens israéliens », que le territoire qu'il revendique soit le sien depuis toujours, que les personnes qui le composent aient entre elles et au travers des générations, une parenté ethnique, sinon raciale, que leur culture soit différente des autres et assumée par l'État qui l'incarne, un État dont l'ancienneté prouverait que ce peuple est légitime au regard des autres nations. En l'absence de tous ces critères, le peuple juif,

7. Article de Uri Avnery, « Naissance d'une nation », *Gush Shalom*, avril 2008.

8. Suzanne Citron, *Le Mythe national. L'histoire de France en question*, EDI, 1992.

estiment ces historiens à l'égal du nationalisme positiviste, n'est qu'une invention récente (et donc, implicitement, contestable). On voit clairement comment est instrumentalisée une acception équivoque du terme « peuple » à des fins polémiques anti-sionistes.

On voit que, même lorsqu'ils nient l'existence d'une nation – ou d'un peuple juif – les auteurs antisionistes continuent de s'appuyer sur la conception classique de l'État-nation, selon laquelle la nation est une monade constituée d'un groupe humain homogène, parlant une même langue, pratiquant une même religion, partageant la même culture, occupant un territoire au passé immémorial, et dotée d'un État souverain. Leur opposition à la conception classique de l'État-nation israélien s'appuie sur la même conception qui, rappelons-le, a pu conduire à des dérives nationalistes extrêmes dont le potentiel, puisqu'il s'agit de déni des peuples minoritaires ou diasporiques, est mortifère.

C'est à l'opposé de ces positions, ainsi que celles de ces défenseurs d'« identités meurtrières », dont Amin Maalouf démontre qu'ils réduisent l'identité individuelle ou collective à une seule appartenance⁹, que se situe *Être un peuple en diaspora*.

Dans *Être un peuple en diaspora*, la question du peuple juif est posée sous différents aspects. Aucune définition lexicale n'est clairement donnée, mais on la cerne de manière de plus en plus précise à mesure que l'ouvrage se fait plus politique. La référence majeure est celle d'auteurs aujourd'hui largement oubliés parce que tôt éliminés, bien que la tradition bundiste qu'ils ont générée survive au moins dans l'esprit de quelques groupuscules juifs, dans les mémoires des descendants des militants d'Europe centrale et de lecteurs des écrivains dits « judéo-marxistes¹⁰ ».

Pour traiter de ce concept, lié à celui de « nation », Richard Marienstras part de cas bien concrets, ou même d'anecdotes

9. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, LGF, 1998.

10. Voir Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, La Brèche-PEC, 1998.

légendaires, comme celle du « meurtre de l'Égyptien par Moïse », pour introduire le Peuple comme un objet inévitable que l'on ne peut contourner alors même que l'on voudrait l'évacuer : par exemple, à propos du procès du criminel nazi Eichmann, qui eut lieu à Jérusalem en 1963 et où, après le livre controversé de Hannah Arendt sur l'événement, Richard Marienstras s'indigne de l'insistance des autorités israéliennes à juger elles-mêmes cet homme qui avait assassiné sur le territoire de Pologne des individus dont l'État israélien se proclamait le vengeur :

C'est le propre de toute entreprise politique de ne retenir du passé que ce qui sert son élan et d'altérer le passé pour mieux s'en servir. Il serait foncièrement injuste de leur [aux sionistes] imputer comme un péché spécifique leur reprise nationaliste de l'histoire juive [...]. [... Mais] est-il rien de plus poignant que de voir la plus ancienne collectivité du monde occidental adopter le système de pensée et les valeurs contre lesquels elle a survécu [...] ? (p. 58)

L'État d'Israël, jugeant le criminel Adolf Eichmann en 1963 est en effet doté de tribunaux avec une Cour suprême et de toutes les institutions qui constituent l'État moderne. Il se trouve aussi maître d'un territoire dont il revendique la possession par antériorité dans l'histoire et dans le mythe biblique (réinterprété), un territoire qui est à lui seul, et dans son expansionnisme même, au cœur de l'État-nation qui y exerce sa souveraineté. Cet État possède ainsi tous les critères de l'État-nation classique souverain, tel que le reconnaît le droit international et qu'il a été légitimé par les Nations Unies en 1948.

Le peuple juif : une minorité non-territoriale

Dans un article de 1967, Richard Marienstras admet qu'« Israël n'est pas négociable » (pp. 159-171 de l'édition Maspero). Il ne nie pas la nécessité à un moment donné d'un refuge pour les Juifs qui souhaitent s'y rendre, et refuse absolument l'option de destruction

de cet État, qui impliquerait la deuxième destruction moderne d'une communauté juive. Mais il n'a cessé, depuis l'indépendance de cet État, de rappeler les caractères néfastes de la forme étatique qu'Israël a bien été obligé de prendre, mais qui le conduisent à des politiques que réfutent les partisans des droits des peuples et des cultures à leur survie particulière.

C'est, quoi qu'en veuillent les « nouveaux historiens », en tant que minorité non-territoriale historique que les Juifs existent dans leur ensemble en tant que peuple, bien qu'une grande partie de ce peuple ait été exterminée. Certes, la tradition juive affirme depuis deux millénaires avoir appartenu à un territoire (et à sa capitale) auquel, à chaque fête de Pâques, les fidèles expriment l'espoir de revenir.

Mais qu'est-ce que ce territoire ? Richard Marienstras en emprunte la définition à Hannah Arendt :

Le territoire n'est pas seulement un terme géographique mais un concept politique et juridique. Il ne s'applique pas fondamentalement à une étendue de terre – ou moins à une telle étendue qu'à l'espace qui existe entre des individus dont les membres sont liés les uns aux autres [...] par toutes sortes de relations fondées sur une langue, une religion, une histoire, des coutumes et des lois communes[...]. L'État d'Israël n'aurait jamais existé si le peuple juif n'avait pas créé et perpétué, pendant les longs siècles de la Dispersion, un espace interstitiel qui lui fût propre¹¹.

On pourrait ajouter que tous les critères de relations infranationales que cite Hannah Arendt ne sont pas, selon Marienstras, indispensables à l'existence d'un peuple. Un seul peut suffire, ou dominer, comme la langue qui recouvre nécessairement d'autres critères constitutifs d'une culture commune.

Quant au territoire, comme le territoire du yiddish ou « *yiddish land* » aujourd'hui englouti, il ne s'agit pas d'une Terre-Mère, ou d'un pays natal : il s'agit d'un espace interstitiel – la « *yiddishkeit* » – qui fonde la communauté nationalitaire, un espace sans frontière

11. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), tr. fr. Gallimard, 1966, p. 424.

que seul l'anéantissement d'une communauté peut, sinon rayer de la carte, du moins effacer de l'imaginaire de ses survivants. Ainsi, l'anéantissement *in situ* des communautés des *shtetlach* n'a pas aboli la situation géographique, ni même le nom et la superficie des petites villes de Bialystock, Slonim ou Radom, en Pologne ou en Biélorussie ; en revanche, le territoire du *shtetl*, en tant que lieu de vie d'une communauté avec sa langue, ses institutions communautaires et sa culture, a disparu. Après le génocide, il reste des villes dans un territoire géographico-politique biélorusse, polonais, lituanien.

Les anciens *shtetlach* disparus ont fait place au territoire des États-nations qui en ont en quelque sorte recouvré la fonction de socle du nationalisme étatique – la patrie, au sens étroit pour laquelle les citoyens doivent être prêts à se sacrifier –, et qui donne à ses autochtones le pouvoir de dominer et opprimer les minorités non-territoriales qui y résident sans y être à proprement parler enracinées.

Le rapport, ou plutôt le non-rapport des Juifs au territoire des nations où ils forment des minorités, c'est dans le chapitre intitulé « Le lieu où l'on peut se compter » que le livre en parle le mieux :

Les Juifs ont l'habitude de s'interroger sur ce qu'ils sont. Périodiquement, les soubresauts de l'histoire et les discontinuités tragiques de leur destin les obligent à remettre en question les quelques certitudes relatives à eux-mêmes qui semblaient s'être établies antérieurement. (p. 65)

Pour preuve, Marienstras prend appui sur l'histoire racontée par Joseph Ha-Cohen dans *La Vallée des Pleurs* : en 1240, le roi d'Angleterre rend les Juifs coupables de la peste qui ravage le pays. Il les met alors en demeure de choisir entre la tente où se trouve la Loi de Moïse et celle où se trouve la Loi Nouvelle :

Tous coururent alors vers la Loi de Moïse», mais ils ne purent y entrer qu'un par un et sans s'apercevoir que celui qui l'avait

précédé avait été immédiatement égorgé et jeté dans la mer. Il en tomba ainsi des nôtres un grand nombre, qui servirent de pâture aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel en ce jour d'épouvante¹².

Les deux voies proposées par le roi d'Angleterre conduisaient toutes les deux à la mort, mais ni l'une ni l'autre n'entamait ce par quoi l'être se définit ou cette part de lui-même d'où lui viennent ses certitudes, commente Richard Marienstras. En ces temps-là, on restait juif malgré l'eau du baptême administrée sous la contrainte, on restait juif dans sa collectivité et aussi lorsqu'on ne pouvait « pénétrer dans la tente qu'un à un ». « L'être était alors comme une chose, l'identité était aussi solide qu'une pierre, aussi privée – et aussi publique – qu'une cicatrice au visage » (p. 66).

Alors, on pouvait faire le compte et le décompte d'une collectivité. Un rituel marquait le passage d'une collectivité à l'autre et l'individu pouvait ainsi être décompté de sa collectivité d'origine et désormais compté dans la collectivité d'accueil.

« Mais qu'en est-il, poursuit Marienstras, lorsque la ligne, comme aujourd'hui, s'est estompée ? [...] Pouvons-nous savoir combien nous sommes ? Certainement pas, et cela, parce que nous ne savons pas précisément qui nous sommes et que nous ne nous connaissons pas. »

Vient à ce point du volume ce qui a motivé la réflexion sur le « compte » ou recensement : c'est le refus de la Pologne, longtemps après la fin de la Seconde Guerre mondiale, de compter, autrement que comme étant de nation polonaise, les six millions de Juifs assassinés dans les camps avec environ un million de Polonais chrétiens, leur accordant une « naturalisation *post mortem* », alors que les Juifs qui, en 1967, manifesteront leur solidarité avec Israël en tant que Juifs polonais, seront considérés comme étrangers sionistes et chassés de Pologne.

12. Texte emprunté à Edmond Fleg, *Anthologie juive*, 1951, pp. 205-206.

« On voit d'emblée que la notion "être juif" ou "être polonais" recouvre des réalités tout à fait différentes selon qu'on pense à des individus se définissant par rapport à une culture donnée ou par rapport à une citoyenneté ». En France où la distinction, habituelle en Pologne entre la citoyenneté et la nationalité, n'existe pas en droit, les Juifs, ou « Israélites » une fois émancipés, n'ont plus, pour raison de laïcité, la possibilité de figurer comme tels dans un recensement. L'argument auquel parvient ce raisonnement permet de dire que la situation anonyme des Juifs est un exemple extrême de toutes les populations minoritaires en fait, mais non en droit, dans les pays qui, comme en France, fusionnent en un seul concept l'État des citoyens et la nation des peuples. Cependant, l'expérience du régime de Vichy pendant la Seconde Guerre mondiale a prouvé que le retour au passé serait une infamie et que les Juifs, comme les autres peuples diasporiques, ne peuvent que se réjouir d'avoir échangé le décompte discriminatoire contre le bienfait de la citoyenneté républicaine, même aveugle aux particularismes.

En fin de compte, le « lieu où l'on peut se compter », quel que soit le peuple minoritaire en question, c'est un milieu que l'on construit, que l'on invente et auquel on adhère par choix. Il suffit, écrit Marienstras, de vaincre l'ignorance imposée par la pression des forces majoritaires et, en s'affirmant contre elles, de retrouver ses sources en se donnant un avenir. Il n'est donc pas du tout illégitime d'« inventer le peuple juif », pour reprendre dans un sens constructif cette formule sarcastique. La conclusion du chapitre sur « le lieu où l'on peut se compter » grâce à une existence nationale n'est pourtant pas optimiste :

C'est dans le Sinaï que, pour la première fois, les Juifs purent se compter[...]. C'est le lieu où des individus marqués par une civilisation se donnent l'illusion de se retrouver tous afin de recommencer leur propre histoire et celle du monde. [...] Le lieu où il est possible de recenser avec précision des êtres définis par

leur sentiment d'appartenance, leur ascendance naturelle et leur statut juridique – lieu qui est le rêve de toute culture et l'un de ses pôles obligés – et qui n'existe que dans l'imaginaire, ou dans le désert de l'esprit. (p. 86)

La vocation minoritaire et la diaspora

C'est en grande partie dans sa vocation minoritaire que le peuple juif est, d'après Richard Marienstras, exemplaire et c'est dans son mode d'existence en diaspora que le modèle qu'il avait initié se répand de par le monde. Les deux termes s'épaulent dans l'ouvrage, et leur vocation universaliste est affirmée d'emblée :

Si l'on me demande aujourd'hui [en août-sept. 1973] : « Faut-il aider les Tziganes (ou les Catalans, les Basques, les Bretons, les Indiens, les Slovènes, les Juifs, les Arméniens...) à survivre en perpétuant et en approfondissant leurs différences ? », je dirai qu'il le faut. [...] Une minorité ethnique, culturelle ou religieuse doit pouvoir se donner l'organisation qu'elle souhaite dans les limites de ce qui est politiquement possible. [...] Face à elle, autour d'elle, en elle, il y a les majorités, les États, leurs cultures, leurs techniques, leurs richesses, leurs violences institutionnelles, leurs polices et leurs bureaucraties. [...] En apparence, l'ethnocide se fait sans qu'on y songe. Il est inscrit dans les structures de la société majoritaire et dans sa volonté affichée ou secrète. (p. 104)

Cette minorité – qui peut parfois être autochtone – a été tour à tour victime, au cours de l'histoire, de dénigrement, de persécution, de violence meurtrière jusqu'au génocide. Le « peuple » ainsi désigné à l'opprobre dans la plupart des sociétés occidentales a aussi connu des périodes paisibles et plus ou moins prospères qui rendaient possible une intégration – laquelle s'est souvent révélée, comme en Allemagne à partir des années 1930, illusoire.

Mais n'est-ce pas le destin, ou la logique des minorités, que d'être soumises à la majorité, d'être contraintes par la loi du plus grand nombre, interroge Richard Marienstras ? Ou les minorités,

pour perdurer, sont-elles dotées d'un pouvoir inhérent de résistance, et finalement, de résilience ?

Reste qu'il est fort difficile de se maintenir comme minorité volontaire au sein d'une société dont la majorité numérique, culturelle, chronologique exerce une pression, ou une séduction qui fait tomber le minoritaire dans le piège d'une assimilation où l'oubli de sa culture originelle laisse place à une identité tronquée, à un corps naturalisé, c'est-à-dire converti à ce qui est plus grave qu'une conversion religieuse : la conversion du minoritaire à l'identité majoritaire, qui tourne le dos à son peuple pour vouer un culte à l'État-nation. En adoptant le culte à l'État-nation, ou en mimant ceux qui s'en targuent et qui refusent la vocation diasporique, ils se condamnent à la violence d'État, celle qui, d'après la Bible, a transformé Moïse en meurtrier de l'Égyptien et l'a voué à l'exil.

En un sens, et très paradoxalement, la vocation nationalitaire des Juifs dans la dispersion, tout en les mettant constamment en danger face à leurs « voisins¹³ » ou aux autorités, les a tenus à l'écart de la responsabilité, du sentiment de complicité parfois, qui incombe aux citoyens nécessairement parties de l'État-nation : ils ne disposent pas des moyens de coercition – police (sauf parfois, comme au ghetto, ou aux camps de la mort sous le 3e Reich, la collaboration contrainte), ou armée – pour exercer, au nom de l'État, le monopole de la violence. Partout où c'était possible, les Juifs ont constitué des communautés culturelles ouvertes à la fois aux cultures environnantes, minoritaires comme majoritaires¹⁴.

C'est au XIX^e siècle, en même temps qu'émergeaient en Europe de multiples doctrines d'existence des nations, que la pensée nationalitaire commença à se manifester au sein des mouvements révolutionnaires bolchéviques, puis, rompant avec ceux-ci, dans la

13. Voir l'un des cas extrêmes qu'a constitué l'épisode du massacre de Jedwabne : Jan Tomasz Gross, *Les voisins. 10 juillet 1941. Un massacre de Juifs en Pologne*, Fayard, 2002.

14. Lire Rachel Ertel, *Le Shtetl. La bourgade juive en Pologne*, Paris, Payot, 1982.

lignée du marxisme austro-hongrois qui, sans renier l'internationalisme, soutenait la nécessité de reconnaître les cultures nationales non-étatiques.

La pensée nationalitaire, héritée du Bund – ce mouvement révolutionnaire dont Lénine rejeta les principes d'autonomie culturelle des peuples, qui fut étouffé et assassiné à la fois par le régime stalinien et par un négationnisme plus que centenaire – reste malgré tout génératrice d'utopies. Elle peut resurgir, remodelée et réactivée face à la globalisation qui menace d'extinction la diversité des peuples et des cultures¹⁵.

Aujourd'hui où l'antisémitisme n'est plus une politique d'État en Occident, c'est l'insistance d'une partie des Juifs à rester « diasporiques », leur refus de se fondre totalement dans la société majoritaire et la relation ambivalente avec l'État d'Israël qui les rend incompréhensibles à leurs concitoyens majoritaires. Pourquoi, comment continuent-ils à se vouloir juifs en diaspora alors qu'une grande partie d'entre eux a cessé de croire et de pratiquer la religion dont Pascal et Rousseau admiraient la capacité à maintenir ce peuple en vie au travers des temps ? Or, c'est largement le phénomène diasporique qui est comptable de la permanence des Juifs de par le monde.

Le mot « diaspora » apparaît d'abord dans le texte de la Septante, associé au récit de l'exil et de la dispersion antiques. Sa connotation est négative tant qu'il témoigne des souffrances subies par des communautés discriminées et persécutées, tour à tour expulsées des différents royaumes de l'Europe médiévale. Suit l'émancipation qui accompagne la Révolution française où les Juifs, individus citoyens, sont sommés de s'assimiler à la nation française. Au XIX^e siècle, les Juifs d'Europe centrale seront gagnés par le mouvement des nationalités, ainsi que par les mouvements révolutionnaires. La création de l'État d'Israël, après le génocide,

15. Voir Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, op.cit. ; Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Austral, 1995.

fragilisera les diasporas en affichant leur caractère précaire. Elles subsistent cependant, en même temps qu'elles sont devenues, devant l'accélération des mouvements migratoires internationaux, une forme d'établissement des communautés humaines.

Parallèlement, au Moyen Orient, le nouveau nationalisme israélien a suscité l'exil d'un grand nombre d'Arabes palestiniens, qui se présentent eux aussi comme une diaspora, mais aspirant à leur tour à la création d'un État indépendant¹⁶. Depuis le xx^e siècle, le mot « diaspora », utilisé par les sociologues pour désigner les Chinois dispersés dans le monde pour raisons de commerce, par les historiens pour évoquer les peuples africains déportés depuis le xv^e siècle dans le cadre de la traite négrière, et de nos jours les populations fuyant la guerre ou la misère, est devenu un terme courant pour autant qu'il désigne les groupes émigrés rassemblés dans des pays où ils forment des minorités avec un statut plus ou moins favorable. Aujourd'hui, ce concept antique appartient au vocabulaire de la mondialisation comme l'un des mots-clefs de la condition postmoderne.

La notion de diaspora, écrivait Richard Marienstras¹⁷,

suppose ou peut supposer celle de centre et de périphérie ; celle d'une relation ou d'une absence de relation au sol ou au territoire ; celle de majorité et de minorité ; celles d'un rapport à l'État, à une administration centrale ou régionale, à des institutions ou des associations structurantes. Elle suppose également une part de conscience nationale, ou culturelle, ou linguistique.

16. Voir Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les palestiniens. Les nouveaux acquis de l'Histoire*, Paris, éd. de l'Atelier, 2007. Voir aussi la charge de Esther Benbassa contre ce qu'elle nomme le « nationalisme diasporique et repli communautariste », in *Libération*, 19 mai 2003. Voir surtout Pierre Vidal-Naquet, « Israël-Palestine : la frontière invisible » (1975), in *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, éd. Maspero, 1981, pp. 176-184.

17. In Groupement pour le droit des minorités, *Les Minorités à l'âge de l'État-nation*, Fayard, 1985, pp. 215-226.

Pendant quelques générations, notamment lorsque le groupe diasporique ne dispose pas d'une extraterritorialité de référence, il est empreint d'un sentiment de responsabilité vis-à-vis de la culture minoritaire dont les aînés sont porteurs. Le devoir de transmission varie selon la qualité de l'intégration du groupe dans la culture majoritaire, mais, s'il a tendance à se diluer au cours des ans, le mouvement des populations actuelles laisse présager que le groupe diasporique, submergé peut-être dans la culture ambiante, sera rapidement remplacé par d'autres vagues de minoritaires poussés par le mouvement irrésistible des populations du globe.

Un « problème juif », une « question juive », tels ont été les termes sous lesquels était désignée la gêne suscitée par la présence, au cœur d'un État-nation, d'une population étrangère par les mœurs, la religion ou l'origine nationale. Ces mots, remplacés aujourd'hui par les termes « arabe », « musulman », « africain » ou « chinois », émanent des majoritaires qui craignent de voir leur position submergée par de nouveaux venus dont la condition diasporique leur semble pathogène. En réalité

La culture [diasporique] se fait en éventail, en réseau, en arc-en-ciel, elle n'exclut pas, elle intègre. [...] La position diasporique s'inscrit en faux contre la conception qui superpose le territoire, la culture, le système juridique, le groupe humain, et au nom de laquelle on déclare que tel est le modèle unique de la normalité¹⁸.

Loin d'être une condition sociale pathologique, comme l'en accusent les nationalistes, la diaspora est un mode de vie qui rend ses membres doublement riches, de la culture dont ils ont hérité et qu'ils portent en eux, même si elle n'est pas continûment réactivée, en même temps qu'ils sont immergés dans la culture majoritaire. Bien plus, la double appartenance culturelle de ses habitants enrichit l'État-nation dont la dimension s'élargit à la multiculturalité.

18. Richard Marienstras in *Combat pour la diaspora*, Cercle Gaston-Crémieux, 1983, p. 127.

PRÉFACE

Lorsque l'État, comme, partiellement, le Canada, s'affirme multiculturel, ou peut-être multinational, il permet à ses citoyens de multiplier leurs appartenances et de les loger dans des registres différents – celui de la citoyenneté, de la nationalité, des cultures qui, par leur particularisme même, atteignent à l'universel. La diaspora, ce non-lieu de migrants exilés de leur patrie d'origine, peut, dans le cas où la société d'accueil fait une place à la culture d'autrui, devenir un lieu, un territoire comme celui qui abrite les Juifs diasporiques dans leur culture propre.

*

Les essais publiés ici appartiennent à une époque fort différente de la nôtre. Mais ce ne sont pas seulement des textes de circonstance. Les minorités et leurs langues régionales ont bien du mal à se faire reconnaître en France et ailleurs. Les génocides, ou les massacres de masse, bien des fois dénoncés, se sont multipliés dans le monde. Les communautés juives diasporiques de l'ex-Union soviétique et de ses satellites ont en grande partie disparu pour émigrer en Israël ou, de préférence, en Amérique. En revanche, la notion de diaspora s'élargit à de nombreux autres peuples que la faim, l'oppression, la simple aspiration à une vie meilleure pousse vers un Occident qui ne sait pas comment leur faire une place équitable. Le mouvement des populations ne se fait plus seulement d'une nation à l'autre. L'Europe des marchés, le mondialisme capitaliste et financier créent un espace où les centres de gravité échappent à ceux qui cherchent la vie sauve, la sédentarité constructive, la construction d'un avenir commun.

Le Quart Monde se niche partout : diasporas sans structures, sans culture, bien loin du modèle des communautés juives, occitanes ou arméniennes qui restent, dans la résilience qu'elles parta-

gent avec la diaspora juive, des remparts bien fragiles contre les nationalismes exacerbés qui se sont déplacés de la vieille Europe vers le Moyen-Orient ou l'Afrique. Le plaidoyer que contient *Être un peuple en diaspora* pour la liberté et la protection des cultures minoritaires est aujourd'hui l'un des garde-fous qui permettent à l'être individuel et collectif de survivre dans un monde où le marché est maître.