

Université de Montréal

Des pacifistes israéliens :
Contextualisation sociohistorique de l'émergence des camps
de la paix *achkenazim* et *haredim* (1881-2009)

par
Michaël Séguin

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)
en sciences des religions

Décembre 2009

© Michaël Séguin, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Des pacifistes israéliens : Contextualisation sociohistorique de l'émergence des camps
de la paix *achkenazim* et *haredim* (1881-2009)

présenté par :
Michaël Séguin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert David, président-rapporteur
Jean-Marc Gauthier, directeur de recherche
Paul Sabourin, codirecteur
Yakov M. Rabkin, membre du jury

Résumé

Facile de discourir sur la paix; complexe, par contre, d'évaluer si paroles et gestes y contribuent vraiment. De manière critique, ce mémoire cherche à contextualiser l'émergence de la nation israélienne de 1881 à 1948, de même qu'un certain nombre de forces pacifistes juives, religieuses comme séculières, sionistes comme anti-sionistes, que cette société a engendrées ou provoquées de la fin du XIX^e siècle à aujourd'hui.

Dans un premier temps, quatre stratégies utilisées pour construire l'État juif sont explorées : la voie pratique (l'établissement de *mochavot*, *kibboutzim* et *mochavim*), la voie diplomatique (le *lobbying* de Herzl et Weizmann), la voie sociopolitique (la formation de syndicats, de l'Agence juive et du Va'ad Leoumi) et enfin la voie militaire (la mise sur pied d'organisations paramilitaires telles la Hagana, l'Irgoun, le Lehi et le Palmah). Cette exploration permet de mieux camper le problème de la légalité et de la légitimité des nations palestinienne et israélienne.

Dans un deuxième temps, une approche conceptuelle et une approche empirique sont combinées pour mieux comprendre ce qu'est un camp de la paix. L'exploration conceptuelle remet en question les critères qu'utilisent certains chercheurs afin d'identifier si une organisation contribue, ou non, à la construction de la paix. L'exploration empirique trace les contours de deux camps de la paix israéliens : les militants de la gauche séculière *achkenazi* (un pacifisme qui a émergé dans les années 1970) et les religieux *haredim* (un pacifisme opposé à l'idéologie sioniste dès ses débuts). Ce survol permet de saisir que tout système de croyances peut provoquer la guerre autant que la paix.

La conclusion discute des défis du dialogue intercivilisationnel, des défis tant intranationaux (l'harmonie sociale israélienne entre les juifs *achkenazim*, *mizrahim*, russes, éthiopiens, etc.) qu'internationaux (la paix entre les Palestiniens et les Israéliens).

Mots-clés : Conflit israélo-palestinien, histoire israélienne, sionisme, antisionisme, camps de la paix, pacifisme, nationalisme, résistance.

Abstract

It is easy to speak of peace, but much more difficult to evaluate to what extent one's actions really contribute to it. This master's thesis seeks to critically contextualize the emergence of the Israeli nation from 1881 to 1948 and highlight certain Jewish pacifist forces, religious and secular, Zionist and anti-Zionist, which this society has generated or compelled into being from the end of the XIXth century until today.

First, four strategies used to build the Jewish state are explored: the practical path (setting up *moshavot*, *kibbutzim* and *moshavim*), the diplomatic path (Herzl and Weizmann's lobbying), the sociopolitical path (establishing unions, the Jewish Agency and the Va'ad Leumi) and finally the military path (setting up paramilitary organizations such as Hagana, Irgun, Lehi and Palmach). This exploration allows the researcher to better frame the issue of the legality and legitimacy of the Palestinian and Israeli nations.

Secondly, the notion of peace camp is investigated using a combined conceptual and empirical approach. The conceptual inquiry questions the criteria used by some scholars to determine whether an organization contributes or not to peacebuilding. The empirical inquiry examines two peace camps: the *Ashkenazi* secular left (a pacifism that emerged in the 1970s) and the religious *Haredim* (a pacifism opposed to the Zionist ideology from the start). This overview highlights the fact that any belief system can incite war as well as peace.

The conclusion discusses the challenges of intercivilizational dialogue, challenges that are both intranational (social harmony between *Ashkenazim*, *Mizrachim*, Russian, Ethiopian, etc. Israeli Jews) and international (peace between Palestinians and Israelis).

Keywords: Israeli-Palestinian Conflict, Israeli History, Zionism, Anti-Zionism, Peace Camps, Pacifism, Nationalism, Resistance.

Table des matières

| | |
|---|-------------|
| Introduction | 1 |
| Idéal de la pratique | 1 |
| La réalité : les scénarios conflictuels..... | 2 |
| Le réductionnisme des interprétations savantes..... | 16 |
| Gouvernance et systèmes de croyances (religieux et séculiers) | 17 |
| Buts de la recherche | 20 |
| Utilité de la recherche | 21 |
| Structure du mémoire | 22 |
| Chapitre 1 « I work for peace » : localisation sociale et enjeux éthiques..... | 24 |
| 1.1 Premier séjour : entre pèlerinage ahistorique et tourisme sioniste | 25 |
| 1.2 Second séjour : entre coopération et tourisme de la souffrance palestinienne | 26 |
| 1.3 Remises en questions et réorientation professionnelle..... | 27 |
| 1.4 Enjeux éthiques et défi d'une formation à la complexité | 29 |
| 1.5 Conclusion : La recherche comme démarche de décentration culturelle | 30 |
| Chapitre 2 Émergence en tensions de la nation israélienne (1881-1948) | 33 |
| 2.1 Nations et nationalisme : quelques définitions | 36 |
| 2.2 Identités juives en mutation en Europe : <i>maskilim</i> , <i>hassidim</i> et <i>misnagdim</i> | 39 |
| 2.3 Pionniers et pragmatisme des <i>mochavot</i> , des <i>kibboutzim</i> et des <i>mochavim</i> | 43 |
| 2.4 La voie diplomatique de Herzl (1860-1904) et Weizmann (1874-1952) | 50 |
| 2.5 Des syndicats, des partis politiques et des parlements..... | 54 |
| 2.6 La militarisation progressive du <i>Yichouv</i> et le recours au terrorisme | 61 |
| 2.7 L'indépendance nationale : entre miracle organisé, guerre et réfugiés | 72 |
| 2.8 Conclusion : La légalité ou la légitimité de l'État et le droit d'y résister | 79 |
| Chapitre 3 Les militants israéliens des camps de la paix | 92 |
| 3.1 Les chercheurs, la société civile, le politique et les camps de la paix..... | 93 |
| 3.2 La complexité des réseaux sociaux militant pour la paix en Israël | 101 |
| 3.3 Conclusion : les tensions entre théologies et idéologies..... | 123 |
| Conclusion..... | 126 |
| Les défis du dialogue intercivilisationnel..... | 126 |
| Limites et recherche à poursuivre | 131 |
| Sources des figures | 135 |
| Bibliographie..... | 137 |
| Annexe 1 : Différents projets de chartes des droits et responsabilités des hommes et des peuples | x |
| Annexe 2 : Les principaux auteurs cités (†) | xii |
| Annexe 3 : Glossaire des mots étrangers (*) | xxix |

Liste des figures

| | |
|--|-----|
| Figure 1 : Les frontières d’Israël de 1947 à 2007..... | 8 |
| Figure 2 : Propriétaires des terres par district en 1945 | 9 |
| Figure 3 : Le royaume de l’Israël ancien (X ^e siècle av. J.-C.) | 34 |
| Figure 4 : L’Empire ottoman en 1914 | 45 |
| Figure 5 : Le <i>mochav</i> Nahalal en 1936 (gauche) et en 1945 (droite)..... | 49 |
| Figure 6 : Groupes militaires, paramilitaires et ceux de la jeunesse du <i>Yichouv</i> | 67 |
| Figure 7 : Le plan Peel (1937) et les Territoires palestiniens occupés (2007)..... | 81 |
| Figure 8 : La diplomatie à plusieurs voies selon Diamond et McDonald..... | 101 |
| Figure 9 : Les ethno-classes de la société israélienne (Yiftachel, 2006 : 127) | 103 |

Liste des sigles

| | |
|----------|--|
| AICE : | American-Israeli Cooperative Enterprise |
| AJI : | Agence Juive pour Israël |
| ICA : | Jewish Colonization Association (en <i>yiddich</i> ICA) |
| ICAHD : | Israeli Committee Against House Demolition |
| OLP : | Organisation de liberation de la Palestine |
| ONG : | Organisation non-gouvernementale |
| ONU : | Organisation des Nations Unies |
| OSM : | Organisation sioniste mondiale |
| PASSIA : | Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs |
| UNRWA : | United Nations Relief and Works Agency (for Palestine Refugees in the Near East) |

*À la résilience des agriculteurs de
Tulkarem (Palestine) et de Rigaud
(Québec)*

*À la dignité des femmes et des hommes de
Kibera et de Korogocho (Kenya)*

Remerciements

Viser l'excellence implique parfois de faire des choix douloureux. Pour y parvenir, il a fallu des bâtisseurs qui ont su m'aider et me pousser à transiter de la vie facile de mes premières années d'études vers la vie exigeante d'un chercheur. Passer de la reproduction à la recherche, développer la capacité de se faire sa propre idée tout en sachant écouter avec respect afin de poser un jugement critique, concilier la pratique à la théorie et rassembler les morceaux de ma vie (mes rêves, mes ambitions et mes limites) furent les défis à relever pour réaliser ce mémoire. Ces défis m'ont préparé pour d'autres, encore plus grands.

Je tiens, d'abord, à remercier ceux et celles qui m'ont soutenu affectivement, en particulier mes parents, Lise et Daniel, et mon directeur de recherche, Jean-Marc Gauthier. Non seulement ils ont accepté d'apprendre avec moi, et, malgré toutes mes tergiversations, ils ont toujours cru en ma capacité à mener cette recherche à bon terme. Je tiens aussi à remercier mon codirecteur, Paul Sabourin, qui s'est joint en cours de route et qui m'a patiemment aidé à transiter de la théologie à la sociologie en m'initiant à l'analyse de discours, et ce, avec tous les défis que pose le fait de passer d'une démarche intellectuelle basée sur l'interprétation subjective à une démarche empirique de description et d'analyse de phénomènes sociaux. Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers le gouvernement du Canada, plus particulièrement le Conseil de recherche en sciences humaines, qui a financé mes études de deuxième cycle. De même, je tiens à exprimer ma gratitude à Odette Mainville qui a su aligner les étoiles administratives pour que je puisse obtenir la bourse rêvée par tout étudiant et ainsi débiter le doctorat dès l'automne 2009. Enfin, comme croyant, il m'a fallu quelqu'un pour m'aider à relire ma vie, pour comprendre le sens profond derrière les événements passés et ceux à venir, pour discerner ma mission face aux autres. Merci à mon accompagnatrice spirituelle, Suzanne Gaulin, osc. C'est grâce au soutien de ces gens, et de plusieurs autres, que ce mémoire a été rendu possible.

Introduction

In the present paper we shall be using the word 'peace' very many times. Few words are so often used and abused – perhaps, it seems, because 'peace' serves as a means of obtaining verbal consensus – it is hard to be all-out against peace. Thus, when efforts are made to plead almost any kind of policy – say technical assistance, increased trade, tourism, new forms of education, irrigation, industrialization, etc. – then it is often asserted that that policy, in addition to other merits, will also serve the cause of peace. This is done regardless of how tenuous the relation has been in the past or how dubious the theory justifying this as a reasonable expectation for the future. Such difficulties are avoided by excluding any reference to data from the past or to theories about the future¹.

Johan Galtung (1969: 167)

Idéal de la pratique

En un sens, ces mots de l'irénologue Johan Galtung[†] en épigraphe semblent écrits pour qui voudrait voir la paix s'installer en Palestine et en Israël. Depuis au moins un siècle, érudits, activistes, politiciens, militaires, religieux, syndicalistes, paysans, éducateurs, parents et journalistes, pour ne nommer que ceux-ci, parlent de paix. Mais de quelle paix exactement? D'une paix basée sur un « consensus verbal » comme l'évoque Galtung, ou d'une paix issue de rapprochements véritables entre des acteurs, individuels ou collectifs, aux vues radicalement différentes? D'un cessez-le-feu sans réelle reconnaissance de l'autre partie, d'un bras de fer où le plus fort impose son dictat, d'un traité dont on reporte sans cesse l'application? Ou encore d'une coopération active, d'un souci d'égalité et d'équité dans les relations sociales, d'une préoccupation fondamentale et dialogique pour le bien de l'autre (voir Galtung, 2007: 31)? Face à cette diversité de projets pacifiques, agir pour la paix ne semble pas aussi évident que je le croyais. Il suffit d'explorer un tant soit peu les discours sociaux et les interprétations savantes qui s'y rapportent pour saisir la nette différence entre les bonnes intentions pacifiques et les

¹ Pour faciliter l'application des règles grammaticales françaises, les mots en langues étrangères (principalement en anglais, en hébreu et en arabe) ont été mis en italique, à l'exception des noms propres (y compris les noms d'organisations).

résultats réellement obtenus. De plus, avant d'avancer une quelconque stratégie de construction de la paix, encore faut-il avoir réfléchi sur la nature des problèmes. C'est donc mû par cet objectif que le présent mémoire permet d'amorcer une réflexion sociologique et historique à propos d'une part des forces en présence du côté israélien, plus particulièrement les forces pacifistes².

Cela dit, pour bien entreprendre une telle quête, il est nécessaire de se référer à des gens qui y ont longuement réfléchi. Or, qui travaille et qui réfléchit pour la paix en Israël et en Palestine? Ceux que l'on classe habituellement dans le « camp de la paix » (*peace camp*) y contribuent-ils réellement? Même en prenant pour acquis que les organisations d'ordinaire identifiées comme membres du camp de la paix y contribuent, ce camp n'en demeure-t-il pas moins formé d'une série de réseaux sociaux aux projets, aux idéologies et aux croyances souvent contradictoires? D'ailleurs, si tout ce monde travaille pour la paix, pourquoi les différentes narrations de l'année 1948 suscitent-elles toujours autant de controverses, voire d'accusations de propagande? Ces tirs croisés sont d'autant plus difficiles à démêler que le poids de l'histoire, des traditions et des structures oriente autant qu'il limite les capacités de chacun de ces groupes à percevoir la réalité autrement (voir Burton, 1990: 70-72).

La réalité : les scénarios conflictuels

Au premier abord, 1948 semble un point de départ clé pour explorer les représentations de la paix et du conflit qui s'entrechoquent. Après tout, n'est-ce pas l'année où l'État d'Israël a été fondé par les juifs³ sionistes et où le projet d'État arabo-

² Le pacifisme est une idéologie selon laquelle la guerre serait moralement injustifiable et ne pourrait donc pas mener à la paix (la fin ne justifie pas les moyens). Cependant, il existe une diversité de prises de positions pacifistes : le pacifisme pragmatique (refus du recours à la force jusqu'à preuve de sa nécessité; il y a des guerres justes), le pacifisme nucléaire (refus du recours aux armes atomiques), le pacifisme collectiviste (refus du recours à la force contre un groupe), le pacifisme non légal (refus du recours à la force qui tue) ou encore le pacifisme absolu (refus de tout recours à la force). Pour le philosophe Duane L. Cady, « [a]cknowledging varieties of pacifism distinct due to varying reasons for rejecting war and due to varying degrees of commitment to nonviolence should open dialogue about the nature of peace by challenging the polarized "dove" versus "hawk" pigeonholes into which we often force one another » (Cady, 1989: xiv). Cady distingue donc le pacifisme (*pacifism*) du bellicisme (*warism*).

³ Dans ce mémoire, je définis la judaïté comme une appartenance religieuse plutôt qu'une identité nationale, d'où l'écriture du mot « juif » avec une minuscule puisque le français n'utilise pas la majuscule pour désigner les religions. À mon sens, pour parler d'identité nationale, il est plus exact de parler de l'identité israélienne (voir chapitre 3).

palestinien a été mis aux oubliettes tant par les mandataires de la Palestine historique, les Britanniques, que par les autres puissances dominantes à l'Organisation des Nations Unies (ONU) ? Ardu pourtant de s'y retrouver entre les deux versions dominantes de l'histoire. Du côté israélien, l'on raconte un récit empreint d'héroïsme et de sacrifice, celui de l'indépendance nationale hébraïque après 1900 ans d'exil, une indépendance promue par l'ONU sur un certain territoire en 1947 et acquise par la guerre en 1948 sur un territoire plus grand que ce que l'ONU prévoyait; une expansion qui se poursuit en 1967 et se transforme en une occupation militaire du ou des territoire(s) internationalement reconnu(s) comme palestinien(s). Du côté palestinien, l'on raconte un récit catastrophique (*al-nakba*^{*4} en arabe), celui de l'expulsion forcée, au départ, de centaines de milliers d'Arabes palestiniens, en majorité musulmans et chrétiens, qui, au fil des guerres et des années, sont devenus des millions de réfugiés. Leur drame se perpétue aujourd'hui, la majorité dans la diaspora, les autres sur une part de plus en plus étroite de la terre qu'occupaient leurs ancêtres depuis la nuit des temps. Et l'histoire continue. Soixante ans plus tard, le 14 mai 2008, les Israéliens fêtaient leur indépendance tandis que les Palestiniens commémoraient la destruction de leur mode de vie, la mort de leurs compatriotes et le refus international de leur rêve national. En somme, ce jour est lourd du poids de l'histoire de ces deux peuples millénaires, tous deux attachés à la même terre : le poids du fardeau de l'exil qui s'estompe pour celui qui rapatrie sa diaspora après près de 2000 ans d'absence et le poids du fardeau qui s'abat alors que l'autre est forcé de commencer sa lutte pour le droit au retour. En prenant ces événements commémoratifs pour repères, il convient d'appréhender un peu plus l'objet réel de ce mémoire.

La commémoration des 60 ans d'un point de vue judéo-israélien

D'un point de vue israélien, cette fête, largement soulignée dans les communautés juives de par le monde, semble marquer la tension entre deux visions d'Israël. D'une part, celle des colombes (pacifistes), notamment portée par l'un des pères fondateurs de l'État hébreu : Moshe Sharett[†] (premier ministre d'Israël de 1953 à

⁴ Les mots suivis d'un astérisque (*) réfèrent au glossaire des mots étrangers en Annexe 3. Les mots suivis d'une croix (†) réfèrent au glossaire des principaux auteurs cités en Annexe 2.

1955 entre les deux mandats de David Ben Gourion[†]). D'autre part, celle des faucons⁵, entre autres portée par Ben Gourion (premier ministre d'Israël de 1948 à 1953 et de 1955 à 1963). Le fils aîné de Sharett, Ya'akov Sharett, explique ainsi cette situation dans un article paru sur le site de l'Organisation sioniste mondiale (OSM) :

Moderation or escalation – these were the two basic alternatives in the entwined domains of foreign and defense policies confronting Israel's leadership immediately after the historic and bloody victory in the War of Independence in 1948-1949, and that have confronted government after government unceasingly to this very day. It was the choice of history that these two contradictory and fateful alternatives were first epitomized by David Ben-Gurion⁶ and Moshe Sharett. These two outstanding leaders had stood together at the helm of the yishuv – the Jewish community of Palestine – starting in the early 1930s, leading up to the establishment of the State of Israel, and throughout the State's formative years until 1956 (Sharett, 2004: 1).

Toujours dans le même article, Sharett fils soulève qu'une des grandes divergences entre son père (une colombe) et le duo Ben Gourion/Moshe Dayan[†] (des faucons ou bellicistes) concernait les relations à établir avec les pays arabes avec lesquels Israël est en guerre (notamment ses voisins égyptiens, jordaniens, libanais et syriens où s'organise la résistance des exilés palestiniens). Ben Gourion et Dayan « *maintained that the Arabs must be – and can be – struck down whenever they raise their heads* » (Sharett, 2004: 2), tandis que Sharrett père remettait en question la validité et le réalisme d'un tel pronostic qu'il croyait contre-productif pour atteindre la paix régionale à long terme. La vision de Ben Gourion serait-elle donc immorale? Les mémoires de l'actuel président d'Israël, Shimon Peres[†], suggèrent, au contraire que, pour Ben Gourion, toute action politique ayant pour but de réinscrire le peuple juif dans

⁵ Cady définit le bellicisme comme « *the view that war is both morally justifiable in principle and often morally justified in fact* » (Cady, 1989: 22), tandis qu'il entend par pacifisme « *the moral opposition to war and the moral disposition toward societies orderly from within by cooperation rather than orderly from outside by domination* » (Cady, 1989: xiii). Plutôt que de voir une opposition entre le pacifisme et le bellicisme, Cady y voit un continuum moral. Ainsi, simplement à l'intérieur du bellicisme, « *[a] variety of views are seen between war realism at one extreme and pragmatic pacifism at the other. After a discussion of the relationship between means and ends in ethical thought generally, this distinction is used to understand similarities and differences among varieties of just-warism and varieties of pacifism. All the most extreme pacifisms are seen to reject a clean separation between means and ends while most varieties of just-warism require such a split* » (Cady, 1989: xiii).

⁶ Le son « ou » en hébreu est fréquemment translittéré par ן(« ou » en français (Ben Gourion) et par « u » en anglais (Ben-Gurion). Dans ce mémoire, j'ai adopté une translittération française au lieu de l'anglaise (p. ex. le ן devient *ch* au lieu de *sh*). De plus, j'ai choisi de translittérer le « h » expiré (ח) par un « h » plutôt que « ch ». Conséquemment, j'ai fait disparaître le « h » silencieux (ה) à la fin des mots (*Choa*, *Hagana*) pour ne pas les confondre. Enfin, je n'ai pas retouché aux noms d'auteurs et d'organisations, même s'ils sont translittérés différemment.

l'histoire, après 2000 ans d'intermède, et de lui rendre son existence politique afin qu'il puisse à nouveau jouer son rôle de « lumière des nations » (*Livre du prophète Isaïe 42, 6*) ne peut être que hautement morale. Ainsi, selon Peres, « le peuple élu » peut offrir à l'humanité un « exemple universel » basé sur l'idéal moral des prophètes hébreux (Peres, 1995: 5-6). À première vue, le décalage entre ce que rapportent Sharett fils et Peres, semble irréconciliable. Cependant, l'est-il vraiment ?

Pourtant, en y regardant de plus près, il semble que ce type de contradiction soit partie prenante depuis longtemps du projet sioniste, tel qu'il a vu le jour vers la fin du XIX^e siècle en Europe. En effet, dès le premier Congrès sioniste mondial (1897), Theodor Herzl[†], le père fondateur du projet national juif, avance que le sionisme, pour être légitime, doit bénéficier d'un protecteur. À défaut de pouvoir se rallier l'Empire ottoman et l'Empire allemand, en 1898, en achetant la Palestine, Herzl revient aux premiers efforts qu'il avait fait pour se rallier les dirigeants de l'Empire britannique (Ministère des affaires étrangères israélien, 2002). En fait, en courtisant trois empires qui s'opposaient à tout projet d'indépendance de l'*oummah** arabe au *Machrek** (incluant la Palestine) et sur la péninsule arabe, Herzl tentait en quelque sorte de présenter le projet sioniste comme une alternative à la guerre entre ces empires. Deux ans avant l'échec de ses négociations avec Constantinople, il avait écrit dans *Der Judenstaat* (1896) : « *We should there form a part of a wall of defense for Europe in Asia, an outpost of civilization against barbarism. We should as a neutral state remain in contact with all Europe, which would have to guarantee our existence* » (cité dans Smith, 2007: 54). Évidemment, ce discours ne pouvait pas plaire aux Palestiniens⁷ arabes vivant sur les territoires convoités par l'OSM.

⁷ La Palestine est le nom d'une région depuis des millénaires, un nom qui a aussi sa place dans les livres sacrés de différentes religions (p. ex. la Torah, la Bible et le Coran). Ce même nom a été retenu par l'Empire ottoman, puis par l'Empire britannique. Les juifs sionistes des premières *aliyot* l'utilisaient couramment pour définir leur attachement à la Terre sainte, se définissant eux-mêmes comme juifs palestiniens, tout comme la Palestine comptait des Arabes palestiniens. À travers le *Machrek*, l'on retrouve souvent l'utilisation de vocables comme Arabes chrétiens et Arabes musulmans pour parler de l'attachement civilisationnel et religieux. Cependant, avec l'essor des luttes d'indépendance nationale, le terme « Palestinien » a commencé à prendre un sens nationaliste, et l'expression « Palestiniens arabes » s'est répandue pour faire référence au mouvement nationaliste qui s'est développé en parallèle avec le mouvement nationaliste sioniste qui a fondé l'État d'Israël.

Par ailleurs, d'autres colombes ont aussi voulu réaliser ce rêve sioniste du Grand Israël, mais cette fois, sur la base du respect des aspirations du peuple arabe. Moshe Sharett, ayant vécu pendant deux ans dans la communauté arabo-palestinienne d'Ein Sinya,

came to regard them [les Arabes] not as enemies but as equal human beings, proud of their culture and heritage. In a seminal lecture he delivered shortly after his forced resignation from Israel's government in June 1956, in which he vehemently criticized the prevalence of the escalationist school [...] – a criticism which seems to have preserved its forceful relevance today – he harked back to his days in Ein Sinya (Sharett, 2004: 2).

Une fois de plus, les propos de Sharett fils sont révélateurs de l'impasse idéologique qui traverse le camp de la paix dont plusieurs colombes se réclament : ils veulent la terre, mais cette terre est habitée par une majorité qui n'est pas juive. En d'autres mots, l'engagement de Sharett père le conduit, d'une part, à respecter les Arabes comme des égaux, d'autre part, à vouloir s'accaparer leurs terres pour y établir les immigrants juifs venus en masse vers la Palestine entre la première *aliya** et la déclaration d'indépendance des sionistes du nouveau *Yichouv**.

Or, si les opposants à Sharett, les faucons comme Ben Gourion, ont su mener à terme une bonne partie de leur projet nationaliste (ils ont d'abord accepté une parcelle du Grand Israël tout en gardant espoir de poursuivre leur projet expansionniste), les colombes n'ont jamais réellement réussi à convaincre une majorité suffisante de la population juive de la nécessité d'une solution incluant les aspirations arabes. À l'aube du XXI^e siècle, cette tension entre les idéaux de paix avec les Palestiniens arabes et l'implantation des colonies est toujours présente au sein des fondements officiels du projet sioniste défini dans le Programme de Jérusalem en 2004 :

- 1. The unity of the Jewish people, its bond to its historic homeland Eretz* Yisrael, and the centrality of the State of Israel and Jerusalem, its capital, in the life of the nation;*
- 2. Aliyah to Israel from all countries and the effective integration of all immigrants into Israeli Society.*
- 3. Strengthening Israel as a Jewish, Zionist and democratic state and shaping it as an exemplary society with a unique moral and spiritual character, marked by mutual respect for the multi-faceted Jewish people, rooted in the vision of the prophets, striving for peace and contributing to the betterment of the world.*
- 4. Ensuring the future and the distinctiveness of the Jewish people by furthering Jewish, Hebrew and Zionist education, fostering spiritual and cultural values and teaching Hebrew as the national language;*

5. *Nurturing mutual Jewish responsibility, defending the rights of Jews as individuals and as a nation, representing the national Zionist interests of the Jewish people, and struggling against all manifestations of anti-Semitism;*

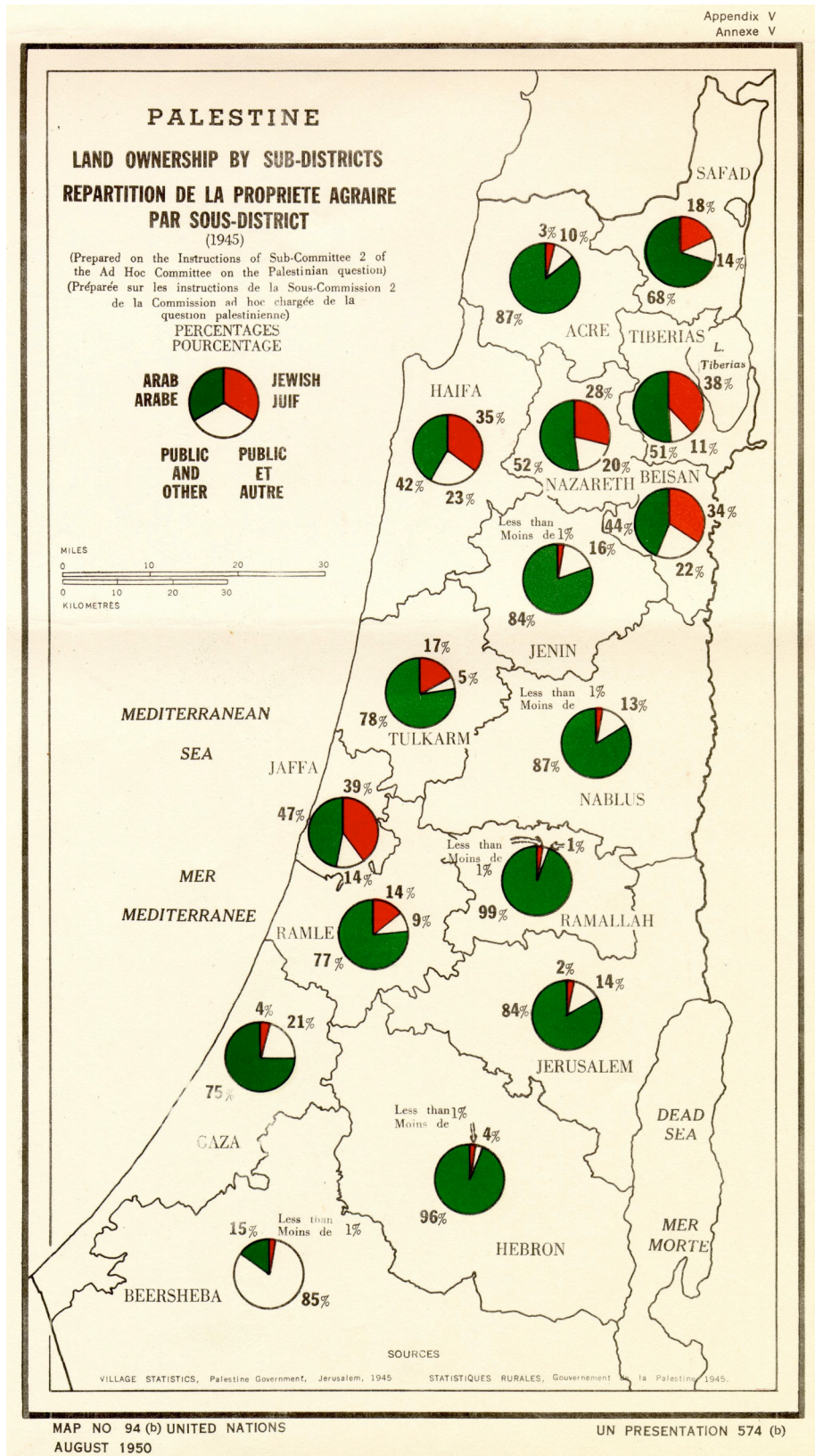
6. *Settling the country as an expression of practical Zionism* (OSM, 2004).

Un tel programme, s'il guide la gestion quotidienne de l'État israélien, soulève différents types de questions. Tout d'abord, un tel projet constitutionnel est-il compatible avec un projet de société démocratique? Ensuite, est-il compatible avec un idéal moral universaliste dans lequel les Arabes palestiniens, nomades ou sédentaires, tout comme les croyants d'autres religions, peuvent se reconnaître politiquement? D'une certaine façon, la valeur démocratique d'une part de ces idéaux n'a-t-elle pas été, dès le départ, sacrifiée par le mouvement sioniste afin d'obtenir l'appui des forces impérialistes occidentales? D'ailleurs, que cette alliance ait été scellée par la déclaration Balfour en 1917, par l'Empire britannique ou par la reconnaissance instantanée d'Israël par le président américain Truman en 1948, cela n'implique-t-il pas un prix fort lourd à payer au sein même de la communauté juive, celui de mener la mission « civilisatrice » dont parlait Herzl un peu plus haut? Cette alliance n'enferme-t-elle pas *de facto* Israël dans un rôle militariste au service d'une politique occidentale de déstabilisation du *Machrek*, un militarisme qui a des répercussions sur toute la société israélienne, notamment sur la jeunesse⁸? À tout le moins, cela semble coïncider avec la lecture que fait le sociologue israélien Baruch Kimmerling[†]:

Israel's system may be characterized as "total militarism," mainly because it encompasses most of Israel's social institutions and is accompanied by the perception that the people participate in war preparations and possess military expertise, and that the majority are involved in active combat. Civilian militarism in many ways stands in contradiction to the "professional militarism" of the military it-self. Professional militarism limits the role of the military to its most restricted instrumental tasks, while civilian militarism expands the boundaries and roles of the military far beyond the notion of preparation of the armed forces for future war(s) with the best available material and human resources. The civilian government, civilian elites, and most of the members the collectivity all function as agents of civilian militarism (Kimmerling, 2001: 214).

⁸ Par exemple, la militarisation de la société israélienne implique qu'à partir de 18 ans, les hommes doivent compléter trois ans de service militaire obligatoire et, jusqu'à l'âge de 43 à 45 ans, un mois de service de réserve par année. Les jeunes femmes doivent compléter deux ans de service militaire obligatoire. Les Palestiniens citoyens d'Israël (hormis les Druzes) et les juifs *haredim* qui se consacrent à l'étude de la Torah sont exclus du service militaire.

Figure 2 : Propriétaires des terres par district en 1945



Poussée encore plus loin, cette critique pose la question : la paix sociale en Israël, sans un régime politique fortement centralisé, est-elle possible? Ou encore, cet engagement à défendre l'impérialisme occidental n'a-t-il pas favorisé la mise en place d'une stratification sociale, où le primat d'un système de valeurs occidentalisées donne le haut du pavé aux juifs *achkenazim** séculiers au détriment, par exemple, des juifs *sephardim**, russes et éthiopiens, lesquels entretiennent d'autres idéaux (Kimmerling, 2001; Shohat, 1999b; Yiftachel, 2006)? Parmi les voix dissidentes face à la création d'Israël, l'on retrouve notamment la voix des Neturei Karta, un groupe juif *haredi** dont plusieurs membres ont été contraints à l'exil à force de harcèlement et d'incarcération de la part du régime israélien parce qu'ils souhaitaient un gouvernement capable de refléter les aspirations de toute la population, en particulier celles de la majorité arabo-palestinienne. Encore aujourd'hui, les Neturei Karta considèrent l'État juif comme hérétique et apostat (Blau, 1978; Domb, 1989).

Bref, si le sionisme, considéré par certains comme mouvement de libération nationale du peuple juif, peut parfois projeter une image d'unité inébranlable, particulièrement lorsque ses drapeaux défilent le jour de l'anniversaire de son indépendance, la relation entre l'idéal, les multiples tactiques débattues pour y parvenir et les résultats de ces tactiques dans la réalité est autrement plus complexe à analyser.

La commémoration des 60 ans d'un point de vue arabo-palestinien

De l'autre côté de la médaille, ces fêtes du soixantième anniversaire d'Israël rappellent aux Palestiniens arabes les « massacres » de la *Nakba*, première vague de destruction (418 villages dépeuplés et détruits) et de nettoyage ethnique⁹ (13 000 Palestiniens morts). Ainsi, ce que les Israéliens appellent la « libération nationale » rappelle, aux Palestiniens arabes et aux juifs antisionistes, la panique générale qui dispersa entre 750 000 et 800 000 d'entre eux¹⁰ à travers la Palestine, vers les pays

⁹ À ce propos, les travaux de l'école juive des « nouveaux historiens » – dont Benny Morris, Ilan Pappé, Avi Shlaim, Tom Segev, Hillel Cohen et Simha Flapan sont (ou ont été) des membres actifs – ont mené à réviser la thèse du « départ volontaire » des Palestiniens encouragé par les armées arabes en 1948 en faveur de celle de leur expulsion, préméditée ou non, par les milices sionistes (Shlaim, 1995). Ilan Pappé, par exemple, parle de la guerre de 1948 comme d'un nettoyage ethnique (Pappé, 2006).

¹⁰ « En 1920, la majorité des 750 000 habitants environ de cette région multiethnique étaient des musulmans de langue arabe, y compris une population bédouine (estimés à 103 331 lors du recensement de 1922 ; ils

voisins et à travers le monde (W. Khalidi, 1992b: xxxii-xxxiii). Pour plusieurs, cette date marque aussi la grande trahison de leurs aspirations nationales, une trahison qui semble remonter à la Première Guerre mondiale alors que les Britanniques leur promettaient un califat arabe unifié en échange de leur rébellion contre l'Empire ottoman¹¹ (Ayyad, 1999: 63).

Or, qu'obtiennent-ils pour leurs services? La déclaration Balfour, laquelle autorise la construction d'un « foyer national juif » en Palestine. Malgré ce revers, les élites palestiniennes poursuivent leurs négociations sur plusieurs fronts, notamment¹², en

étaient concentrés dans la région de Beer-Sheva, ainsi que dans la zone à l'Est et au Sud de cette ville). On y trouvait également des Juifs (qui représentaient 11% de la population) tout comme des groupes plus petits de Druzes, Syriens, Soudanais, Circassiens, Égyptiens, Grecs et Arabes d'Hedjaz. [...] En 1922, le premier recensement britannique de la Palestine montre une population de 757 182 habitants, dont 78% de musulmans, 11% de Juifs et 9,6% de chrétiens. En 1931, le second recensement britannique de la Palestine montre une population de 1 035 154 habitants, dont 73,4% de musulmans, 16,9% de Juifs et 8,6% de chrétiens. [...] En 1945, une étude démontra que la population se montait à 1 764 520 habitants, dont 1 061 270 musulmans, 553 600 juifs, 135 550 chrétiens et 14 100 personnes d'autres groupes » (Wikipédia, 2009b). Ces chiffres sont extraits de Gotthell (2003) et du Anglo-American Committee of Inquiry on Jewish Problems in Palestine and Europe et du General Assembly of the United Nations Special Committee on Palestine (réédition de 1991).

¹¹ Une entente avait été prise en 1915 entre le chérif Hussein de la Mecque et le haut-commissaire britannique en Égypte, Henry McMahon, promettant aux Arabes leur indépendance à la fin de la guerre (Smith, 2007: 99). Conséquemment, le 10 juin 1916, est lancée la grande révolte arabe contre le régime ottoman, une révolte à laquelle les Palestiniens participèrent par milliers, tant dans la phase souterraine qu'en s'enrôlant en 1917 auprès des troupes britanniques. En fait, cet enrôlement est d'autant plus important pour les Palestiniens arabes qu'ils y voient une manière d'affirmer leur appartenance à l'oummah (la nation arabe) et qu'ils espèrent ainsi mettre un terme à l'immigration illégitime des sionistes (Ayyad, 1999: 63). Cependant, la Grande-Bretagne n'hésite pas à contrevenir à sa promesse en signant les accords secrets de Sykes-Picot, le 16 mai 1916, avec la France et la Russie, des accords qui partagent le Machrek en trois zones d'influence. La zone d'influence britannique est alors formée du Koweït actuel, de la Mésopotamie, du sud de la Syrie actuelle, de la Jordanie actuelle et de la Palestine (Smith, 2007: 69-70).

¹² Cet extrait du télégramme envoyé à la Conférence de « paix » à Paris, en 1919, suite au premier congrès des associations islamo-chrétiennes de Palestine, en constitue une illustration. « L'ensemble des habitants de la Palestine – qui comprend les provinces de Jérusalem, de Naplouse, de Akka – musulmans et chrétiens se sont associés et ont élu des représentants qui se sont rendus à Jérusalem pour y tenir une assemblée chargée de rechercher la forme de gouvernement la meilleure pour ce pays. Ils ont décidé en tout premier lieu d'adresser à votre conférence suprême une véhémement protestation contre ce qu'ils ont appris au sujet d'une promesse que les sionistes auraient obtenue, par laquelle notre pays deviendrait pour eux une patrie nationale (*watan qawmi*, *national home*); ils auraient l'intention d'immigrer et de le coloniser. Or, nous-mêmes, musulmans et chrétiens réunis en députation, nous sommes en vérité une nation arabe (*umma 'arabyya*) vivante, comme les autres petites nations que les alliés ont libérées. Nous sommes ici pour refuser, catégoriquement, que soit prise pareille décision avant que nous soyons consultés » (cité dans Carré, 1972: 14-15).

1919, avec les Britanniques afin d'éviter un changement de domination ethnique dans la région, et ce, afin de préserver leur droit à un État national arabe¹³.

Selon l'historien palestino-américain Rashid Khalidi[†] (2006: 105), ces démarches diplomatiques se poursuivent jusqu'en 1935, moment où une première tentative de révolte arabo-palestinienne éclate, une révolte en premier lieu de paysans et d'ouvriers formés par *cheikh* Al-Qassam en réaction à l'inefficacité des négociations politiques et qui vise à reprendre le contrôle de leur territoire en défiant l'autorité des Britanniques. En fait, avec 60 000 nouveaux immigrants juifs seulement pour l'année 1935, c'est la structure sociale palestinienne même qui est atteinte (Carré, 1972: 19). Pour les Palestiniens, qui ont connu la représentation parlementaire à Istanbul à la fin de l'Empire ottoman et auxquels les Britanniques refusent l'établissement d'un gouvernement responsable comme ils l'ont fait dans leurs dominions canadien ou australien, le recul est drastique. Cette première tentative de révolte inspire donc plusieurs groupes, séculiers comme religieux, et conduit la population arabo-palestinienne à déclencher une grève générale de six mois en 1936, une grève où la majorité se mobilise activement autour d'une série de moyens de pressions non-violents (par exemple le refus de payer les impôts) tandis qu'une minorité de groupes choisit de mener des opérations de sabotage (par exemple, attentats contre les oléoducs, les chemins de fer et les *kibboutzim**).

Les Britanniques y répondent en lançant les travaux de la commission Peel¹⁴ qui propose, en 1937, un plan de partition de la Palestine en deux États. Horrifiés, des

¹³ Benjamin Braude et Bernard Lewis avancent, à propos du système du *millet* sous l'Empire ottoman, que « [r]emarkably this polyethnic and multireligious society worked. Muslims, Christians, and Jews worshipped and studied side by side [...] The legal traditions and practices of each community, particularly in matters of personal status – death, marriage, and inheritance – were respected and enforced throughout the empire [...] Opportunities for advancement and prosperity were open in varying degrees to all the empire's subjects [...] For all their shortcomings, plural societies did allow diverse groups of peoples to live together with a minimum of bloodshed. In comparison with the nation-states which succeeded them, theirs is a remarkable record » (Braude et Lewis, 1982: 1).

¹⁴ « Commission royale désignée en août 1936 par le gouvernement britannique pour étudier le problème de la Palestine à la suite de l'éclatement de la révolte arabe. Earl Peel est le président de la commission, mais le plus influent de ses membres est le professeur d'Oxford Reginald Coupland. La commission entend plus de 30 témoins : Juifs, sionistes, Arabes de Palestine et d'autres nationalistes arabes. Dans son rapport, publié en juillet 1937, elle recommande le partage de la Palestine en un État juif (le long d'une partie de la plaine côtière, incluant la vallée de Jezreel et la plus grande partie de la Galilée) et un État arabe (comprenant la plus grande partie des territoires restants ainsi que la Transjordanie), avec un corridor

groupes plus radicaux prônant la révolution armée gagnent en influence de 1937 à 1939, et une insurrection populaire contre les pouvoirs britanniques et sionistes éclate, une insurrection qui est violemment réprimée¹⁵ par une alliance circonstancielle britannico-sioniste. Autour des tables de négociation, tout comme des piquets de grève arabes, la question se pose : de quel droit les Britanniques, les « gestionnaires » de la Palestine selon le mandat de la Société des nations, peuvent-ils partager ce qui ne leur appartient pas ? Nous ont-ils manipulés pour additionner notre région à leur empire ? Plusieurs groupes palestiniens et plusieurs États arabes n'en continuent pas moins d'offrir des possibilités de paix aux juifs, à condition qu'ils renoncent à leur nationalisme exclusiviste (ou carrément transfériste) et qu'ils acceptent de vivre en paix dans un État arabe pluriconfessionnel (Carré, 1972; W. Khalidi, 1992a). D'autres, par contre, ne croient plus aux fausses promesses britanniques et veulent se libérer du joug occidental, y compris sioniste, afin de participer au projet d'une *oummah* panarabe ou panislamique unifiée (selon les idéologies).

Au fond, ce sont les mêmes sentiments de révolte que revit la population en 1947 lorsque les Nations Unies reprennent les idées de Lord Peel et imposent un plan de partition unilatéral auquel les Arabes palestiniens sont opposés depuis le début, un plan qui n'aurait pas été retenu sans l'intervention de l'impérialisme américain¹⁶ (W. Khalidi,

contrôlé par les Britanniques, allant de Jérusalem jusqu'à Jaffa. Afin de résoudre le problème délicat de l'équilibre des populations juive et arabe dans l'État juif envisagé, elle propose l'idée d'un transfert de populations. Le plan de partage est rejeté par les Arabes, à l'exception d'Abdallah de Transjordanie, et il divise le Mouvement Sioniste » (Mendelsson, 1997).

¹⁵ Selon ce que rapporte Rashid Khalidi, « *[h]undreds of homes were blown up (perhaps as many as two thousand), crops were destroyed, and over one hundred rebels were summarily executed simply for the possession of firearms, or even ammunition. Curfews, administrative detention, internal exile, and other punishments were liberally applied, and particularly cruel means were employed by the British, such as tying villagers to the front of locomotive engines to prevent rebels from blowing up trains. An entire quarter of the Old City of Jaffa was dynamited (under the rubric of "urban renewal") after the British failed to bring it under control. Total Arab casualties during the revolt were approximately 5,000 killed and 10,000 wounded, while those detained totaled 5,679 in 1939. The number of those exiled or forced to flee is unknown, but is probably in the thousands. In an Arab population of about 1 million, these were considerable figures: they meant that over 10 percent of the adult male population was killed, wounded, imprisoned, or exiled* » (R. Khalidi, 2006: 107-108).

¹⁶ Selon l'historien juif américain Arno J. Mayer, il est impossible « de comprendre la construction d'Israël tel qu'il s'est développé sans se rendre compte qu'après la guerre les États-Unis ont pris le relais de ce qu'on appelait "le parapluie impérial britannique". C'est une chose dont Herzl était totalement conscient : la construction d'un Israël, un foyer pour les juifs, était impossible sans ce parapluie impérial. Justement parce que c'était dans un espace géopolitique qui était tout sauf européen, un espace en premier chef colonial. Il n'était pas possible d'avoir une implantation d'un foyer juif sans cette protection » (Mayer,

1992a; Snetsinger, 1974). Ce plan (Figures 1 et 2) leur retire 55,5% du territoire total, la vaste majorité des terres agricoles les plus fertiles et 40% de leurs industries pour l'offrir à la communauté colonisatrice qui forme, à l'époque, au plus le tiers de la population et possède un peu moins de 7 % de la propriété foncière (W. Khalidi, 1997). Pire encore, ce partage instaure la destruction du système social ayant permis aux communautés de la civilisation arabe de survivre, au fil des siècles, à de multiples envahisseurs qui convoitaient la Terre sainte.

Face au cercle vicieux de violence qui s'installe entre juifs sionistes et Arabes palestiniens, l'indignation arabo-palestinienne devient le prétexte de la répression sioniste. Or, plus le sionisme se fait expansionniste, plus la violence s'enracine dans le cœur et le quotidien des populations, amenant à la création, de part et d'autre, de ce que Galtung nomme une culture de guerre (Galtung, 2007: 17). Pourquoi ce cul-de-sac? Pourtant, la Ligue arabe ne proposait-elle pas à Londres, en 1946, de créer un État unitaire palestinien pluriconfessionnel, un État qui offrait aux juifs résidant en Palestine depuis 10 ans une pleine citoyenneté et la pleine protection de leurs droits civils et culturels, comme le souligne l'historien palestinien américanisé Walid Khalidi[†] (1992a: 57-58)? Pourquoi la communauté internationale n'est-elle pas davantage préoccupée par la justice et l'équité entre les différentes communautés? Pourquoi laisse-t-elle également tomber la population chrétienne non négligeable de cette région?

Évidemment, entre en ligne de compte la tragédie du génocide nazi en Europe, mais pourquoi les populations arabes palestiniennes devraient-elles payer le prix du racisme occidental? Peut-être parce que certains groupes arabes avaient fait des alliances avec Hitler? Mais, pendant combien d'années les Russes, les Européens et les Américains ont-ils eu des relations avec le régime hitlérien? Et que dire des relations que certains groupes sionistes entretenaient avec ce régime (Brenner, 2002)? En fait, sur quelles bases les « démocraties séculières », membres de l'ONU, considèrent-elles justifiée la reprise d'un territoire promis à un patriarche, il y a 3 000 ans, par une divinité

2009: 4). Concrètement, l'ancien président américain Jimmy Carter soutient que « [t]he United States has used its U.N. Security Council veto more than forty times to block resolutions critical of Israel. Some of these vetoes have brought international discredit on the United States, and there is little doubt that the lack of a persistent effort to resolve the Palestinian issue is a major source of anti-American sentiment and terrorist activity throughout the Middle East and the Islamic world » (Carter, 2006: 209-210).

commune aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans? Depuis quand la Bible est-elle un acte notarié garantissant le droit national des juifs sur cette terre et la permission de s'y établir massivement?

L'histoire étant ce qu'elle est, les Palestiniens arabes perdent 78% de leur territoire suite à la *Nakba* en 1948 et le reste lors de la *Naksa* (rechute en arabe) en 1967. En Cisjordanie, à Gaza et à Jérusalem-Est, ils se retrouvent soumis à une occupation militaro-colonialiste où mêmes les droits minimaux garantis en temps de guerre par les Conventions de Genève ou encore ceux qui étaient protégés par les lois du *millet** et le statut de *dhimmi* sous l'Empire ottoman musulman, leur sont refusés. Pourtant, malgré les difficultés et la répression¹⁷, ils poursuivent leur lutte pour l'indépendance nationale, indépendance qu'ils déclarent à nouveau (ils l'avaient fait quelques mois après les Israéliens, en septembre 1948), à Alger, le 15 novembre 1988.

The Palestine National Council, in the name of God, and in the name of the Palestinian Arab people, hereby proclaims the establishment of the State of Palestine on our Palestinian territory with its capital Jerusalem (Al-Quds Ash-Sharif). The State of Palestine is the state of Palestinians wherever they may be. The state is for them to enjoy in it their collective national and cultural identity, theirs to pursue in it a complete equality of rights. In it will be safeguarded their political and religious convictions and their human dignity by means of a parliamentary democratic system of governance, itself based on freedom of expression and the freedom to form parties. The rights of minorities will duly be respected by the majority, as minorities must abide by decisions of the majority. Governance will be based on principles of social justice, equality and non-discrimination in public rights of men or women, on grounds of race, religion, color or sex, and the aegis of a constitution which ensures the rule of law and an independent judiciary. Thus shall these principles allow no departure from Palestine's age-old spiritual and civilizational heritage of tolerance and religious coexistence (Palestinian National Council, 1988).

En résumé, depuis sa création en 1948 jusqu'en 2006, Israël a reçu plus de 3,1 millions d'immigrants juifs selon les données de l'Agence Juive pour Israël (AJI, 2006), tandis que plus de 4,5 millions de Palestiniens sont devenus réfugiés, dont 1,3 millions vivent dans des camps selon les données de l'Agence onusienne pour l'aide aux réfugiés palestiniens (UNWRA, 2006); ils attendent toujours la mise en application de la

¹⁷ Selon B'Tselem, un centre d'information israélien pour les droits humains en Territoires palestiniens occupés, entre le 29 septembre 2000 et le 26 décembre 2008, 4907 Palestiniens ont été tués par des Israéliens et 1062 Israéliens ont été tués par des Palestiniens (B'TSELEM, 2009). Cette réalité pointe en fait vers les deux « terrorismes » en jeu dans ce conflit : le terrorisme d'État de l'armée israélienne et le terrorisme de la résistance palestinienne, terrorisme dont les civils de part et d'autre paient la note.

résolution 194 de l'Assemblée générale des Nations Unies (1948), laquelle stipule leur droit inaliénable au retour sur leur terre. En attendant, le nombre de victimes dans cette région du monde ne cesse d'augmenter et la solution à deux États, telle que prévue en 1937 ou 1947, et réaménagée en 1967 en diminuant encore plus l'espace territorial réservé aux peuples arabes, devient toujours de plus en plus difficile à appliquer.

Le réductionnisme des interprétations savantes

Cela dit, il est difficile, à partir de ces deux représentations du conflit, d'établir ce qui est juste et équitable après tant d'années d'affrontement. Pour s'y retrouver, le chercheur, tout comme l'intervenant, a besoin d'un vaste réseau de connaissances : non seulement son analyse de la situation doit-elle reposer sur la connaissance des narrations, des besoins, des griefs et des aspirations des différentes communautés socio-religieuses, mais encore doit-il détenir de solides bases conceptuelles pour comprendre les enjeux fondamentaux auxquels il fait face et ainsi parvenir à recadrer¹⁸ les rationalisations binaires des acteurs chosifiant ou dépersonnalisant l'autre dans un contexte plus large. Pour qui n'y prend garde, comme ce fut mon cas au départ, il est facile de se laisser emporter dans la tempête des narrations antagoniques. Par exemple, entre l'*aliya* et la colonisation, la *Nakba* et la Guerre d'indépendance, la sécurité et la coercition, la résistance et le terrorisme, la défense et le militarisme, il est difficile de savoir à quelles notions il convient de se rattacher. Plus fondamentalement encore : qu'est-ce qu'un conflit et de quelle nature est le conflit israélo-palestinien ? S'agit-il, par exemple, d'un conflit de légalité, c'est-à-dire d'une rivalité entre divers acteurs collectifs qui réclament le droit d'exercer un contrôle sur un territoire et ses habitants (quitte à recourir à la force) et d'être reconnus comme tels par d'autres acteurs collectifs en autorité ? Ou encore, s'agit-il d'un conflit de légitimité, c'est-à-dire d'un refus de la part

¹⁸ « Recadrer signifie donc modifier le contexte conceptuel ou émotionnel d'une situation, ou le point de vue selon lequel elle est vécue, en la plaçant dans un autre cadre, qui correspond aussi bien, ou même mieux, aux "faits" de cette situation concrète, dont le sens, par conséquent, change complètement » (Watzlawick, Fisch, et Weakland, 1975: 116). Ce recadrage vise à sortir les acteurs de situations conflictuelles, de situations dysfonctionnelles ou de situations où l'acteur est coincé dans un *double bind* (deux affirmations, croyances ou valeurs contradictoires, un choix qui implique des conséquences négatives d'une manière ou d'une autre).

de divers acteurs d'être gouvernés par une autorité qui ne veille pas à la satisfaction de leurs besoins et de leurs aspirations (voir Burton 1990 : 126-129)?

Et encore, quelles sont les sous-dimensions de la légalité et de la légitimité? Parle-t-on de légitimité gouvernementale, soit le droit d'une nation à l'autodétermination, à l'autogestion et au libre choix de ses dirigeants? De légitimité territoriale, soit le droit d'une nation de vivre sur un territoire qui lui est propre? De légitimité internationale, c'est-à-dire le droit d'une nation de recourir aux institutions des Nations Unies afin d'assurer le respect de ses droits, de conclure des ententes avec d'autres nations afin de poursuivre des objectifs communs et de recourir à un arbitrage impartial afin de régler ses différends avec une autre nation? De légitimité de la dignité humaine, soit le droit au respect et à la protection des droits humains fondamentaux des membres d'une nation? Ou encore de légitimité de la résistance et de l'autodéfense, qui est le droit d'une nation de se défendre en cas de violence commise à l'encontre de sa population et/ou de son territoire? En fait, tous ces types de légalité et de légitimité jouent un rôle majeur dans les conflits et dans la construction de la paix.

Gouvernance et systèmes de croyances (religieux et séculiers)

Particulièrement en « Terre sainte » (*al-Ard ul-Muqaddasah, Eretz HaQodesh* ou *Terrae Sanctae*), le rapport entre la gouvernance et les systèmes de croyances fut de tout temps un enjeu incontournable. Dans le contexte contemporain, si un État juif et démocratique est considéré légal au niveau international et légitime à l'interne, pourquoi n'en serait-il pas ainsi d'un État musulman et démocratique? Pourquoi un gouvernement dirigé par le Likoud (la consolidation) peut-il défendre un idéal religieux au détriment de la nation palestinienne, tout en demeurant légitime à l'international, alors qu'un gouvernement dirigé par le Hamas, prônant lui aussi un idéal religieux et démocratique, fait l'objet d'un boycott économique quasi international¹⁹? En fait, pourquoi les

¹⁹ John Dugard, rapporteur spécial de l'ONU pour le ou les Territoire(s) palestinien(s) occupé(s) et opposant reconnu de l'ancien régime d'apartheid sud-africain, pose la situation en ces termes dans un rapport soumis en 2006 à l'Assemblée générale des Nations Unies : « *In effect, the Palestinian people have been subjected to economic sanctions — the first time an occupied people have been so treated. This is difficult to understand. Israel is in violation of major Security Council and General Assembly resolutions dealing with unlawful territorial change and the violation of human rights and has failed to implement the 2004 advisory opinion of the International Court of Justice, yet it escapes the imposition of sanctions. Instead,*

Occidentaux n'ont-ils pas privilégié un État séculier (une alliance entre chrétiens et musulmans arabes) ou constitutionnellement pluraliste ayant des frontières clairement établies, tel que le proposait la Ligue arabe en 1946, plutôt que d'approuver le projet d'État israélien soutenu par l'OSM?

Autrement dit, qui a le droit de prôner un idéal religieux? Où s'arrête la sécularisation démocratique et où commence la théocratie, particulièrement dans un État où ce sont les rabbins qui déterminent la citoyenneté et où le mariage civil n'existe pas (Yiftachel, 2006)? En fait, pourquoi une théocratie ne pourrait-elle pas être démocratique? En quoi gouverner à partir d'un système de croyances religieuses ne serait-il pas aussi moral que gouverner à partir d'un système de croyances séculier? Pourquoi un croyant (juif, chrétien ou musulman) ne pourrait-il pas assumer une direction tout aussi pluraliste et respectueuse des différents segments de sa population au même titre qu'un président américain dont la pratique religieuse chrétienne est un événement officiel et public? Au fond, comme le relève Mohammed Taleb, en Israël comme aux États-Unis, le système de croyances n'est jamais bien loin, surtout s'il est question de l'idéal fondateur (toujours un peu mythique) :

C'est qu'il y a, en effet, un jeu de miroir entre les deux États. Les Américains du Nord n'ont fait que revivre leur propre expérience "historico-divine" de la conquête du continent à travers la nouvelle expérience sioniste israélienne. Le colon qui brave le "désert", chassant les sauvages, pour fonder un *kibboutz* ressemble trop au colon de la "conquête" de l'Ouest. [...] D'une certaine manière, l'expansion et le colonialisme spécifiques du sionisme juif donnaient une légitimation à l'expérience sioniste chrétienne des États-Unis. En outre, il faut souligner que le point d'ancrage le plus important dans cette "affinité" réside dans le fait que les deux sionismes pensent être des réactualisations modernes de l'histoire israélite de l'Antiquité. La Bible est, ici, la matrice conceptuelle de justification de l'expérience coloniale (Taleb, 1999: 49).

Cette appartenance à un système de croyances, cette lecture des origines qui consolide l'identité nationale, pose évidemment un grand défi d'un point de vue démocratique, particulièrement si elle devient exclusiviste. Le géographe israélien Oren Yiftachel[†] avance à ce propos que, dans une logique de *demos* (démocratie),

the Palestinian people, rather than the Palestinian Authority, have been subjected to possibly the most rigorous form of international sanctions imposed in modern times. It is interesting to recall that the Western States refused to impose meaningful economic sanctions on South Africa to compel it to abandon apartheid on the grounds that that would harm the black people of South Africa. No such sympathy is extended to the Palestinian people or to their human rights » (Dugard, 2006: 20).

l'appartenance à une nation est déterminée par le lieu de résidence ou le lieu de naissance, et les lois dans la gestion des terres sont les mêmes pour tous les citoyens. Au contraire, dans une logique d'*ethnos* (ethnocratie²⁰), l'appartenance à une nation est déterminée par les liens du sang (*kinship*), ou par une origine et des liens communs, qu'ils soient réels ou mythiques²¹. Ce choix illustre bien qu'un État peut difficilement échapper à l'enracinement dans un certain nombre de mythes²² qui donnent un sens à son histoire nationale, qu'ils soient séculiers ou religieux. Dans l'ethnocratie, l'installation sur un territoire et les droits du citoyen varient donc selon l'appartenance ethnique et/ou religieuse (Yiftachel, 2006: 296). Évidemment, le principe du « *one man, one vote* » n'est pas étranger à l'intérieur des frontières d'Israël. Quoique, il est légitime de se demander : quel est le poids réel accordé à la voix des Palestiniens du Néguev, de Galilée ou de Jérusalem-Est? Pourquoi un citoyen juif peut-il obtenir un permis de construction sans problème (et même être subventionné pour aller s'établir en Cisjordanie), alors que tant de citoyens palestiniens sont contraints à construire sans permis, faisant ensuite face à des avis de démolition²³? C'est dans ce contexte que Yiftachel pose Israël comme une ethnocratie.

²⁰ La lecture de Yiftachel permet de dégager six caractéristiques principales à l'ethnocratie : 1) l'ethnicisation d'une nation et la prédominance de l'ethnicité dans tous les aspects de la vie commune ; 2) l'expansionnisme et la volonté de s'appropriier des territoires disputés ; 3) le contrôle de l'appareil étatique en faveur du développement légal, économique, militaire, territorial, culturel et politique d'un groupe ethnionational ; 4) la mise à profit de toutes les institutions, instances, organisations et/ou corporations de la nation pour réaliser le processus d'expansion ethnique ; 5) la définition des statuts sociaux intranationaux à partir de l'identité culturelle (stratification et marginalisation de qui ne participe pas à l'ethnie dominante ou conteste son projet) ; 6) l'omniprésence de conflits et de tensions ethniques qui provoquent une instabilité chronique du système (Yiftachel, 2006: 295-296).

²¹ Ainsi, comme l'explique Yiftachel : « [*e*] *ethnocratic regimes tend to "rupture" the demos in two chief manners : (a) they often disregard political borders by capturing and/or settling regions beyond their recognized territory and by empowering co-ethnic diasporas; and (b) they established unequal citizenship based on ethnic hierarchy* » (Yiftachel, 2006: 296).

²² « *Myths and mythmaking are important to peoples' lives. Myths articulate a people's history, they bridge past, present, future ; they bring together reason and desire, thought, feeling and action ; they hold together time and space. All cultures and societies have mythmakers – storytellers – who spin their plots and narratives to capture the texture of their peoples' lives ; their hopes, fears, and joys ; their rituals, traditions, and institutions. Myths and mythmaking carry the spirituality and history of its peoples. In short, 'myth [is] a story usually of historical events that unfolds a worldview of a people ; the origin, destiny, practices, and beliefs of a people'* » (Mendlovitz et Ruiz, 1998: 94).

²³ Par exemple, Yiftachel avance que, seulement pour le Néguev (la région sud d'Israël), 1 300 maisons et structures ont été démolies par les autorités israéliennes entre 1990 et 1998 (Yiftachel, 2003: 36).

Conséquemment, si l'on suit la logique d'une bonne part des dirigeants de la communauté internationale, un État aux pratiques démocratiques discutables qui cache ses fondements religieux derrière une façade séculière est légitime et légal, alors qu'un État en devenir aux pratiques démocratiques exemplaires (comme en atteste Jimmy Carter²⁴), aux fondements ouvertement musulmans, n'est ni légal ni légitime. C'est donc dire que le critère principal pour établir la légitimité d'un gouvernement auprès des autres serait le sécularisme? Or, faire de la sécularisation une garantie de bonne gouvernance, n'est-ce pas faire preuve de « fondamentalisme à l'envers » pour reprendre l'expression du philosophe égyptien Hassan Hanafi[†] (2007: 170)? En effet, que le système de croyances soit séculier ou religieux, n'est-il pas extrêmement violent d'imposer ses dogmes à l'autre, par exemple de forcer les croyants à vivre leur foi strictement dans le privé?

En fait, la protection des minorités ne devrait-elle pas être le critère de référence pour évaluer la qualité de la démocratie, considérant qu'il existe dans chaque système une tension entre les systèmes de croyances de la majorité et ceux des minorités? Comme le souligne Mohammed Abu-Nimer[†], comment peut-on parvenir à la paix en Terre sainte sans accorder à chacune des parties une certaine reconnaissance de son système de croyances, sans tenir compte du religieux (Tippett et Abu-Nimer, 2006)? Après tout, il s'agit d'une terre sacrée pour au moins cinq religions, des bahaïs aux chrétiens, en passant par les druzes et les musulmans. Donc, qu'implique un État qui se définit comme « État juif »? Comment connaître et évaluer le traitement des minorités appartenant à la communauté avec qui l'État militarisé est en guerre?

Buts de la recherche

Comme cela vient d'être esquissé, même une appréhension sommaire du conflit israélo-palestinien des origines à aujourd'hui soulève de nombreux problèmes. En tant

²⁴ Jimmy Carter a assisté à toutes les élections palestiniennes depuis 1996. Il affirme notamment à propos de celles-ci : « *During the day our observer team collected and analyzed reports from about 250 voting places. Overall, about 75 percent of all registered voters cast their ballots, and in Gaza more than 85 percent voted. Of 1,696 voting places outside Jerusalem, there were problems in only two. [...] The participation and enthusiasm of women was the biggest surprise for us. In Gaza and most other places where few women were ever seen in public, they jammed the polling sites* » (Carter, 2006: 145).

que premier exercice de recherche scientifique, ce mémoire ne vise ni la théorisation, ni l'évaluation de la valeur théorique de certaines interprétations savantes, mais il cherche plutôt à apprivoiser une partie de la société israélienne sous un angle à la fois historique et sociologique²⁵. Plus précisément, ce mémoire tente d'abord de comprendre comment, à partir des transformations vécues par les communautés juives européennes au XIX^e siècle, a pu émerger la nation israélienne, et ensuite, à identifier certaines forces vives, religieuses comme séculières, agissant pour la paix en son sein.

Utilité de la recherche

Ce mémoire s'inscrit dans une perspective de recherche à long terme. Avant de pouvoir contribuer réellement à l'avancement de la connaissance et à une sociologie israélienne et palestinienne de la connaissance et de la relation à l'autre, beaucoup de recherches sont à poursuivre afin d'identifier la morphologie sociale, culturelle et religieuse des divers groupes et réseaux constitutifs de ces sociétés. Ce mémoire est une première pratique de recherche, forcément incomplète, qui n'explore volontairement qu'un nombre très limité de points de vue pacifistes autant sionistes, post-sionistes, non-sionistes, qu'anti-sionistes. Mon propos, comme apprenti-chercheur, n'est pas d'endosser les points de vue présentés, ni de prendre parti. Au contraire, mon hypothèse de base est que la résolution de conflits, tout autant que l'harmonie sociale, exige une éthique du pluralisme qui cherche non pas à faire triompher une idéologie ou une théologie sur une autre, mais qui mise sans cesse sur la négociation d'espaces communs entre les différents systèmes de valeurs et de croyances en présence. Mon objectif, ici, est donc de donner la parole à une pluralité de voix, certaines connues, certaines

²⁵ Dans sa mouture initiale, ce mémoire s'attardait aussi à l'analyse qualitative du discours contemporain de Shimon Peres à propos de sa jeunesse en Biélorussie et en Palestine (1923-1948) afin de comprendre quel type de rapport au monde et à l'autre (particulièrement aux non-juifs) entretient un faucon sioniste, fidèle disciple de Ben Gourion, devenu prix Nobel de la paix. Conséquemment, un bon nombre des choix qui ont été faits dans le présent mémoire – notamment celui de mettre en scène le camp de la paix *achkenazi* et les institutions liées au sionisme travailliste – découlent du souci de mieux comprendre la trajectoire de ce politicien. Pour des raisons d'espace et suite à la demande du jury de mémoire, j'ai choisi de conserver cette analyse pour des recherches et des publications ultérieures

inconnues, certaines fréquemment défigurées par le portrait qui est fait d'eux, et ce afin de mieux comprendre la réalité israélienne dans sa complexité²⁶.

Structure du mémoire

Ce mémoire se divise en trois chapitres. Le chapitre premier adopte une approche subjective et pose, à partir de mes deux brèves expériences de terrain en Israël et en Palestine (juin 2006 et été 2007), le point de départ de ma démarche sociocognitive et mes suppositions de bases²⁷ (Schein, 2004). Il pose également pourquoi j'ai choisi de me concentrer sur la société israélienne, plutôt que palestinienne, à cette étape de mon processus de formation. Enfin, en prenant appui sur mes travaux de recherche antérieurs, la conclusion de ce chapitre permet de poser plus concrètement les défis éthiques qui attendent le chercheur qui désire, par son travail, non seulement contribuer à l'avancement de la connaissance, mais aussi à la construction de la paix.

Le chapitre deuxième ouvre sur l'histoire, plus particulièrement sur l'émergence de la nation israélienne de la première vague d'immigration (1881) jusqu'à la déclaration d'indépendance (1948). Constatant la nature paradoxale du nationalisme selon le politologue Hans J. Morgenthau[†] (une nation A cherche la reconnaissance d'une nation B tout en niant l'existence d'une nation C), ce chapitre tente de saisir de l'intérieur le développement des institutions et de l'*ethos* israélien à partir de tensions qui marquent le mouvement sioniste, ainsi que de différentes stratégies adoptées par les groupes sionistes pour parvenir à leurs objectifs et contrôler les réactions palestiniennes et britanniques face à leurs ambitions. Partant de la zone de résidence juive en Europe de l'Est au XIX^e siècle, ce chapitre cherche à comprendre sommairement comment se sont

²⁶ D'ailleurs, l'une de mes plus importantes découvertes au cours de cette recherche a été de réaliser combien la prise en compte de points de vue, d'idéologies et de théologies vraiment différents (même si gérer la complexité créée au départ beaucoup d'angoisse) autour d'un même objet facilite le processus de décentration et permet une compréhension beaucoup plus grande de la portée d'un auteur.

²⁷ Edgar H. Schein définit les suppositions de bases des individus ou des collectivités comme des croyances, des perceptions, des pensées et des sentiments inconscients et pris pour acquis. Elles sont la source ultime des croyances et des valeurs de la culture (Schein, 2004: 26). « *Culture as a set of basic assumptions defines for us what to pay attention to, what things mean, how to react emotionally to what is going on, and what actions to take in various kinds of situations. Once we have developed an integrated set of such assumptions – a “thought world” or “mental map” – we will be maximally comfortable with others who share the same set of assumptions and very uncomfortable and vulnerable in situations where different assumptions operate, because either we will not understand what is going on, or, worse, he will misperceive and misinterpret the actions of others (Douglas, 1986) »* (Schein, 2004: 32).

installés les premiers colons en *Eretz Israël*, quelles stratégies diplomatiques ils ont adoptées pour promouvoir le sionisme au niveau international, quelles organisations politicoéconomiques ils ont mises sur pied (syndicats, partis politiques et parlements) pour soutenir leurs projets de renaissance nationale et quels usages de leurs organisations paramilitaires (Hagana*, Irgoun*, Lehi et Palmah) ils ont fait pour établir l'État d'Israël sur un territoire gouverné par les Britanniques, de 1917 à 1948, et majoritairement habité par des Arabes palestiniens. Ce chapitre se clôt sur une discussion des notions de légalité et de la légitimité étatique (Burton, 1990), en contexte israélo-palestinien, et du droit à la résistance armée selon John Locke (Mateva, 2006).

Enfin, le chapitre troisième tend vers la sociologie en questionnant qui fait partie des camps de la paix israéliens et quels devraient être les critères permettant d'identifier les organisations qui militent pour la paix. Pour y arriver, ce chapitre s'ouvre par une discussion sur la notion de société civile (Kaufman, Salem, et Verhoeven, 2006), sur les biais qui peuvent émerger lors de la sélection des organisations pacifiques à observer, de même que sur le rôle des chercheurs dans l'appréhension de ces organisations en lien ou non avec l'État. Après quoi, je m'engage dans une exploration de groupes sociaux israéliens qui peuvent potentiellement composer différents camps de la paix. Deux approches sont adoptées. D'abord, j'effectue un survol de dimensions transversales (cultures, classes socioéconomiques, tendances politiques et idéologies sionistes) selon lesquelles l'action pour la paix variera. Ensuite, la question « Qui se définit comme membre d'un camp de la paix? » m'amène à identifier deux groupes sociaux – les colombes séculières *achkenazim* et les colombes religieuses *haredim* – et dont j'approfondie l'idéologie et la constitution. Ce chapitre se conclut d'ailleurs sur une discussion du rapport entre le politique, le séculier et le religieux en s'inspirant des notions d'idéologie (Dumont, 1960) et de théocratie (Belfer, 1986).

Enfin, la conclusion ouvre sur un défi fondamental pour parvenir à l'harmonie tant entre les différents groupes sociaux israéliens qu'entre les Israéliens et les Palestiniens : le dialogue intercivilisationnel. De plus, alors que ce mémoire tente de tracer un portrait macro-social d'Israël et de ses forces pacifistes, des pistes de recherche micro-sociales, notamment via l'analyse du discours de différents leaders israéliens, sont dégagées en vue de mes recherches doctorales.

Chapitre 1

« *I work for peace* » : localisation sociale et enjeux éthiques

Basic assumptions, like theories-in-uses, tend to be non confrontable and non debatable, and hence extremely difficult to change. To learn something new in this realm requires us to resurrect, reexamine, and possibly change some of the most stable portions of our cognitive structure – a process that Argyris and others have called “double-loop learning,” or “frame-braking” (Argyris et al., 1985; Bartunek, 1984). Such learning is intrinsically difficult because the reexamination of basic assumptions temporarily destabilizes our cognitive and interpersonal world, releasing large quantities of basic anxiety.

Edgar H. Schein (2004: 31)

Les mots sont rarement neutres, particulièrement dans le contexte d'un conflit de légalité et de légitimité comme celui que vivent les nations palestinienne et israélienne. Ils participent autant à nommer et à définir la réalité qu'à la construire. Cela pose un enjeu éthique majeur : pour réaliser un travail le moins objectif, le chercheur est constamment mis au défi d'équilibrer les perspectives d'une manière juste et équitable. Autrement, sa production intellectuelle elle-même participe au conflit plutôt que de le recadrer. Or, comment un apprenti-chercheur peut-il s'y retrouver? D'une part, il est coincé entre son ignorance et la difficulté d'établir ce qui est véridique face au flot d'information qui lui est offert. D'autre part, il est face à ses préjugés (Gadamer, 1996), issus des suppositions de base qui l'empêchent souvent de faire preuve de la prudence et de la clairvoyance nécessaires.

Jusqu'au retour de mon dernier séjour en Palestine et en Israël (octobre 2007), de telles préoccupations étaient à peu près inexistantes dans mon esprit. De plus, dans mes rares moments de lucidité, le vertige que provoquait la complexité d'appréhender la réalité d'une région étrange et étrangère m'amenait plus souvent qu'autrement à rejeter tout questionnement de fond jugé trop compliqué. En fait, avant mon premier séjour en Terre sainte en 2006, personne dans mon entourage n'avait pris le temps d'explorer la diversité des discours derrière les différentes positions et ma connaissance personnelle

de cette réalité se limitait à la tension réconciliée entre les juifs et les chrétiens, suite à la *Choa* et à Vatican II, un point de départ duquel les musulmans étaient exclus.

En réalité, autant dire que j'avais carrément adopté un discours orientaliste. Ne faisant aucune distinction entre Arabes et musulmans, à mes yeux ils étaient au pire des fondamentalistes et des terroristes, au mieux les victimes indifférenciées de l'Occident. Même après avoir passé l'été 2005 à effectuer des recherches sur les croisades et avoir lu le livre d'Amin Maalouf, *La croisade vue par les Arabes* (1999, Paris : J'ai lu), ma vision demeurait inchangée. J'avais beau me sentir de plus en plus coupable, en tant que catholique romain, du passé colonial de ma confession religieuse, mais jamais, avant novembre 2007, je n'ai perçu la civilisation arabe comme égale en dignité, en complexité et en grandeur à la civilisation occidentale. Il a fallu plusieurs bouleversements majeurs pour ébranler mes certitudes.

1.1 Premier séjour : entre pèlerinage ahistorique et tourisme sioniste

Un premier bouleversement survint du 4 au 17 juin 2006, alors que je prenais part à un voyage de dialogue, principalement à Jérusalem et en Galilée, organisé par la Chaire du Canada Islam, pluralisme et globalisation de l'Université de Montréal. Ce dialogue entre des juifs, des chrétiens, des musulmans, des agnostiques/athées et une bouddhiste-juive, mené par des seniors du dialogue interreligieux au Québec, a été mon premier choc des cultures²⁸. Avec le recul, il est clair que je ne comprenais encore rien aux enjeux en cause à ce moment, que ce soit la souffrance ravivée des membres du groupe ayant vécu le colonialisme occidental, le jeu des classes sociales pour s'arroger le droit de parole, les tentatives de délégitimer la souffrance d'une communauté en évoquant celles d'une autre, ou encore les manipulations du discours par certains pour attaquer d'autres positions tout en souriant. Au contraire, ma position face au conflit israélo-palestinien était de réduire la situation de millions d'individus à de petits problèmes solvables via la communication non violente et l'amour interindividuel.

²⁸ Considérant que cette expérience fut davantage caractérisée par les éclats de voix et les larmes que par la compréhension mutuelle, le mot choc me semble approprié.

N'ayant pas la moindre idée des enjeux idéologiques, politiques ou territoriaux de la région, tiraillé entre les partis pris qui s'affrontaient dans le groupe, j'ai préféré la compagnie des judéo-chrétiens qui prêchaient l'amour, la paix en Terre sainte, tout en fuyant, à la première occasion, les remises en question potentielles dans l'exotisme du *souk* de la vieille ville de Jérusalem. À l'époque, comme je n'écoutais jamais la télé et que je ne lisais rien ou presque concernant les nouvelles internationales, aller à Jérusalem constituait un mélange de pèlerinage et de dépaysement touristique. Le fait que trois religions abrahamiques y participent était déjà le gage que je posais un « geste prophétique », que j'étais « un artisan de paix ». À aucun moment je n'ai senti le besoin de découvrir la réalité du point de vue palestinien ou d'approfondir les tensions divisant la société israélienne. Au contraire, mes réponses étaient toutes préfabriquées et c'est ma religion, ma nation et ma civilisation qui me les fournissaient. Ceux qui se questionnaient, durant ce voyage, étaient des fauteurs de trouble, des gens qui gâchaient de beaux moments.

1.2 Second séjour : entre coopération et tourisme de la souffrance palestinienne

Mon second séjour ne fut pas tellement plus reluisant, bien que cette fois mon objectif était justement de faire un effort vers l'autre : si mon discours était légèrement différent, mon ethnocentrisme est demeuré le même. Ainsi, du 11 juillet au 11 octobre 2007, j'ai participé au Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel, un programme mis sur pied par le Conseil œcuménique des Églises en août 2002. Tel que je l'ai vécu à Jérusalem Est et Ouest, ce programme consistait essentiellement (1) à surveiller (*monitor*) les postes de contrôle militaires israéliens (*checkpoints*) contrôlant les Palestiniens afin de rapporter les violations des droits humains qui s'y déroulent à l'ONU et à la Croix-Rouge et (2) à participer aux activités de groupes de paix israéliens et palestiniens s'opposant de manière non-violente à l'occupation militaire de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et de Gaza. Dans les faits, je n'ai côtoyé à peu près que des activistes adhérant à un discours séculier d'inspiration judéo-chrétienne, valorisant la démocratie parlementaire, les droits humains et le droit international, ce qui est loin de représenter les préoccupations de la majorité de la population locale, tant juive que musulmane. Bref, j'étais dans le réseau assez sécurisant des coopérants internationaux et

j'ai sans doute plus appris sur les visions européennes que sur les visions israélo-palestiniennes du monde.

Dans ma tête, le simple fait de travailler pour des Églises et pour l'ONU, sans même connaître leurs actions antérieures, garantissait largement que je travaillais pour la paix. À preuve, lorsqu'aux postes de contrôle militaires, on me demandait ce que je faisais là, je répondais la plupart du temps : « *I work for peace.* » Les réponses pouvaient ensuite varier beaucoup, mais plus souvent qu'autrement, on me répondait d'un côté comme de l'autre : « *Which peace? They don't want peace! There have been so many people working for peace here, and you see what we get?* » Si cette réponse me met aujourd'hui mal à l'aise tellement elle comporte d'arrogance et d'auto-confirmation, elle allait de soi à l'époque, tout comme il allait de soi que le fait de compter les gens qui traversaient aux postes de contrôle et le nombre de soldats présents pour en faire rapport à l'ONU était une façon de travailler pour la paix. À quelques doutes près, j'étais aussi convaincu que de téléphoner à la ligne humanitaire de Tsahal (*Tsva Hagana LeIsrael* : Armée de défense d'Israël) pour que les passants traversent plus vite à un poste donné ou pour qu'on les traite avec plus d'humanité était une façon de travailler pour la paix. J'étais vraiment naïf et peu conscient des conséquences de mes gestes. D'ailleurs, les réponses apprises sans réfléchir ne tinrent pas la route très longtemps face aux collègues un tant soit peu critiques à qui je racontai mon séjour au retour.

1.3 Remises en questions et réorientation professionnelle

Ce n'est qu'au retour, en octobre 2007, à force de discussions, que mes certitudes à propos de la paix, de la nature du conflit et des moyens à prendre pour le résoudre commencèrent très lentement à s'éroder. Au fur et à mesure que je remettais en question les réponses apprises, de nouvelles questions surgissaient : Ai-je vraiment travaillé pour la paix ou n'ai-je été qu'un observateur occidental de plus ? D'ailleurs, les Occidentaux ne sont-ils que des observateurs et des médiateurs au Moyen-Orient ou ne sont-ils pas, au contraire, à la source du problème ? Si tel est le cas, quelle version de l'histoire ai-je adoptée ? Pourquoi ai-je fait mien un point de vue qui considère les juifs comme des victimes et les Palestiniens comme des terroristes ? Qu'est-ce que la résistance à l'injustice et à l'oppression ? Pourquoi le terrorisme/résistance sioniste pré-1948 est-il

ignoré en Occident alors que l'on dénonce avec tant de véhémence le terrorisme/résistance contemporain des Palestiniens? Pourquoi est-ce que je n'avais jamais entendu parler de toutes les démarches démocratiques que différents groupes arabes ont menées tout au long de leur histoire?

Plus je remettais en cause mes suppositions de bases, plus je réalisais que je ne connaissais rien à la construction de la paix (*peacebuilding*). Pourtant, mon observation des paysans qui traversent les postes de contrôle matin et soir pour se rendre à leurs champs, tout comme celle des femmes et des hommes qui choisissent d'y prier, devant les soldats en guise de protestation parce qu'on leur interdit de se rendre à la mosquée, ont fait leur chemin en moi. Je voulais en savoir plus et mieux comprendre les conséquences des actions des diverses organisations de paix que j'ai rencontrées, et ce à partir de leurs suppositions de base. Par exemple, quelle est la différence entre le Israeli Committe Against House Demolition (ICHAD Jérusalem-Ouest), le groupe de vétérans israélo-palestiniens Combatants for Peace (Ramallah), le groupe féministe anti-militariste New Profile (Haïfa), le groupe de défense des droits des réfugiés Badil (Bethléem), le groupe de mobilisation publique Gush Shalom (Tel-Aviv), le centre œcuménique pour une théologie de la libération palestinienne Sabeel (Jérusalem-Est), le Center for Conflict Resolution and Reconciliation (Bethléem), la Arab Association for Human Rigths (Nazareth), le groupe de surveillance des postes de contrôle Machsom Watch (Tel-Aviv), la Palestinian Working Society for Women (Ramallah), le village israélien Neve-Shalom/Wahat-as-Salam où cohabitent juifs et Arabes palestiniens, les Rabbis for Human Rights (Jérusalem-Ouest), ou même les différentes organisations du Hamas (Harakat Al-Muqawama Al-'Islamiya : mouvement de résistance islamique) que je n'ai pas eu le courage de rencontrer? Quelle différence y a-t-il entre l'action des séculiers et celle des religieux? La non-violence est-elle la seule stratégie légitime?

Bref, plus je saisissais à quel point l'engagement pour la paix requiert une compréhension profonde des réalités civilisationnelles, culturelles, religieuses, sociales et historiques des différents partis en cause, plus je réalisais que ma vision du monde et ma formation en théologie catholique romaine ne me permettaient pas d'appréhender la complexité des enjeux palestino-israéliens. Pour combler le vide entre mes idéaux

pacifistes et ma pratique ethnocentrique, un travail historique et conceptuel de longue haleine était nécessaire, et j'ai choisi de l'entreprendre.

1.4 Enjeux éthiques et défi d'une formation à la complexité

Or, maintenant que j'ai pris le temps d'écouter plusieurs points de vue, depuis le début de ce travail de recherche, je réalise combien mes connaissances sont minces et à quel point je suis souvent tombé dans les pièges de la désinformation, adhérant à des distorsions conceptuelles et factuelles de l'histoire parce que je répétais sans même vérifier les faits. D'ailleurs, quel n'a pas été mon choc, lorsque j'ai commencé à réfléchir et à étudier un peu l'histoire de la région, de comprendre que cette histoire n'avait pas commencé en 1948! Les choses devenaient autrement plus complexes et angoissantes. Réfléchir pour la paix impliquait de faire face à cette peur de la complexité et de la controverse, d'accepter de ne pas avoir les réponses avant de commencer et d'entreprendre la recherche en acceptant d'être constamment remis en question. Je prenais conscience qu'il ne suffit pas de dire « *I work for peace* » pour devenir un artisan de paix compétent, mais que cela nécessite une connaissance poussée de la réalité et des groupes en présence afin d'identifier différentes stratégies d'intervention, celles qui puissent être les plus pertinentes selon les circonstances, puisque, à l'étape actuelle de mes recherches, aucune explication ne me semble suffisante en soi. Pour atteindre cet objectif, celui de travailler pour la paix, je découvrais que le projet de maîtrise n'est pas la fin du processus de formation, mais plutôt son début.

Finalement, j'ai dû renoncer à mon ambition, à ce stade-ci de mes recherches, d'explorer équitablement les deux sociétés. J'ai choisi d'appréhender la société israélienne, pour l'instant, car les documents en langue anglaise à son sujet sont nombreux. Par contre, j'ai pris l'engagement moral d'aller étudier dans le monde arabe au cours des prochaines années et de traverser la barrière de la langue et de la culture. Dans l'immédiat, je me suis fixé pour discipline de refuser tout discours qui enferme les populations arabes dans une seule et unique réalité. Chaque fois qu'un des acteurs ou auteurs consultés tentaient de réifier, de diaboliser ou de dépersonnaliser l'autre, je me suis efforcé de mettre en scène une variété de points de vue afin de bien illustrer l'existence de différentes visions de la réalité décrite.

Enfin, cela est assurément très peu pour rendre justice aux deux sociétés en conflit. Cependant, pour paraphraser Platon, si l'ignorant est celui qui croit savoir alors qu'il ne sait rien et que le sage est celui qui sait qu'il ne sait rien (Strauss et Benardete, 2006: 222), ce mémoire aspire à la sagesse en posant la profondeur de mes ignorances et en introduisant la volonté de me donner une formation qui m'évitera de parvenir faussement à une « bonne » conscience. Il m'apparaît maintenant que, pour réellement comprendre Israël et la Palestine, chaque société exigera au moins un doctorat !

1.5 Conclusion : La recherche comme démarche de décentration culturelle

En réalité, je n'avais jamais réalisé, avant d'expérimenter la vie en Palestine, à quel point j'étais un Québécois catholique, et ce même si j'avais fait le choix très récemment d'un groupe religieux différent de celui de mes parents (le protestantisme). En jetant un regard rétrospectif, je réalise que les expériences que j'ai vécues à l'étranger (au Kenya, en Jordanie, en Israël, en Palestine et en Turquie, sans compter les pays européens visités) ne m'ont pas permis d'échapper, même pendant quelques heures, à mes habitudes touristiques et ethnocentriques. À chaque fois, j'analysais mes observations à partir de mes propres références sans jamais me questionner sur celles des autres, prenant pour acquis que ma façon de faire, de voir et de sentir était la seule valable, que la logique de mon fonctionnement était celle de tout être humain. J'étais beaucoup trop enfermé dans mon propre schéma organisateur²⁹ et dans mes propres modèles d'action (au point même de ne pas les percevoir). Conséquemment, je n'ai jamais réellement dépassé, lors de ces voyages, la structure que Perrenoud, docteur en sociologie et anthropologie, décrit ici :

« Grâce à cette “structure structurante”, à cette “grammaire génératrice de pratique” (Bourdieu, 1972), nous sommes capables de faire face, au prix d'accommodations mineures, à une grande diversité de situations quotidiennes. Les schèmes permettent au sujet de n'adapter que marginalement son action aux caractéristiques de chaque situation courante ; il n'innove que pour tenir compte de ce par quoi elle est singulière. Lorsque

²⁹ Le schéma organisateur dénote le rapport au monde d'un acteur donné, au cours d'une période temporelle précise. Il s'agit d'un « modèle concret de connaissance qui relève de l'expérience sociale des personnes puisque la connaissance est posée comme ce qui permet de se retrouver dans le monde et d'y agir » (Sabourin, 2003: 383) Un acteur social n'a donc qu'un seul schéma organisateur à la fois, quoique celui-ci puisse se transformer avec le temps. L'analyse de discours s'intéresse aux règles implicites qui structurent ce schéma organisateur et à ses transformations avec le temps.

l'adaptation est mineure ou exceptionnelle, il n'y a pas en général d'apprentissage » (Perrenoud, 1998: 182).

En somme, mes expériences de terrain ne m'ont pas permis de transformer mon rapport au monde ou de comprendre des rapports au monde différents du mien parce que j'ai refusé d'analyser en quoi mon schéma organisateur me permettait d'observer mieux certaines dimensions du réel, alors qu'il me rendait totalement aveugle à d'autres que j'avais justement la prétention de voir. Au fond, pour le dire dans les mots de Maurice Tardif[†], je portais un « savoir tacite » se référant « aux traditions, aux routines, aux modèles standardisés d'action développés avec le temps » (Tardif, 1993 : 68) dans ma propre culture qui m'empêchait de réellement rencontrer l'autre tel qu'il est.

Pour sortir de l'ethnocentrisme et parvenir à une rencontre authentique et décentrée, mon défi est désormais d'apprendre à dialoguer avec des gens qui partagent différents suppositions de base, tout en adoptant un système éthique d'autoévaluation pour ne pas tomber dans le relativisme radical ou dans le dogmatisme absolu. Ce défi, j'ai commencé à le relever par mes recherches interdisciplinaires et interculturelles au sein d'un groupe de collègues appartenants à différentes traditions idéologiques et théologiques. Après de ces collègues, j'ai commencé à remettre en question les systèmes de représentations auxquels j'ai adhéré jusqu'ici. Jusque-là, je n'avais jamais réalisé à quel point ma façon d'agir, autant que ma façon d'écrire, mettent en lumière ce qui m'a été transmis dans ma formation familiale, scolaire et religieuse.

Cela m'est apparu d'autant plus clairement en complétant mes deux premiers travaux en sociologie : l'analyse de discours de Jimmy Carter, un évangéliste, et de Nelson Mandela, un méthodiste, le premier étant un président devenu activiste, et le second, un activiste devenu président. Ainsi, même si leur trajectoire sociopolitique donne l'impression qu'ils ont connu de grands changements au cours de leur vie, il a été surprenant de constater la stabilité de leur schéma organisateur. Par exemple, Carter avait un rapport religieux à la Terre sainte, de même qu'un rapport à l'histoire et une représentation de la colonisation étasunienne qui favorisaient une idéalisation des objectifs israéliens. Seule la découverte bouleversante de la réalité palestinienne, bien longtemps après la fin de son mandat à la Maison Blanche, lui a permis de recadrer totalement son interprétation du conflit israélo-palestinien.

De même, l'analyse de Mandela m'a permis de comprendre que les valeurs qu'il a privilégiées au cours de sa résolution de conflit (les négociations menant à la fin de l'apartheid) étaient fortement inspirées de l'Occident. D'une part, ces valeurs tiraient racines des liens qu'il a entretenus pendant des années avec le courant pan-africaniste, un courant possédant de fortes affinités avec le mouvement noir américain qui privilégie lui-même des valeurs comme le libéralisme, la méritocratie, l'individualisme, l'amour, etc. D'autre part, ces mêmes valeurs coïncidaient avec l'éducation qu'il a reçue dans les écoles sud-africaines mises sur pied par les missionnaires méthodistes responsables de l'éducation d'une élite noire (des *Black Englishmen*)³⁰. Conséquemment, même si Mandela a exploré d'autres conceptions du monde et qu'il a été en relation avec d'autres systèmes de valeurs avant d'aller en prison de 1964 à 1990, cela ne semble pas avoir altéré son schéma de *Black Englishman*³¹.

En somme, c'est à partir de ces deux expériences de recherche que j'ai commencé à comprendre comment le schéma organisateur d'un individu ouvre sur un rapport au monde spécifique à une trajectoire individuelle et à une localisation sociale. Cela m'a aussi fait prendre conscience de l'importance de développer la plus grande compétence culturelle possible d'une région (Houle, 1979: 125) avant de faire l'analyse du schéma organisateur d'un individu et des modèles d'action qui lui permettent généralement de réagir adéquatement dans sa société, alors que ces mêmes modèles l'handicapent totalement à l'étranger. C'est pourquoi il convient désormais de se tourner vers l'histoire afin de comprendre comment a émergé la nation israélienne et combien les camps de la paix judéo-israéliens sont intimement liés aux projets sionistes.

³⁰ Comme il le rapporte lui-même à propos de ses années au collège wesleyen Healdtown en Afrique du Sud, « *The principal of Healdtown was Dr. Arthur Wellington, a stout and stuffy Englishman who boasted of his connection to the Duke of Wellington. At the outset of assemblies, Dr. Wellington would walk on stage and say, in his deep bass voice, "I am the descendent of the great Duke of Wellington, aristocrat, statesman and general, who crushed the Frenchman Napoleon at Waterloo and thereby saved civilization for Europe – and for you, the natives." At this, we would all enthusiastically applaud, each of us profoundly grateful that a descendant of the great Duke of Wellington would take the trouble to educate natives such as ourselves. The educated Englishman was our model; what we aspired to be were "black Englishmen," as we were sometimes derisively called. We were taught – and believed – that the best ideas were English ideas, the best government was English government, and the best men were Englishmen* » (Mandela, 1995: 37).

³¹ Il est démontrable que les dernières années d'isolement en prison, puis de négociations secrètes avec l'élite blanche (1985-1990), ont accentué son adhésion déjà forte aux valeurs protestantes. Il faut lire son « ode à la liberté » (Mandela, 1995: 623-624) en conclusion de son autobiographie pour s'en convaincre.

Chapitre 2

Émergence en tensions de la nation israélienne (1881-1948)

Those who control the present control the future.

Those who control the future control the past.

George Orwell (1949: 35)

La montée des nationalismes, intimement liée au progressif passage historique d'une division du monde reposant sur de grands empires coloniaux à celle de la structure westphalienne des États-nations (1648), a suscité de nombreux conflits territoriaux, notamment au *Machrek* (Farr, 2005; Yiftachel, 2006). En fait, les guerres se succèdent depuis fort longtemps autour de la Méditerranée. Selon les époques, chacun des belligérants justifie son droit à envahir l'espace de l'autre. La Palestine en est un bon exemple. Comme le rapporte l'anthropologue palestinien 'Ali Qleibo[†] :

Throughout history a great diversity of peoples has moved into Palestine as their homeland: Jebusites, Canaanites, Philistines from Crete, Anatolian and Lydian Greeks, Hebrews, Amorites, Edomites, Nabateans, Arameans, Romans, Arabs, and European crusaders, to name a few. Each of them appropriated different regions that overlapped in time and competed for sovereignty and land (Qleibo, 2007: 4).

En fait, si tous ces peuples et ces empires (ou leurs descendants) qui se sont succédés en Palestine réclamaient le droit national d'y retourner, un sérieux problème se poserait : comment déterminerait-on qui a le droit, légalement, de s'y établir souverainement et d'y gouverner légitimement ? Qui détient les « actes de propriétés » de la Terre sainte, et qui a fait la preuve, comme « tenancier », de sa bonne gestion ? Pourquoi les Samaritains, établis près de Sichem/Naplouse depuis près de 2700 ans et jadis nombreux au Moyen-Orient (Al-Qudsi, 2007), ne pourraient-ils pas, eux aussi, réclamer cette terre ? Nous voilà, il me semble, au cœur d'un problème politico-théologique fondamental, particulièrement si les textes sacrés d'une religion ou d'une autre se transforment en « actes notariés ».

Cela dit, mon but ici n'est pas de faire de la théologie. Il est plutôt de mieux comprendre une part de la morphologie du conflit, ses antécédents et ses développements. Pour ce faire, il m'a semblé approprié d'explorer trois grandes idéologies sionistes : la gauche (le mouvement travailliste de Ben Gourion), la droite (le

mouvement révisionniste de Vladimir Jabotinsky[†]) et le centre (le mouvement centriste-libéral de Weizmann[†]), et ce, de la fin du XIX^e au milieu du XX^e siècle.

Cette période a été retenue parce qu'elle constitue un observatoire privilégié, il me semble, de l'émergence de la nation israélienne à partir des premières *aliyot* jusqu'à la déclaration d'indépendance en 1948. Pour le dire dans les termes de l'historienne sociale israélienne Paula Kabalo[†] :

In transitional periods such as those at issue, political rules of the game are set forth, and the division of roles between governing authorities and nongovernmental entities takes place. Such processes attempt to gather everyone under the umbrella of a common collective identity, thus threatening to obliterate particularistic identities and diverse cultural and ethnic hues (Kabalo, 2009: 2)

Figure 3 : Le royaume de l'Israël ancien (X^e siècle av. J.-C.)



J'entends donc explorer la période retenue en portant une attention particulière aux grands courants idéologiques et théologiques juifs qui se rencontrent, et au projet de société de chacun. Cela exige d'abord de mieux saisir la situation des juifs en Europe de l'Est au XIX^e siècle et différentes conceptions du monde alors actives chez les séculiers (*maskilim**) et les religieux (*hassidim** et *misnagdim**), des conceptions qui se croisent et qui, souvent, entrent en conflit. Ces idéaux, séculiers comme religieux, se manifestent et imprègnent fortement l'élaboration des différents projets sionistes. Après quoi, quatre voies d'implantations du sionisme sont explorées en commençant par la voie pratique et ses différentes stratégies de colonisation en *Eretz Israël* (*mochava**, *kibboutz*, *mochav**). Puis, vient la voie diplomatique, plus précisément celle de Herzl et celle de Weizmann et leurs différentes tentatives afin d'obtenir le soutien des puissants de l'époque. Ensuite, la voie sociopolitique, via le rôle des syndicats, de l'Agence juive et du Va'ad Leoumi (Conseil national de l'Assefat haNivharim – parlement du *Yichouv*), est explorée, plus particulièrement la rivalité qui s'y joue entre la gauche (les sionistes socialistes) et la droite (les sionistes révisionnistes). Enfin, la voie militaire est parcourue, plus précisément la tension entre la collaboration et la résistance aux autorités britanniques dans la dernière décennie du mandat jusqu'à la déclaration d'indépendance.

Une fois de plus, il m'a fallu faire des choix douloureux. D'abord, tout en tentant une approche critique de l'histoire, je suis conscient de ne pas en maîtriser les méthodes (notamment la critique des sources), ni d'adopter un angle d'observation très précis (par exemple, l'histoire des idées, des mouvements sociaux ou des élites). De plus, la présente exploration historique traite majoritairement du sionisme à tendance sécularisante. Le mouvement *mizrahi** (les religieux sionistes nationalistes) n'a pas été exploré, pas plus que les *mizrahim** (les juifs d'origine asiatique ou africaine). De même, je n'ai pas exploré les anti-sionistes et les non-sionistes séculiers (notamment le Parti communiste palestinien). Enfin, j'ai tenté de contrebalancer la quasi-absence du point de vue palestinien par des notes infrapaginales recadrant plus largement la situation et donnant quelques points de repère sur l'histoire commune des nations palestinienne et israélienne. D'ailleurs, avant de développer sur l'histoire judéo-sioniste, il importe de poser quelques enjeux nationaux fondamentaux de manière équitable.

2.1 Nations et nationalisme : quelques définitions

La reconnaissance réciproque des nations israélienne et palestinienne est lourde d'enjeux politiques. Cette lourdeur n'est pas sans lien avec l'ambiguïté même du nationalisme. Comme le soulignait déjà, dans les années 1950, Hans J. Morgenthau, l'un des pères des sciences politiques contemporaines, le nationalisme se fonde en principe sur la recherche de liberté collective (l'absence de domination par une autre nation) et individuelle (la possibilité, pour un individu, de joindre la nation de son choix). Or, le problème est que, en pratique, une nation B peut invoquer les principes nationalistes contre une nation A (par exemple, l'autodétermination de la nation québécoise contre la nation canadienne), mais les nier à une nation C (par exemple, le refus québécois d'accorder la souveraineté aux nations *mohawk* ou *cree*). Par conséquent, l'opprimé d'hier devient l'opresseur de demain, de peur d'être lui-même opprimé (Snyder, 2003: 17-18) ou, dans les termes de Morgenthau,

there are not inherent limits to the application of the principles of nationalism. If the people of Bulgaria, Greece, and Serbia could invoke these principles against Turkey, why could not the people of Macedonia invoke them against Bulgaria, Greece, and Serbia? [...] Hence, the process of national liberation must stop at some point, and that point is determined not by the logic of nationalism, but by the configuration of interest and power between the rulers and the ruled and between competing nations (Morgenthau, 1957: 485).

Mais qu'est-ce donc qu'une nation pour que de tels enjeux de pouvoir se manifestent? En croisant les définitions de nation des philosophes Patrice Canivez³² et Michel Seymour³³, il semble qu'une nation puisse être définie comme (1) une communauté historique ayant partagé des institutions et des ancêtres communs, (2) un ensemble de communautés culturelles dotées de traditions différentes et partageant un

³² « En tant que communauté, elle a une double dimension, à la fois culturelle et politique. D'une part, la nation est une communauté identifiée par une culture, des traditions et des valeurs propres. D'autre part, elle fournit le principe de légitimité politique » (Canivez, 2004: 12).

³³ « Il y a [...] au moins cinq sortes de nations : la nation ethnique dans laquelle les individus se représentent comme ayant une origine ancestrale commune; la nation culturelle dans laquelle les personnes se représentent comme ayant des origines ancestrales diverses tout en étant pleinement assimilées à une même communauté linguistique, à ses institutions et à son histoire; la nation purement civique qui équivaut à un pays ou état souverain; la nation sociopolitique, à savoir une communauté politique polyethnique et pluriculturelle et non souveraine rassemblant sur le plan sociologique une majorité nationale, des minorités nationales et des communautés issues de l'immigration; et finalement, la nation diasporique qui suppose l'étalement de communautés sur des territoires discontinus qui sont minoritaires sur chacun de ces territoires, mais qui partagent la même culture » (Seymour, 2005: 4).

territoire commun, (3) une communauté dotée d'institutions non-officielles et partageant une culture commune (langue, valeurs, traditions), ou (4) une multitude de communautés culturelles participant à un projet politique commun, qu'il soit réalisé ou non sous la forme de l'État-nation. Or, qu'en est-il des Israéliens et des Palestiniens?

D'une part, la nation palestinienne semble plus près de la deuxième définition puisqu'une diversité de communautés se partagent un même territoire depuis des siècles. Ainsi, avant même l'arrivée des juifs sionistes, la Palestine était notamment peuplée d'Arabes (juifs, chrétiens, musulmans et druzes), d'Arméniens (chrétiens), de Circassiens (musulmans), de Bédouins (musulmans), de Samaritains (juifs), d'Africains (musulmans provenant du Tchad, Sénégal, Soudan et Nigéria), de Tsiganes (musulmans), de Turcs (musulmans) et d'Européens (juifs et chrétiens) (Qleibo, 2007: 4). Toutefois, d'un point de vue théologique musulman, le lien de la nation palestinienne à *al-Ard ul-Muqaddasah* (la Terre sainte) remonte, pour plusieurs, au prophète Mohamed qui y a fait son voyage de nuit (*isra' wa i'raj*) et au prophète Abraham (*Ibrahim*) à qui Dieu a promis cette terre, et dont Ismaël (*Isma'il*), son fils aîné, est considéré comme l'ancêtre des Arabes (Bazian, 2006). En fait, pour mieux comprendre les enjeux de l'époque, il faudrait explorer les projets politiques proposés par différents groupes de l'élite arabo-palestinienne.

De son côté, la nation israélienne, en tant que projet sioniste, semble plutôt correspondre à la quatrième définition puisqu'elle s'est construite à partir de différentes vagues d'immigration et de colonisation du territoire palestinien depuis la fin du XIX^e siècle. Auparavant, elle formait une nation diasporique minoritaire dans tous les pays où les Hébreux s'étaient réfugiés suite à leur dispersion par les Romains au I^{er} et au II^e siècles. Quoique, tout compte fait, une telle assertion dépend des critères rattachés à l'obtention de la citoyenneté. La plupart des juifs de la diaspora appartenaient-ils à la nation d'où ils émigrèrent? Qu'advint-il de toutes les tentatives d'intégration de ces générations ayant vécu en France, aux États-Unis ou au *Maghreb* depuis près de 19 siècles?

Si l'identité contemporaine de cette nation se cristallise particulièrement autour de la fondation de l'État d'Israël en 1948, alors que ses citoyens (majoritairement, mais

non exclusivement juifs) proviennent autant d'Europe orientale qu'occidentale, d'Amérique que du Moyen-Orient, comment toutes ces questions ont-elles été tranchées? En effet, entre être juif et devenir Israélien, il y a un monde à franchir. Ce monde est marqué par la lutte des formations politiques sionistes au début du XX^e siècle qui provoquèrent d'importants remaniements des croyances et des valeurs des juifs de la diaspora (notamment la valorisation du sécularisme au détriment du religieux – quoiqu'il n'y ait pas besoin de creuser longtemps pour déceler l'influence de l'idéal judéo-biblique) tout en les orientant vers différents projets de société ayant la colonisation de la Palestine pour dénominateur commun.

Cela dit, d'un point de vue ethno-théologique juif, plusieurs considèrent la nation israélienne comme l'héritière de l'ancienne nation hébraïque à laquelle Dieu a promis *Eretz Israël* via le patriarche Abraham (*Avraham*) (Gn 12, 1-9). Ce type d'interprétation théologique coïncide avec la première définition de nation, celle de la nation mythique ou rêvée : une communauté historique ayant partagé des institutions et des ancêtres communs et qui persiste à entretenir ce lien spirituel. À ce propos, comme le confirme l'historien israélien Shlomo Sand[†] (2008), le fait que le judaïsme participe à la construction de différentes identités culturelles et ethniques dans diverses régions du monde depuis l'Antiquité (être juif éthiopien, juif allemand ou juif iranien) permet difficilement de reconstituer la génétique d'un peuple juif en se basant sur une généalogie remontant à Abraham. Dans ce contexte, l'utilisation de la notion de peuple prend une forme plutôt théologique que sociologique. Par exemple, même si les communautés juives ont souvent eu tendance à encourager les mariages intracommunautaires, il n'en est pas moins demeuré possible de se convertir au judaïsme, ce qui amena inévitablement un métissage des descendants hébreux au sein de leurs différentes communautés. En d'autres mots, si l'on prenait pour acquis l'hypothèse qu'un peuple se définit par ses ancêtres communs, qu'il est lié par le sang, quelle preuve y a-t-il que les Palestiniens arabes (chrétiens, juifs ou musulmans) vivant sous l'autorité ottomane ne soient pas tout autant, sinon plus, des descendants de l'ancienne nation hébraïque que les immigrants *achkenazim* (Sand, 2008)?

Tenant compte de ces premières réflexions, la notion de nation palestinienne désigne ici les descendants des habitants autochtones de la Palestine historique (qu'ils

vivent maintenant dans les camps de réfugiés des pays environnants, dans la diaspora orientale ou occidentale, en Israël, en Cisjordanie, à Gaza ou à Jérusalem), tandis que la notion de nation israélienne réfère à la fois aux habitants allochtones et à leurs descendants venus coloniser la Palestine depuis la première *aliya* (1881-1903), tout comme aux citoyens de l'État d'Israël depuis sa fondation (qu'ils soient juifs, chrétiens, musulmans, druzes, bahaïs ou de toute autre religion). C'est justement ces origines qu'il convient ici d'observer de plus près. Considérant que les juifs, les chrétiens et les musulmans d'origine moyen-orientale ont vécu en relative harmonie en Palestine historique jusqu'à la fin du XIX^e siècle (Rabkin, 2004: 157-159), le présent chapitre tente de cerner comment s'est jouée cette rupture au moment de la chute de l'Empire ottoman.

2.2 Identités juives en mutation en Europe : *maskilim*, *hassidim* et *misnagdim*

Comme l'évoquent plusieurs auteurs (Grinberg, 2004: 86; W. Khalidi, 1992a: 2; Yiftachel, 2006: 53), les différentes versions du nationalisme juif se développent graduellement. D'abord en Russie, le rêve de l'accomplissement spirituel se transforme peu à peu en une quête de terre et d'autonomie politique. Il s'étend ensuite vers l'Europe de l'Ouest où il devient une réponse face aux nationalismes montants, aux dangers de l'assimilation posés par l'environnement chrétien européen et, finalement, aux persécutions croissantes subies sous (et par) les régimes de cultures chrétiennes. Comme le rapporte l'historien américain Charles D. Smith[†] :

The French revolution of 1789 and its Declaration of the Rights of Man proclaimed the equality of all people as the basis for true citizenship. Jews were specifically offered the opportunity to assimilate as individuals into French society. Assimilation meant that Jews would presumably give up their commitment to retain their distinctiveness as a separate community adhering to Jewish laws and, with that, their commitment to the idea of a return to Eretz Israel, a hope that had bound them together for centuries [...] By midcentury, Jews were permitted to stand as candidates for Parliament in England (Smith, 2007: 33).

En fait, pour comprendre d'où provient cette idéologie et comment elle se rattache aux *aliyot* en *Eretz Israël*, il importe d'explorer d'abord deux courants juifs importants des XVIII^e et XIX^e siècles : l'un séculier, l'autre religieux, mais tous deux comportant une mouvance plus « rationnelle » et une autre plus « libérale ». Ces mouvements ont aussi des caractéristiques particulières et spécifiques selon les régions où ils se sont

développés (par exemple en Europe de l'Est ou de l'Ouest) et selon leurs liens avec la Palestine.

D'abord, il faut remonter à la *Haskala**, le mouvement des Lumières juives, dont le philosophe juif allemand Moïse Mendelssohn (1729-1786) est considéré comme l'un des fondateurs. À l'époque, Mendelssohn souhaite sortir les juifs de leurs ghettos et de leurs *shtetlakh** (singulier : *shtetl*), somme toute, de leur monde sociothéologique qu'il considère marqué par la superstition, la conformité et le passéisme (*backwardness*). Il ouvre alors une école où des juifs étudient l'allemand, le français, la géographie et les mathématiques. Ses disciples publient un magazine en hébreu (*HaMe'assef*) qui permet de transmettre aux communautés juives les idées libérales et la littérature qui imprègnent l'Europe suite à la Révolution française. Selon le linguiste Leo Rosten[†],

[t]he Haskala laid the groundwork for the strong social-democratic movement that captured the imagination of young Jews; it served to encourage the entry of Jews into politics; it spurred interest in agriculture and manual labor. It also aroused strong nationalism among some Jews, just as the Napoleonic era galvanized nationalist feelings among Germans, Italians, and Poles. The Haskala was the forerunner of Reform Judaism in religion and socialism and Zionism in politics (Rosten et Bush, 2001: 143).

Si la *Haskala* tend vers l'assimilationnisme en Europe de l'Ouest, en Europe de l'Est (notamment dans la zone de résidence juive de l'Empire russe³⁴), elle prend plutôt la forme d'un renouveau de l'héritage hébreu sous le règne du tsar libéral Alexandre II (1818-1881). La production littéraire massive des *maskilim* (en hébreu pour les intellectuels et en *yiddich** pour la population juive en général) fait appel à des événements bibliques, invite les lecteurs à se familiariser avec la culture russe et les enjoint de s'émanciper de leurs vieilles façons de faire et de penser, des réformes théologiques qui avaient exclus, pour un temps, les juifs de la politique. De plus, certains *maskilim* parlent des juifs comme d'une nation, ce qui culmine avec la création d'une organisation internationale sioniste à la fin du XIX^e siècle, une idéologie politique qui prône le retour à *Eretz Israël*, la Terre promise où les descendants de l'ancienne nation

³⁴ La zone où les juifs étaient autorisés à résider dans l'Empire russe était située dans la partie ouest de l'Empire, donc dans un territoire en Europe de l'Est qui chevauche actuellement la Lituanie, la Biélorussie, la Pologne, la Bessarabie et l'Ukraine. C'est cette région que je désigne dans ce mémoire par Europe de l'Est.

hébraïque pourraient à nouveau être maîtres de leur propre destinée sociopolitique après deux mille ans d'exil (Helmreich, 1986: 6-9). Évidemment, ce mouvement suscite de vives réactions au sein de différents courants du judaïsme pieux, tant chez les *misnagdim* que les *hassidim*, qui redoutent ces réformes prédisposant à l'assimilation et la sécularisation (Helmreich, 1986: 6-9)³⁵.

L'hassidisme est un mouvement de renouveau mystique juif *haredi*. Il émerge au XVIII^e siècle, aux frontières actuelles de la Pologne et de l'Ukraine, autour de Rabbi Israël ben Eliezer (1700-1760), aussi connu sous le nom de Baal Shem Tov. Réagissant à une approche du judaïsme concevant l'étude de la Torah* (tant orale qu'écrite) comme le moyen privilégié pour atteindre la proximité divine, le Baal Shem Tov défend que la prière, le chant et la joie sont des moyens tout aussi légitimes que l'étude pour se rapprocher de Dieu. Sans renoncer à l'importance de la Torah et de la *Halakha** (la loi juive), ce mouvement de renouveau juif croit que Dieu est partout et que même une simple prière, si elle est offerte avec sincérité, est suffisante pour devenir partenaire du processus créateur de l'Éternel. De plus, selon le Baal Shem Tov, toute la création contient une certaine beauté. Il est donc possible de profiter raisonnablement de la vie à condition d'être constamment conscient que c'est Dieu qui rend possible ces bonnes choses. Bref, le renouveau proposé par les dirigeants du mouvement, *rebbe* et *tzaddik*, répond aux besoins spirituels de beaucoup de croyants jusque-là peu satisfaits par une approche plus rationnelle (Helmreich, 1986: 3-4).

Le mouvement *misnagdim* émerge, lui aussi au XVIII^e siècle, à même le judaïsme *haredi*, mais cette fois en réponse au renouveau mystique proposé par les *hassidim*. Ainsi, à Vilna (actuelle capitale de la Lituanie), Rabbi Elijah ben Solomon Zalman (1722-1797), – aussi connu sous le nom de *Gaon* (sage) de Vilna – s'oppose à toute tentative qui vise à restreindre la valeur hiérarchique et l'importance de l'étude rationnelle et sérieuse de la Torah. Il croit au contraire qu'il faut intensifier cette étude, voire dignifier l'action même d'apprendre, et ce, en exhortant les croyants à étudier constamment. En fait, le *Gaon* de Vilna croit que l'étude de la Torah est la seule façon

³⁵ En fait, ces deux mouvements n'en ont pas contre les réformes en soi (ils s'adaptent eux aussi aux défis qu'apportent les transformations sociales). Néanmoins, ils craignent que les réformes prônées par la *Haskala* n'éloignent les juifs de leurs devoirs comme croyants.

de se rapprocher de Dieu puisqu'il y a tout consigné : le passé, le présent et le futur (Helmreich, 1986: 4-5).

Pour favoriser une étude dévouée et intense de la Torah conforme à la théologie du mouvement *misnaged*, Rabbi Chaïm Volozhiner (1749-1821) – un ancêtre de Shimon Peres du côté paternel – fonde une *yechiva** à Volozhin en 1802. À l'époque, au moins deux nouveautés caractérisent cette *yechiva*. La première est son approche élitiste. Selon le journaliste et rabbin Micha Odenheimer[†], les grands sages juifs étaient auparavant dispersés dans les grandes villes, et leurs *yechivot* consistaient en de petits nombres d'étudiants qu'ils rassemblaient autour d'eux. Au contraire, la *yechiva* de Volozhin est fondée dans une petite ville où les meilleurs étudiants se réunissent, exempts de contraintes communales, afin de se consacrer exclusivement à l'étude la Torah. La seconde nouveauté apportée par la *yechiva* de Volozhin est la théologie de la *Torah lishmo* (la Torah pour elle-même). Selon Odenheimer, les générations précédentes croyaient que la Torah avait été créée pour le peuple juif, afin de le guider face aux défis exigeants de mener une vie pieuse. De son côté, Chaïm Volozhiner soutient que le peuple juif a été créé pour la Torah et donc que la vie pieuse passe par la dévotion à son apprentissage (Odenheimer, 2005: 3-4). De l'avis d'Odenheimer, ces nouveautés engendrent « *the first modern yeshiva* » (Odenheimer, 2005: 3), « *a model for all the yeshivas founded in Lithuania in the nineteenth century* » (Helmreich, 1986: 6).

La *yechiva* de Volozhin (village d'origine des grands-parents de Shimon Peres), encourage l'*aliya* en Palestine dès sa fondation en 1802, et cela bien avant l'apparition du mouvement sioniste. Selon Eliezer Leoni, Rabbi Chaïm Volozhiner, lui-même, inculque à ses concitoyens autant l'amour de la Torah que de Sion, insistant sur l'établissement de colonies agricoles *misnagdim* en *Eretz Israël* pour répondre au commandement divin de construire la Terre (Leoni, 1970a: 54-55). À la fin du XIX^e siècle, la *yechiva* devient un important centre de diffusion des idées sionistes. Entre autres, elle voit naître en ses murs deux sociétés secrètes³⁶ prônant la renaissance

³⁶ En fait, comme Rabbi Naftali Zvi Yehuda Berlin (le chef de la *yechiva* de 1852 à 1892) demande à ses étudiants d'être entièrement dévoués à l'étude de la Torah, il est hors de question qu'ils puissent se consacrer à des activités politiques sionistes. C'est pourquoi ils se rencontrent en secret (Leoni, 1970b: 120).

nationale juive : Ness Ziona (la Bannière de Sion) en 1885 et Nezah Isroel en 1891 (L'éternité d'Israël). Le poète Chaïm Nachman Bialik[†] fut l'un des fondateurs de Nezah Isroel. Bialik affirme, à ce propos, dans ses notes autobiographiques :

The best and the “enlightened” Yeshiva students’ formed a Society and vowed to dedicate their talents and their entire life for their people. The concept was noble and it was clarified as follows: The Volozhin Yeshiva being center of the best talents that would finally disperse amongst the Jewish world to penetrate, to be absorbed into it and to be its leaders as Rabbis, Congregation heads, publicists and writers. Therefore it would be sufficient for us to establish among the Volozhin students a permanent “Plant Nursery” for Zion Lovers (cité dans Leoni, 1970b: 120-123).

En réalité, l'essor des différents projets sionistes est loin d'être l'apanage unique de la *yeshiva* de Volozhin. Le contexte politique de l'Empire russe y joue un rôle important. En effet, si Alexandre II a mis de l'avant des mesures offrant de plus grandes possibilités d'intégration à la communauté juive (ce qui va ralentir l'adhésion des juifs au proto-projet sioniste), son assassinat marque le retour aux mesures anti-juives, celles-là même qui étaient en application depuis l'impératrice Catherine II. En effet, de 1791 à 1917, les juifs sont cantonnés dans une zone de résidence et les déplacements sont limités à 25 provinces, de la région ouest de la Russie tsariste (une part de l'ancien territoire de la Pologne-Lituanie lors de son démantèlement en 1791) à la frontière avec l'Europe centrale (Rosten et Bush, 2001: 366; Smith, 2007: 33). De plus, selon Rosten : « *Jews were forbidden to own land. They were barred (with exceptions) from colleges and universities. They were barred from the humblest government jobs. They were not allowed to practice certain crafts, skills, and trades* » (Rosten et Bush, 2001: 366). Donc, suite à la mort du tsar (1881), une série de pogroms éclatent entre 1881 et 1884, servant en quelque sorte de diversion à la colère populaire contre les autorités impériales face aux difficultés économiques de l'époque.

2.3 Pionniers et pragmatisme des *mochavot*, des *kibboutzim* et des *mochavim*

Alors que nombre de juifs fuient cette répression afin d'aller s'établir aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, une minorité choisit d'aller s'établir en Palestine (Smith, 2007: 34). En fait, les premiers colons ou pionniers sionistes sont très loin de débarquer

sur une terre sans peuple, comme certains l'ont prétendu³⁷. Ils débarquent au contraire dans une Palestine ottomane en pleine transformation. En effet, comme le souligne l'historien palestinien Abdelaziz A. Ayyad[†], l'Empire ottoman s'intègre graduellement au capitalisme international sous les pressions économiques et politiques européennes (The British-Ottoman Commercial Convention de 1838). Istanbul entreprend, en 1858, une série de réformes agraires qui marquent le passage, en Palestine, d'une agriculture communale de subsistance (propriété collective des terres) à une agriculture commerciale (propriété individuelle des terres). Enfin, il permet aux étrangers d'acquérir des terres et de se construire dans l'Empire en 1867 (Ayyad, 1999: 13; Smith, 2007: 26-27), ce qui marque l'accélération de la présence occidentale en Palestine où viennent s'établir pèlerins, missionnaires, entrepreneurs et diplomates occidentaux³⁸ (Pappe, 2004a). Comme l'explique Smith, les *olim** tireront aussi profit de ces ouvertures :

Jewish immigrants entered the area as tourists or pilgrims; once there, they acquired the protection of foreign consuls as the European powers were eager to protect their own rights under capitulations laws. Restrictions on land sales to foreigners were circumvented by having Ottoman Jews or foreign consuls buy the land for them. [...] Jewish agents discovered that it was much easier to buy land in the northern vilayet, and in 1900 the Jewish Colonization Association opened an office in Beirut. Purchases were facilitated both by the fact that many large landholder in northern Palestine resided in Beirut and by willingness of the Ottoman officials there to ignore regulations [...] in return for financial favors³⁹ (Smith, 2007: 42-43).

³⁷ Rabkin écrit à ce propos que « [I]es sionistes arrivent dans un pays où, depuis des siècles, cohabitent des juifs, des musulmans et des chrétiens. Mais aux yeux des idéologues du sionisme la Terre est vide : ces communautés traditionnelles pittoresques ne représentent pour eux qu'une partie du paysage. Les sionistes ne font pas abstraction que des Arabes; ils ne remarquent guère les juifs pieux, dont la majorité séfarade est par ailleurs intégrée à la vie économique arabe » (Rabkin, 2004: 158).

³⁸ En fait, les intérêts occidentaux pour la Terre Sainte ne datent pas d'hier. Sans remonter aux croisades, il importe de rappeler qu'en 1799, au moment de sa campagne militaire en Égypte et en Syrie, Napoléon Bonaparte appelle les juifs à revenir s'établir en Terre promise. Selon Ayyad, derrière cet appel, « Bonaparte intended to achieve a strategic edge over the British through occupying Syria and reaching out to the Arabian Gulf, allowing him to control the international trade with India » (Ayyad, 1999: 25). Alertés, les Britanniques considèrent à leur tour qu'une alliance avec les juifs européens serait non seulement efficace pour contrer l'avancement des Français en Asie du Sud-Ouest, mais aussi pour accroître leur influence dans l'Empire ottoman, et en particulier en Palestine. Par extension, c'est tout son réseau missionnaire que l'Empire britannique installe, cherchant à former des élites arabes occidentalises et à protéger ses intérêts dans la région (voir Pappe, 2004a: 47).

³⁹ Une remarque s'impose ici : quand les Occidentaux critiquent la corruption des autres pays, il n'est pas rare que des personnes de leur propre communauté aient contribué à son développement. Par exemple, les Américains dénoncent actuellement les pays producteurs de plantes narcotiques comme la Colombie ou le trafic sexuel en Asie au point de déstabiliser le développement des pays ou des régions productrices. Pourtant, ils ne harcèlent pas avec le même acharnement leurs propres citoyens qui sont les plus grands consommateurs de drogue, de pornographie infantine ou de prostitution. Dans ces cas-là, moralement,

Figure 4 : L'Empire ottoman en 1914



Ainsi, à leur arrivée, les premiers *olim* d'Europe de l'Est sont face à un vieux *Yichouv* installé depuis des siècles, rassemblant entre autres les juifs pieux des quatre villes saintes (Jérusalem, Tibériade, Safed et Hébron) qui vivent largement de l'étude de la Torah et de dons de la diaspora. Les *haloutzim*⁴⁰ (pionniers) forment un nouveau

celui qui paye pour contourner la loi est tout aussi responsable que le pauvre qui accepte l'argent du riche pour fermer les yeux. Cet exemple illustre les doubles standards (deux poids, deux mesures) ayant cours trop souvent en Occident.

⁴⁰ « Face aux difficultés rencontrées par les premiers pionniers, le mouvement Hehaloutz – très présent en Russie et en Pologne – avait été créé pour aider ces jeunes socialistes à réussir leur entrée en Palestine. Leur préparation Hahsharah, se déroulait au sein de colonies agricoles juives situées notamment dans le Sud de la Russie, en Crimée ainsi qu'en Biélorussie. De nombreuses sections locales existaient en Russie,

Yichouv à partir de 1881 et fondent de nouveaux villages agricoles. Les premiers villages se nomment des *mochavot* (singulier : *mochava*) car la propriété privée demeure au centre de leur organisation. Petah-Tikva, connu comme la mère des *mochavot*, est fondé en 1878 par des juifs religieux de Jérusalem suite à l'achat d'un terrain marécageux de 3,40 km² près du village de Mulabbis (variantes : Mlabbes, Um-Labbes), près de la source en amont de la rivière Yarkon. Comme la malaria s'abat sur eux, les pionniers fondent la ville de Yehud (à proximité du village arabe Yehudiyya) et demandent son aide au Baron Edmond de Rothschild pour assécher le marais. Ils s'y installent définitivement en 1883 (en 1939, sa population était de 20 000 personnes) et sont rejoints par des membres de la première *aliya* (AJI, 2009c; Wikipédia, 2009c). Kabalo présente l'attitude du Baron⁴¹ et sa façon d'intervenir auprès du *mochava* Rishon Lezion, de manière beaucoup moins philanthropique cependant :

From the outset, the settlers patterned the structure of life in their town along the lines of a Diaspora Jewish community. They elected a managing committee, established membership dues, called a general assembly, and determined the responsibilities of the general committee (Friman, 1980, pp. 2–9). Subsequently, when the French-Jewish Baron Edmond de Rothschild extended his patronage to Rishon Lezion, all social initiative was repressed. Even so, the inhabitants found ways to circumvent the restrictions and continued to establish settings of their own (Eliav, 1978, p. 296; Margalit & Goldstein, 1989, p. 442). As tensions between the inhabitants and Rothschild's officials escalated, Rothschild demanded that the former undertake to belong to no association. As a result, « All public institutions were closed down, even small libraries – lest they serve as nests for “rebels” » (Smilansky, 1959, p. 98) (Kabalo, 2009: 7).

Ainsi, selon l'historien israélien Ilan Pappé, la première *aliya* ne transforme pas réellement le paysage palestinien. Les juifs y demeurent majoritairement croyants (et non sécularisés) et plusieurs grands producteurs engagent des Arabes palestiniens pour

en 1923, il en était recensé plus d'une centaine regroupant 3 000 adhérents. L'artisan de ce programme de pré-information fut Joseph Trumpeldor » (Berthomière, 2000: 34).

⁴¹ Pappé commente que l'une des principales difficultés des fondateurs des premiers *moshavot* était l'argent, « so they turned to the richest Jew in Europe, Baron Edmond de Rothschild, who was one of the Jewish bankers who refused to assist Herzl but was persuaded by the early settlers' enthusiasm. He set up vineyards and farms to them in Palestine. Rothschild not only funded the settlers, he also sent agriculturists and experts to help the settlers plan and structure the colonization of the land. Soon after he started his project, however, his own interest clashed with those of the colonists. The settlements that developed did not fit his notions. His managers felt overruled by the settlers, and were not impressed by their diligence or rate of production » (Pappé, 2004a: 40).

travailler dans leurs plantations et leurs *mochavot*⁴² (Pappe, 2004a: 52-53). De plus, selon Kabalo, chez les *achkenazim*, un système typiquement juif est mis en place : les *kollelim** (singulier : *kollel*). Cette structure institutionnelle offre à ses membres un large éventail de services, dont l'assistance sociale, l'éducation, les soins de santé, la religion, l'hôtellerie pour les invités, les services funéraires, la défense légale des membres et même le logement pour les plus pauvres (Kabalo, 2009: 5-6). Selon son origine, chacun possède ses propres institutions, son propre *kollel*. En fait, ces immigrants préservent leur citoyenneté européenne plutôt que d'adopter la citoyenneté ottomane, ce qui leur permet, par le biais des consuls européens, de recevoir du financement de leur communauté et d'éviter les taxations de l'époque. En 1866, le Rav Shmuel Salant, grand rabbin de Jérusalem, fonde le Conseil des Kollelim (Va'ad kol haKollelim), pour superviser l'ensemble des *achkenazim* et les représenter auprès des autorités étrangères (Dahan, 2009: 63). Du point de vue des juifs *haredim*, ces institutions servent aussi à contrer le travail des missionnaires chrétiens qui tentent de convertir les enfants juifs à partir de 1879, et celui des écoles des adhérents de la *Haskala* (Kabalo, 2009: 5-6). En 1913, il y a 30 *kollelim* en Palestine selon les sources de Kabalo. Cette infrastructure reste toutefois bien fragile et la Première Guerre mondiale affaiblira considérablement le vieux *Yichouv*. Selon le politologue français Alain Dieckhoff[†] :

Si les 10 000 Juifs de la première vague d'immigration (1881-1903), qui finissent très rapidement par être récupérés par le système philanthropique mis en place par le baron de Rothschild, se révèlent incapables de jeter les bases d'une vie nationale renouée, il en ira autrement des 40 000 immigrants de la deuxième *aliyah* (1904-1914), qui se réclament des idéaux du populisme ou du marxisme. Ceux-ci établiront, en effet, les fondations du futur État d'Israël. Dès 1909 sont créés des villages coopératifs, préfigurations des *kibboutzim* et des *mochavim* qui essaieront en Palestine après la Première Guerre. Associations de travailleurs agricoles et organisations paramilitaires d'autodéfense (Bar Giora puis Hashomer) voient le jour à la même époque (Dieckhoff, 1994).

⁴² En fait, cette information est à nuancer puisque selon Ayyad (1999: 216) et Walid Khalidi (1992a: 3), déjà en 1891, sont en branle des groupes de pression issus des élites palestiniennes qui se tournent vers les autorités ottomanes qui assurent le contrôle judiciaire et administratif de la région afin de faire part de la menace politique, économique et culturelle que constituent les colons juifs. Ils croient alors qu'il en va de l'intérêt de l'Empire lui-même qu'aucun groupe ne s'y ajoute et que les sionistes constituent une menace pour toute la région. En réalité, le problème que pose l'arrivée des sionistes à la fin du XIX^e siècle n'est pas qu'ils soient juifs ou non, mais qu'ils désirent mettre en place un nouveau système politique et donc bouleverser la composition démographique du pays pour favoriser les juifs.

C'est plutôt du côté de la seconde *aliya* (1904-1914) qu'il faut se tourner pour voir apparaître des changements considérables en Palestine avec l'apparition d'un projet combinant le socialisme et le nationalisme⁴³. Comme le souligne le sociologue israélien Lev Luis Grinberg (2004: 86-87), il en va d'un projet entier de refonte de l'identité juive où l'immigration en Palestine et l'implantation de colonies agricoles deviennent un idéal pour les jeunes épris à la fois du sionisme et du socialisme⁴⁴. Il s'agit d'un esprit collectiviste, celui d'une société juive sans statuts sociaux, totalement égalitaire où toutes les décisions sont prises en commun et où chacun reçoit selon ses besoins (un idéal qui, comme tous les idéaux, est porteur d'espoir). Ce socialisme devient l'un des piliers idéologiques de la colonisation sioniste en Palestine, prenant d'ailleurs des colorations plus ou moins religieuses selon les différents mouvements, certains se référant à Marx et à Tolstoï, d'autres aux prophètes hébreux Amos et Isaïe. Le premier *kibboutz* – Degania – doit beaucoup à Yosef Bussel, l'un des pionniers qui encouragea sans relâche ses pairs à s'enraciner profondément sur leur terre en 1910, et ce malgré les difficultés. Grinberg rapporte à ce propos que

⁴³ Kimmerling affirme que les jeunes de cette deuxième vague « *felt that in order to create a viable economic infrastructure, a local Jewish labor market was needed. To this end, they originated the principle of "pure Jewish labor." This success led to an ethnically and nationally segregated labor market in Palestine, with the Jewish half safely protected from competition from the cheaper labor of Arab peasants (fellaheen)* » (Kimmerling, 2001: 27).

⁴⁴ À ce propos, il convient de faire un aparté pour positionner l'oppression que subissent les juifs et les révolutionnaires, non seulement en Europe de l'Est, mais aussi en Europe de l'Ouest. Par exemple, Karl Marx (1818-1883) était juif de famille rabbinique converti au protestantisme. Sa femme était issue de la noblesse prussienne et le frère aîné de celle-ci devint ministre de l'intérieur de Prusse. Puisqu'un poste à l'université lui était impossible à cause de ses idées, Marx devint directeur d'une revue qui fut censurée, avant d'être expulsé de Prusse. Il immigre à Paris où il lance un nouveau journal clandestin et écrit le *Manifeste du parti communiste* (1848) avec son meilleur ami, Engel, également un Allemand appartenant à une famille industrielle. Là encore, il fut expulsé et il se réfugia en Belgique où la liberté de parole était plus grande. En raison de la révolution de 1848, Engels et Marx sont expulsés en mars de Belgique. Ils s'installent à Cologne, où ils fondent un nouveau journal, la *Nouvelle Gazette rhénane*. (Wikipédia, 2009a) Il semblait donc y avoir en Europe occidentale une répression extrêmement forte de la liberté de parole (les journalistes ne peuvent pas dire ce qu'ils veulent), une répression qui semble à plusieurs totalement inexistante aujourd'hui en Amérique. Par contre, Al-Saadawi (une médecin et auteure égyptienne qui a connu la prison pour son franc parler et qui a enseigné à Duke University durant sa période d'exil aux États-Unis) soutient que l'obligation « morale » des journalistes à la neutralité constitue une forme d'auto-censure qui bloque toute possibilité de dissidence et de créativité (c'était le titre de son cours) (El Saadawi, 1995). Elle ajoute que les médias américains ne peuvent être neutres parce que « *the United States is the richest and the most powerful country of all. It produces two thirds of the images produced in the world and no other country can compete. It backs up its military and economic might with its overwhelming control and reach in the media, in order to confuse and destroy and mislead the human mind and paralyze its capacity to think, for in order to control human beings, to impose the will of the powerful few on them it must control their brains above all* » (El-Saadawi, 2002).

[t]he common denominator in all the groups, organizations, parties and movements included in the category of Socialist-Zionism was their aspiration to immigrate (to make *aliya* – “ascend” in ideological language) to Palestine, to settle there and build a new life for the persecuted Jews of Eastern Europe. They developed a contemptuous attitude toward the “Diaspora Jew”, striving instead to create a “new Jew” who would work the land, be muscular and fighting. These characteristics corresponded with the needs of settlement, in view of the presence of the Arab population in Palestine which had been working its land for generations. As in every European settlement project, the central issue facing the young immigrants was how to push the local residents out from their land and how subsequently to maintain control over it (Grinberg, 2004: 86-87).

Enfin, après les *mochavot* et les *kibboutzim*, un autre système de colonisation se met en place : les *mochavim*. Selon l’Agence juive, le premier *mochav* est fondé en 1921 dans la vallée de Jezreel par des vétérans de la seconde *aliya*, dont certains membres du *kibboutz* Degania.

The 80 settling families each received 25 acres (100 dunams) of land, and then proceeded to drain the malaria-infested swamps, which had prevented two previous attempts at settlement. The village layout in Nahalal, devised by architect Richard Kauffmann, became the pattern for many of the moshavim established before 1948; it is based on concentric circles, with the public buildings (school, administrative and cultural offices, cooperative shops and warehouses) in the center, the homesteads in the innermost circle, the farm buildings in the next, and beyond those, ever-widening circles of gardens and fields (AJI, 1992).

Figure 5 : Le *mochav* Nahalal en 1936 (gauche) et en 1945 (droite)



En résumé, le *mochava* (colonie typique de la première *aliya*) est basé sur la propriété privée et la rémunération des travailleurs. Le *kibboutz* (typique de la seconde *aliya*) repose sur une approche collectiviste radicale où les travailleurs coopèrent dans presque tous les domaines de l’existence (de la production agricole à la consommation domestique). Enfin, le *mochav* s’inscrit davantage dans un modèle coopératif où les terres et les moyens de production sont collectifs, tandis que la vie domestique relève du

privé. Au fond, il s'agit de trois modalités de colonisation et de réalisation du projet sioniste de « renaissance nationale » en *Eretz Israël*.

2.4 La voie diplomatique de Herzl (1860-1904) et Weizmann (1874-1952)

Parallèlement à l'approche pragmatique des premiers immigrants sionistes d'Europe de l'Est, une voie diplomatique et politique se développe à la fin XIX^e siècle. Un homme se démarque en particulier à ce sujet : le juif hongrois Théodore Herzl, l'auteur de *Der Judenstaat* (1896). Dans cet essai, Herzl conceptualise sa vision du projet sioniste et ses fondements. Partant du constat que l'antisémitisme règne toujours en Europe (ce qui prouve que non seulement les juifs ne peuvent s'y intégrer, mais qu'il n'y a pas de place pour eux puisque les pogroms se multiplient), il propose de créer un État juif, en d'autres mots, un refuge qui puisse absorber toutes les communautés juives européennes (Smith, 2007: 36). C'est un an plus tard, en 1897, que ce projet connaît son premier essor institutionnel alors que les 200 délégués (principalement d'Europe de l'Est) du premier Congrès sioniste mondial se réunissent à Bâle (en Suisse) à l'initiative d'Herzl et créent l'OSM⁴⁵ (Pappe, 2004a: 37). Selon leur déclaration finale :

[t]he aim of Zionism is to create for the Jewish people a homeland [homestead] in Palestine secured by public law [This would be achieved by:] 1. The settlement in Palestine of farmers, artisans and laborers in such a manner as serves the purpose [of creating a national home]. 2. The organization and union of the whole of Jewry in suitable local and general bodies, in accordance with the laws of their respective countries. 3. The strengthening of Jewish national feeling and national consciousness. 4. Preparatory steps to obtain governmental consent necessary to achieve the goals of Zionism (cité dans Smith, 2007: 57).

⁴⁵ Cette organisation puissante tenait son 35^e congrès à Jérusalem en 2006. « *The Zionist Congress is the supreme institution of the World Zionist Organization and its highest legislative authority. Article 13 of the WZO Constitution stipulates: "An Ordinary Congress shall meet at least once in four years at a place and time determined by the Council. It shall be convened by the Executive." Notwithstanding, the Constitution allows postponement of the Congress for special reasons, and subject to a decision of the Zionist General Council upon hearing from the Executive. The decision must be passed by 75% of the members of the ZGC but can be contested in the Zionist Supreme Court. [...] In pursuance of Article 47 of the WZO Constitution, the Zionist Supreme Court consists of 30 judges at most, in addition to the President of the Court. Each member of the Court swears to fulfill his duty impartially and to the best of his knowledge and conscience. The oath of the President of the Court is received by the Chairman of the Zionist General Council* » (OSM, 2009).

Rétrospectivement, plusieurs considèrent Herzl comme le père de l'État d'Israël⁴⁶, bien qu'à l'époque, la majorité des gens informés aurait nié ce genre d'affirmation. Il aurait noté dans son journal personnel :

Si je devais résumer dans une seule phrase le Congrès de Bâle, phrase que je n'oserais rendre publique, je dirais : À Bâle, j'ai créé l'État juif. Si je le disais à haute voix, je serais accueilli par un rire universel, mais d'ici vingt-cinq ans peut-être, et en toute certitude dans cinquante ans, tout le monde s'en rendra compte (cité dans Najar, 1950: 286).

En fait, s'il défend ardemment la nécessité que les juifs se conçoivent plutôt comme une nation que comme une religion, l'un des paradoxes de l'histoire est que le « fondateur de l'État hébreu » s'oppose à la colonisation immédiate de la Palestine, craignant que cela n'entache le projet sioniste aux yeux des grandes puissances, dont l'Empire ottoman (Pappe, 2004a: 36). C'est partant de ce postulat qu'il a entrepris ses démarches diplomatiques auprès du sultan ottoman, du kaiser allemand, du gouvernement britannique, du ministère impérial des affaires intérieures russes et même du pape (Avineri, 1981: 90). Ainsi, selon le politologue israélien Shlomo Avineri[†], ce sont moins les idées d'Herzl qui sont nouvelles⁴⁷, que sa capacité comme homme de lettres et de relations publiques à en opérer une synthèse qui marque l'opinion publique juive, et plus largement occidentale. « *From a marginal phenomenon of Jewish life, he painted Zionist solution on the canvas of world politics – and it has never left since* » (Avineri, 1981: 89). Plus encore, Herzl réussit à rejoindre les maîtres du monde de son époque, négociant avec eux comme s'il était « *a plenipotentiary for a mighty Jewish empire – while behind him he had no movement and practically no organization, no money and no influence,*

⁴⁶ Par exemple, Shimon Peres, dans son essai romanesque *Le voyage imaginaire avec Théodore Herzl en Israël*, raconte le rapport de sa famille à Herzl : « Je suis né à Vichneva [en 1923], en Biélorussie alors sous domination polonaise, au sein d'une famille profondément sioniste. Herzl, pour nous, était une personnalité d'exception, une sorte de prince de l'exil ou de roi sans couronne ayant indiqué à son peuple la route à suivre. Nul ne remettait en question son autorité et son prestige » (Peres et Girard, 1998: 15-16). Avineri commente que la vie de Herzl « *has acquired legendary proportions, his portrait has become one of the trademarks of Zionism, and the symbolism attached to his personality has become one of the powerful elements of the Zionist creed* » (Avineri, 1981: 88).

⁴⁷ Avineri écrit à ce propos : « *Herzl's acute analysis of the roots of anti-Semitism in the post-Emancipation era was preceded by the even more analytical writings on this subject by Hess, Lilienblum, and Pinsker; Herzl's ideas about the establishment of Jewish national institutions to further the aims of Zionism were preceded by similar ideas – and institutions – dating back to Kalischer, Smolenskin, and the founders of Hovevei Zion movement. And Jewish settlements had been established in Palestine decades before Herzl, and for all their limited scope and mixed success, they had become a focus of attraction and admiration for numerous Jewish organizations in various countries* » (Avineri, 1981: 88-89).

and a pawnbroker's shop was sometimes his only financial support » (Avineri, 1981: 90).

Cela dit, Herzl est loin d'être l'unique émissaire du sionisme. Dès le deuxième Congrès sioniste (1898) et ce jusqu'à la mort d'Herzl (1904), Chaïm Weizmann et lui entrent en vives confrontations sur une diversité de sujets. D'abord, Herzl s'oppose à la proposition de Weizmann qui consiste à inclure, dans les objectifs de l'OSM, l'obligation d'intervenir dans le développement d'institutions culturelles, éducatives et sociales comme façon d'édifier un foyer national juif. Ensuite, Weizmann refuse d'adhérer à un projet politique élaboré seulement par quelques personnalités, un projet qui se limiterait à mener un *lobbying* auprès des puissants. Enfin, le projet d'État provisoire juif en Ouganda est certainement l'une des divergences les plus importantes entre les deux hommes (et pas seulement entre eux, d'ailleurs!). Particulièrement troublé suite au pogrom de Kishinev (actuelle capitale de Moldavie) en avril 1903⁴⁸, Herzl propose au sixième Congrès sioniste (août 1903) d'établir un refuge provisoire en Ouganda pour les juifs persécutés, et ce conformément à la suggestion de l'offre de Joseph Chamberlain, secrétaire aux colonies de l'Empire britannique. La polémique est alors très vive et la proposition est définitivement rejetée en 1905⁴⁹.

⁴⁸ « *A serious anti-Jewish outbreak occurred in Kishinef April 19-20, 1903, during which 47 Jews were killed, and 92 severely, and 500 slightly, injured. Great material losses were inflicted on the Jewish community: 700 houses were destroyed; 600 stores were pillaged; 2,000 families were utterly ruined. The outbreak undoubtedly had been planned beforehand, and was not in any degree spontaneous. For six years previous to the outbreak a certain Pavolachi Krushevan, the Moldavian editor of the only daily paper in the city, the "Bessarabetz," had carried on a campaign against the Jews, publishing various false accusations against them, and not even hesitating to accuse them of ritual murder. Having poisoned the minds of the Christian population, Krushevan availed himself of the opportunity created by the murder of a boy (by his own relatives) in an adjoining village, and the suicide of a Christian girl in the Jewish hospital of Kishinef; he laid both tragedies at the door of the Jews, declaring emphatically that both were murders committed for ritual purposes; he described the incidents of these "ritual murders" with a wealth of sickening detail, and in inflammatory articles appealed to the people for vengeance* » (Rosenthal et Rosenthal, 2002).

⁴⁹ Des démarches sont toutefois poursuivies par les tenants du « sionisme territorialiste » alors que « *Nahum Syrkin and Israel Zangwill called an alternative conference to continue the plan of the Uganda scheme. [...] After the rejection of the Uganda scheme on the grounds of impracticability by the British, Zangwill turned his attention to settlement in Canada and Australia. But opposition from local residents led him to abandon the scheme. Expeditions were sent to Mesopotamia (Iraq), Cyrenaica (Libya) and Angola but little came of these expeditions. A project that had some concrete success was the Galveston scheme which contemplated the settlement of Jews in the American Southwest, in particular in Texas. The project received the assistance of Jacob Schiff, the American Jewish banker, and some 9,300 Jews arrived in that area between 1907-1914, through the Emigration Bureau of the Territorialist organization* » (AICE,

Au fond, l'approche de Weizmann est foncièrement pragmatique : le « sionisme synthétique » qu'il défend consiste à valoriser simultanément la colonisation (le travail concret) et la diplomatie. Cette synthèse caractérise aussi sa philosophie politique : il supporte le développement des *kibboutzim*, tout en défendant le libéralisme économique (il intègre d'ailleurs les non-sionistes, en 1929, dans le soutien financier des colonies juives). C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles il est associé à la « faction démocratique » de l'OSM. N'empêche que, en tant que scientifique et petit bourgeois, il travaille en étroite collaboration avec les gouvernements britannique et américain auprès desquels il a ses entrées. Plusieurs sources avancent qu'il serait derrière la déclaration Balfour de 1917, derrière l'inclusion du droit à l'auto-gouvernance pour les juifs dans le mandat de la Société des Nations sur la Palestine en 1922, ou encore derrière le support du plan de partition onusien de 1947 par le président Truman (Ministère des Affaires étrangères israélien, 1999; Smith, 2007: 73-78, 201-202).⁵⁰

Évidemment, autant les Britanniques que les Américains trouvent aussi leur compte dans ces alliances avec les sionistes. Comme le souligne Walid Khalidi, au moment de la Déclaration Balfour en 1917, Londres a besoin d'une zone tampon peuplée d'Européens entre le Sinaï et le Moyen-Orient afin de protéger le canal de Suez et les communications impériales vers l'Inde. De plus, l'immigration juive en provenance de l'Europe de l'Est atteint, au début du XX^e siècle, des proportions sans précédent en Grande-Bretagne et aux États-Unis, ce qui ne manque pas de créer des problèmes domestiques et intercommunautaires. La réorientation du courant migratoire vers la Palestine (à la suggestion d'Herzl lors de sa visite à Londres en 1901) semble donc retenue tant par le cabinet de Lloyd George que par l'administration de Woodrow Wilson qui peuvent « exporter » leur problème juif⁵¹ (W. Khalidi, 1992a: 24-25). Du

2009a). La Déclaration Balfour semble toutefois sonner le glas de toutes les autres approches territorialistes puisque la colonisation d'*Eretz Israël* était désormais légalement possible.

⁵⁰ La Déclaration Balfour est une lettre adressée à Lord Lionel Walter Rothschild par Arthur James Balfour, le ministre britannique des Affaires Étrangères, le 2 novembre 1917. Elle stipule que « *His Majesty's Government views with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object* » (cité dans Smith 2007 : 103).

⁵¹ « *Behind the ostensible biblical sentimentality, there stood two decisive motives for Western sponsorship of Zionism: strategic evaluations and the pressure of Jewish immigration on Britain and the United States. Herbert Sidebotham, himself an ardent Anglo-Zionist, and an architect of the Balfour Declaration,*

côté sioniste, la déclaration Balfour semble avoir un double impact : non seulement elle accorde une légitimité renouvelée au projet de « foyer national juif », mais elle fait de la Palestine une destination « officielle » de l'immigration juive. Or, jamais avant 1917, le mouvement sioniste n'avait pu rivaliser avec l'immigration juive vers l'Europe de l'Ouest et les États-Unis (en 1914, les juifs vivant en Palestine représentent moins de 1% de la population juive mondiale) (Yiftachel, 2006: 54).

2.5 Des syndicats, des partis politiques et des parlements

C'est autour des années 1920 que se développent plus amplement les principaux partis politiques israéliens. Selon Pappé (2004 : 90), «[f]our major interpretations of Zionism competed for control and leadership. The most powerful was the Labour movement, followed by the more socialist Hashomer Hatzair*, the religious national Mizrahi movement, and finally the right-wing revisionists » (Pappé, 2004a: 90). En fait, comme le souligne Uri Avnery[†], le rôle de ces partis est moins d'implanter un programme voté par leurs membres que d'attirer des pionniers (leur futur électorat) et de prendre en charge leur intégration dans le futur Israël, donc de développer un mode de vie israélien pour les nouveaux arrivants en fonction de l'idéologie du parti. Or, comme cette conception de la fonction des partis diffère grandement de celle qui règne au Québec, je l'explore ici à partir de la rivalité entre les travaillistes et les révisionnistes.

Dès 1905, naît un premier parti politique : le Hapoël Hatzair (Jeune travailleur ou ouvrier). Comptant parmi ses principaux fondateurs Aaron David Gordon, de tendance socialisante (mais non marxiste), ce parti est fortement inspiré de Tolstoï et de la « religion du travail » manuel que prône Gordon. L'année suivante apparaît le Poalei

explained, in 1917, the need of Britain for a European population settling in the classical colonial fashion in a buffer region between Sinai and the Arab East for the protection of the Suez Canal and the imperial communications to India. Less known, perhaps, is the immigration issue as a determining factor in Western pro-Zionism. The turbulence of life for the Jews of Tsarist Russia and Eastern Europe, the pressure of the rising middle classes against them, as well as the relative liberalism of Western European countries and the new opportunities offered by the Northern American continent, produced, in the last decades of the nineteenth century, successive tidal waves of Western-bound Jewish migration across the face of Europe towards Britain and the United States; but not, be it noted, more than a trickle to the Land of Promise in Palestine. By the turn of the century, the pressure of Jewish immigration from the Slavonic countries against Britain reached crisis proportions. There were riots in the streets of London and growing demands for restrictive immigration legislation. A Royal Commission was formed, before which Herzl propounded his Zionist thesis as a specific solution to this problem » (W. Khalidi, 1992a: 24-25).

Tzion (l'ouvrier de Sion), un parti sioniste et marxiste sous le leadership de Ber Borokhov (Dieckhoff, 1994). Ce sont ces deux partis – non sans quelques querelles et divisions internes (en 1919, le Poalei Tzion est rebaptisé l'Ahdout Haavoda) – qui donne naissance, en 1930, au Parti travailliste (Mapaï) qui domina sans interruption la politique israélienne de 1931 à 1977⁵² (Goldstein, 2002: 80). En fait, le pouvoir du Mapaï ne repose pas seulement sur la longévité de son règne, mais sur sa capacité à mettre sur pied des institutions fortes dont le meilleur exemple est la Histadrout (acronyme pour Association générale des travailleurs de *Eretz Israël*) fondée à Haïfa, en 1920.

En fait, la Histadrout est loin d'être un syndicat ordinaire. Il vise plutôt à fournir tout ce dont les travailleurs immigrants ont besoin du point de vue financier et culturel pour créer une cohésion, un *ethos* national, autour de valeurs citoyennes israéliennes. Ainsi, en 1923, il compte 8 394 membres (44,5% des travailleurs juifs); en 1927, il compte 22 538 membres (65,3 à 70% des travailleurs juifs); en 1933, il compte 35 389 membres (75% des travailleurs juifs présents en *Eretz Israël*) (Sternhell, 1998: 179-180). En fait, il n'y a pas que le nombre d'adhésions de la Histadrout qui ne cesse de s'étendre : ses secteurs d'activité aussi. Peu de temps après sa fondation, le syndicat forme une compagnie (Hevrat Haovdim) qui en achète d'autres⁵³, il met sur pied une banque (Banque Hapoalim) qui finance les projets coloniaux de ses membres, il développe le Kupat Holim, un système de santé et d'hospitalisation, il publie un journal (*Davar*), il lance une maison d'édition (Am Oved) et il met même sur pied une organisation de sports compétitifs (Hapoël) (Kimmerling, 2001: 66). Bref, cette institution développe les moyens de prendre en charge tous les aspects de la vie de ses membres. Ainsi, lorsqu'un travailleur naît dans un *kibboutz* du Histadrout, on s'occupe de lui de sa naissance à sa mort. Avnery rapporte, à propos de la place centrale qu'occupe la loyauté à son parti en Israël :

⁵² L'on retrouve parmi les figures importantes de ce parti Chaïm Arlosoroff, Berl Katnelson, Moshe Sharett, Itzhak Tabenkin, Pinchas Sapir, Israël Galili, Yigal Allon, Moshe Dayan, Levi Eshkol, Golda Meir, Yitzhak Rabin, Shimon Peres, Amir Peretz et Ehud Barak.

⁵³ « On peut citer notamment Solel Boneh (Bâtiments et Infrastructures), un organisme conduit par la Histadrout intervenant dans le secteur de construction, travaux publics, entreprise générale. Des groupes d'immigrants qui avaient construit une route pour le compte du gouvernement mandataire en 1920, établirent, en 1921, l'Office public de Travaux et Constructions qui se transforma en Solel Boneh en 1924. Solel Boneh subit une refonte en 1935 et devint par la suite lui-même la compagnie chargée au sein de la Histadrout, du secteur des travaux publics et de l'entreprise générale » (Histoire en mouvement, 2007).

[m]embers who wanted to break party discipline could not simply vote for someone else. They might be members of the kibbutz belonging to a party, and leaving the kibbutz meant abandoning a home, a job, security, a circle of friends, practically everything that makes up the life of a family, to start a completely new life in the unknown world outside. (The kibbutz would generally be composed of a group of people who had known each other since childhood, might have come to Palestine as a group, and belonged to the same party. Until quite recently, it was impossible for a kibbutz member to belong to a different party from his fellow kibbutzniks, as the commune itself was an integral part of the party machinery. Even today, in some of the Mapam kibbutzim, a witch hunt starts after every election to find out who the three or four anonymous dissidents were.) Outside the kibbutz, conditions were less extreme but not different. A party member would live in a party housing scheme, work at a job provided by the party labor exchange and controlled by the party trade union, get a loan from the party credit bureau, read the party newspaper and move in party circles. Breaking party discipline would be for him a very serious thing indeed (Avnery, 1970: 170).

Le premier secrétaire général de la Histadrut, David Ben Gourion, occupe ce poste de 1921 à 1935. Sous sa direction, le syndicat se développe comme une organisation très centralisatrice où les travailleurs à la base n'ont pas de réel pouvoir décisionnel, y compris sur leur cotisation. Selon le politologue israélien Zeev Sternhell[†], le but principal de Ben Gourion est loin des idéaux socialistes⁵⁴ : il vise plutôt à conquérir la Terre par le travail du peuple juif et à permettre l'intégration d'un maximum d'immigrants de manière à ce que le projet sioniste, celui de construire une nation unifiée et forte, soit possible. Comme l'avance Sternhell,

Ben-Gurion's famous principle of the primacy of the nation and supremacy of the state over civil society, of political power over social action and voluntary bodies – called mamlachtiut in Hebrew (derived from mamlacha – kingdom) – represented the true nature of the Eretz Israel brand of socialism. [... From] the beginning of his career as a political leader, Ben-Gurion saw himself as the founder of a kingdom, as an armed prophet, and not as a social reformer⁵⁵ (Sternhell, 1998: 35).

Évidemment, comme le souligne Yaacov Goldstein[†], ce monopole du pouvoir syndical n'est pas sans engendrer des conflits, tant auprès de la gauche que de la droite.

⁵⁴ En fait, selon Sternhell, « *The Histadrut was never intended to be an instrument of change; its very comprehensiveness rendered it impotent in the social sphere, and the Histadrut society therefore never developed into an alternative to the existing society. Consequently, its economic strength was never used to promote equality. The Histadrut was interested in accumulating wealth and gaining political power, not in creating a socialist utopia. Its founders' intention was not to supersede the capitalist system but to dominate it* » (Sternhell, 1998: 181).

⁵⁵ Cela correspond aussi à ce que rapporte Shimon Peres, dans ses mémoires, à la veille de la création de l'État d'Israël : « *Ben-Gurion had already decided that one of his goals as national leader would be to bring the People back to the Book, and the Book back to the People. Much of the military nomenclature developed at that time, including all the ranks, were taken or adapted from biblical Hebrew* » (Peres, 1995: 73)

Entre 1928 et 1934, les demandes de réformes de la Histadrout provenant de travailleurs révisionnistes⁵⁶ (le parti de droite fondé en 1925) se font de plus en plus pressantes. Tout d'abord, ils demandent à la Histadrout de circonscrire et de limiter son rôle à celui d'un syndicat. Ensuite, ils demandent la séparation complète entre le syndicat, d'une part, et les institutions coopératives et les banques, d'autre part. Enfin, il demande un marché du travail neutre et un organisme d'arbitrage obligatoire pour régler les conflits de travail et prévenir les grèves et *lockouts* (Goldstein, 2002: 86).

Au fond, derrière ces demandes qui aboutissent en 1934 avec la création d'une centrale syndicale indépendante – la Histadrout Haovdim Haleoumit (la Fédération nationale des travailleurs) – se cachent deux projets politiques relativement différents. Essentiellement, Jabotinsky (le fondateur du Parti révisionniste, ancêtre de l'actuel Likoud dirigé par Beyamin Netanyahou) croit que l'absorption d'une immigration de masse est seulement possible grâce aux villes, contrairement aux travaillistes qui misent sur l'agriculture et le travail collectif de la terre dans les *kibbutzim* et les *mochav*. De plus, Jabotinsky croit en l'importance d'une politique libérale qui mise sur la classe moyenne et l'entreprise privée afin de construire le pays plutôt que sur un socialisme centralisé autour d'un parti politique, misant sur un capital financier national au service de l'État et sur l'absorption de la société civile à l'intérieur des institutions étatiques (Goldstein, 2002: 83). Dans les mots de Goldstein :

*the socio-economic views of Jabotinsky and his party contained all the elements rejected by the workers' parties: the aggrandizement of individualism and its preferability to the various kinds of co-operative experiments; the absolute negation of socialism and the affirmation of capitalism; the perception of the bourgeoisie as the class of the future; and the denial of the superior status of the farm labourer and city worker. All this made Jabotinsky and his party undisputed enemies of the workers' parties*⁵⁷ (Goldstein, 2002: 83).

⁵⁶ Selon Goldstein, « [i]ts ideology [au Parti révisionniste] was expressed in its name: a demand to revise Weizmann's pragmatist policy and the desire to return to Herzl's political Zionism. Jabotinsky's party staked out a position for itself as the central party of the Zionist right... » (Goldstein, 2002: 80).

⁵⁷ Dieckhoff ajoute que Jabotinsky « reproche à "l'establishment sioniste" son immobilisme et sa complaisance à l'égard des Britanniques et aspire à la définition d'un sionisme nouveau, plus offensif et déterminé. Deux idées essentielles guident sa démarche : promouvoir une armée juive qui puisse participer à la libération nationale des juifs (cette tâche incombera à la fin des années 1930 à l'Irgoun dirigé par Menahem Begin); respecter l'intégralité du sionisme, en particulier sur le plan territorial (rejet de la cession de la Transjordanie à l'émir Abdallah en 1921) » (Dieckhoff, 2008: 15).

Conséquemment, les tensions deviennent particulièrement fortes au cours des années 1930 alors que les deux courants s'affrontent tant au niveau syndical que politique. Par exemple, l'historien américain Eran Kaplan[†] rapporte que les travailleurs de la Histadrout qui avaient le contrôle absolu de l'usine alimentaire Frumin de Petah-Tikvah, déclenchent une grève en octobre 1932 parce qu'un employé non-membre de la Histadrout est embauché. Les révisionnistes signent, pendant ce temps, un accord avec les propriétaires de l'usine pour que des travailleurs de leur parti soient embauchés pendant la grève pour remplacer les employés de la Histadrout. Un furieux débat s'ensuit. D'une part, les sionistes révisionnistes accusent les sionistes socialistes de Ben Gourion de poursuivre un programme bolshevik et d'instituer des syndicats tyranniques prêts à sacrifier le projet sioniste dans le but de protéger les intérêts d'une classe particulière. D'autre part, les socialistes accusent les révisionnistes de fascisme, de supporters des nazis et de représentants des intérêts des classes oppressives (Kaplan, 2005: 11). En fait, cet argument du support des nazis est d'autant plus paradoxal que, quelque temps plus tard, au printemps 1933, les travaillistes eux-mêmes, via Chaïm Arlosoroff⁵⁸ (un dirigeant de l'Agence juive) négocient une entente avec les nazis facilitant l'immigration des juifs allemands⁵⁹ et le transfert (*haavara*) de leur fortune personnelle. C'est

⁵⁸ Selon l'Agence juive: « Le meurtre de Haim Arlosoroff [tué en 1933] a enlevé au peuple juif l'un de ses plus brillants et des plus excitants leader sioniste [sic] en Palestine. Arlosoroff est né en Russie, mais l'antisémitisme avait forcé sa famille à quitter son lieu de naissance pour partir en Allemagne où il a grandi et étudié. Étant très intéressé par l'économie, il a étudié ce sujet à l'Université de Berlin d'où il reçoit un doctorat. [...] Il devient un leader du Mapaï, le parti politique juif le plus important de l'époque et se lie d'amitié avec le grand scientifique et homme d'État Haim Weitzmann. Ses talents furent reconnus très tôt et Arlosoroff a rapidement été nommé au Département Politique de l'Agence Juive. [...] Il a été tué alors qu'il marchait avec sa femme sur la plage de Tel Aviv. Aujourd'hui encore, le mystère de son meurtre n'a pas été résolu » (AJI, 2009a).

⁵⁹ Un historien américain, Lenni Brenner, s'affichant comme juif anti-sioniste, affirme aussi dans son livre *Zionism in the Age of the Dictators* (1983) que « *Sam Cohen was soon superseded in these delicate negotiations by Labour Zionist, Chaim Arlosoroff, the Political Secretary of the Jewish Agency, the WZO's Palestine centre. Arlosoroff was keenly aware of the movement's problems. In 1932 he had concluded that they had failed to attract enough immigrants to overcome the Arabs' numbers and they were not drawing enough Jewish capital. Hitler in power would mean war within ten years. To survive in Palestine and solve the Jewish problem in that period meant swift and vigorous action. Now, he thought, he had the way for Zionism to solve its difficulties: with Britain's agreement, they could get both the immigrants and the capital needed through extending Cohen's project. [...] In early May 1933, Arlosoroff and the Nazis came to a preliminary understanding to extend Cohen's arrangements. He visited Berlin again in June, and returned to Tel Aviv on 14 June. Two nights later he was assassinated because of his dealings with the Nazis. The killing will be discussed below; it is sufficient to say here that it did not slow down the WZO's accommodation with the Nazis, and a Zionist-Nazi pact was announced by the Nazis in time for the 18th Zionist Congress in August in Prague* » (Brenner, 1983).

justement suite à ces négociations qu'Arlosoroff est assassiné en juin 1933. Selon Kaplan, le procès pour meurtre en 1934 de trois présumés suspects appartenant à un groupe révisionniste radical, le Brith ha-Biryonim (la Fraternité des zélotes) conduit les tensions politiques dans le nouveau *Yichouv* à un niveau dangereux (Kaplan, 2005: 11-12).

Ces tensions sont aussi très présentes en politique, particulièrement en 1935, l'année où Ben Gurion prend les commandes de l'Agence juive après avoir terminé son mandat à la tête de la Histadrout. En fait, l'enjeu ici n'est pas seulement qui prendra le contrôle des institutions politiques de l'État en construction, mais quelles institutions domineront : l'Agence juive élue par le Congrès sioniste mondial ou l'Assefat ha-Nivharim, le parlement élu du *Yichouv*?

D'un côté, l'Agence juive tire sa légitimité de l'OSM. L'article 4 du Mandat sur la Palestine, conféré aux Britanniques par la Société des Nations en 1922 précise que

an appropriate Jewish agency shall be recognized as a public body for the purpose of advancing and cooperating with the Administration of Palestine in such economic, social and other matters as may affect the establishment of the Jewish national home and the interests of the Jewish population in Palestine, and, subject always to the control of the Administration, to assist and take part in the development of the country. The Zionist Organization, so long as its organization and constitution are in the opinion of the Mandatory appropriate, shall be recognized as such agency (cité dans Sternhell, 1998: 393).

L'exécutif de l'OSM joue donc ce rôle (contrairement aux Palestiniens arabes⁶⁰) jusqu'à ce que soit créée, lors du Congrès sioniste de 1929, l'Agence juive pour la Palestine qui inclut alors, selon le projet de Weizmann, des juifs non sionistes (essentiellement des donateurs américains) qui désirent être associés au développement d'*Eretz Israël* (Albert Einstein et Léon Blum en font partie) (Faure, 2002: 30). Évidemment, la constitution d'une telle organisation n'est pas sans créer de rivalité, notamment envers les révisionnistes qui favorisent une direction locale du *Yichouv* plutôt qu'une direction qui inclut la diaspora juive (Goldstein, 2002: 82).

⁶⁰ En 1923, le Comité arabe de Palestine refuse de participer à la création d'une Agence arabe sur le même modèle de l'Agence juive puisque cela impliquerait que les Arabes soient des étrangers dans leur patrie (Carré, 1972: 13). Ils refusent tout autant l'idée d'un conseil législatif de 24 membres où la majorité (12 anglais et 2 juifs) serait anglaise et sioniste. Ils boycottent ces élections (Carré, 1972: 16).

De son côté, dès 1920, le nouveau *Yichouv* met sur pied, en faisant des efforts pour intégrer l'ancien, une institution de gouvernance démocratique, l'Assemblée des élus, laquelle a reçu une reconnaissance officielle des Britanniques en 1928. L'*Assefat ha-Nivharim* est donc le parlement du *Yichouv*. Ses représentants y sont élus au suffrage universel à partir d'un système de représentation proportionnelle (bien qu'au début l'Agoudat* Israël refuse d'y prendre part). Quatre scrutins seulement ont lieu entre 1920 et 1944 à cause de fortes dissensions dans le *Yichouv*⁶¹. La première assemblée décrit son rôle comme « *the supreme institution for the regulation of national public life of the Jewish people in Eretz Israel and its sole representative for internal and external affairs* » (Sternhell, 1998: 391). Le Va'ad Leoumi (Comité national ou Conseil national juif) est normalement élu pour un an par l'Assemblée des élus avec pour tâche principale de représenter le *Yichouv* auprès du haut-commissaire britannique. Il développe graduellement plusieurs départements dont l'administration des autorités locales, de l'éducation, de la santé, des affaires sociales, du rabbinat et des rapports avec les Arabes palestiniens⁶² (Dieckhoff, 1994: 3; Knesset, 2003 ; Sternhell, 1998: 91, 96).

La désignation d'un interlocuteur unique pose donc un problème important de représentation : qui, des deux organisations, représente les juifs de la Palestine? Cette question délicate met en évidence une opposition entre l'*Assefat ha-Nivharim* et l'Agence juive. En effet, si l'*Assefat ha-Nivharim* établit les taxes à collecter, c'est à l'Agence juive que revient le mandat de répartir entre les différentes communautés juives les visas d'immigration accordés par les Britanniques, un mandat qui lui permet d'entrer en relation directe avec le gouvernement britannique. L'élection de David Ben Gourion à la tête de l'exécutif de l'Agence marque donc le triomphe de la gauche et accorde un rôle beaucoup plus grand aux dirigeants travaillistes basés en *Eretz Israël* (plaçant donc l'autorité sioniste de Londres en situation périphérique). Simultanément, cette élection amène une marginalisation des institutions démocratiques du *Yichouv* et

⁶¹ Selon le site du parlement israélien, la Knesset : « *In the course of the Mandatory period four Assemblies were elected: in 1920, 1925, 1931 and 1944. The first had 314 members, representing 20 lists elected by 22,200 voters; the second had 221 members, representing 26 lists elected by 36,437 voters; the third had 71 members, representing 12 lists elected by 50,436 voters, and the fourth had 171 members, representing 18 lists and elected by 202,448 voters* » (Knesset, 2003).

⁶² Cette assemblée joue notamment un rôle important au moment de la déclaration d'indépendance puisque sa structure est reprise pour former le futur État israélien.

des révisionnistes. À preuve : les différents groupes formant le mouvement révisionniste quittent l'OSM en 1935, les travaillistes leur refusant tout accès à la direction (Goldstein, 2002: 80). L'Agence juive⁶³ se transforme alors en un véritable gouvernement en construction : son président, Ben Gourion, devient le premier chef du gouvernement d'Israël au moment de la fondation de l'État, tandis que le chef du département politique de l'Agence juive de 1935 à 1948, Moshe Sharett, est nommé ministre des Affaires étrangères et son trésorier, Eliezer Kaplan, devient ministre des Finances.

2.6 La militarisation progressive du *Yichouv* et le recours au terrorisme

Parallèlement à sa marche vers l'indépendance nationale, le nouveau *Yichouv* connaît une militarisation de plus en plus forte. En fait, comme cela a déjà été mentionné, le modèle même du « juif nouveau » proposé par la seconde *aliya* implique qu'il soit musclé et qu'il puisse se défendre pour s'implanter sur cette nouvelle terre. Puis, comme le souligne l'historien Yakov Rabkin, pour plusieurs il importe de « redresser le juif resté plié, depuis des siècles, tant devant ses oppresseurs que devant ses volumes du Talmud* » (Rabkin, 2004: 112). D'ailleurs, un problème important selon Rabkin est que « les pionniers projettent sur la réalité palestinienne des clichés de la Russie d'antan : la menace arabe est souvent assimilée à l'ombre meurtrière des pogroms » (Rabkin, 2004: 112). Cependant, cette propension aux armes est loin d'être l'unique fait de la violence anti-juive vécue en Russie ou ailleurs en Europe⁶⁴. Rabkin

⁶³ « Après l'établissement de l'État d'Israël, par une loi adoptée le 24 novembre 1952, le statut de l'Agence juive fut redéfini, et elle était chargée de l'immigration et de la colonisation. En août 1970 un autre accord remania de nouveau les attributions. La composition de l'Agence juive était établie comme devant comprendre 50 % de membres venant de l'Organisation sioniste mondiale, 30 % de l'Appel juif unifié établi aux USA et 20 % du reste du monde. L'Organisation sioniste mondiale se chargeait du domaine de l'immigration en provenance des pays développés, celle concernant les pays réputés source de « persécution » incombait à l'Agence juive. En juin 1979, des accords furent signés avec le gouvernement israélien attribuant à l'Agence juive les tâches liées à l'absorption des immigrants en Israël, l'Organisation sioniste mondiale devant intervenir au sein des communautés juives dans les différents pays. En 1982, cette question controversée fit encore l'objet d'une révision des attributions. Les non-sionistes, c'est-à-dire en fait ceux œuvrant pour la collecte de fonds (qui formaient la moitié de l'Agence juive) ayant déclaré leur acceptation de la plate-forme sioniste, l'Agence juive s'impliquait désormais dans les activités au sein des communautés juives dans le monde, secteur auparavant réservé à l'Organisation sioniste mondiale » (Histoire en mouvement, 2007).

⁶⁴ Rabkin y voit cependant une spécificité russe. Il écrit à ce propos : « À l'instar de la majorité des juifs de France et d'Allemagne, beaucoup de juifs russes au tournant du siècle commencent à se percevoir à

précise que les pionniers « agissent aussi comme tous les colonisateurs dans un territoire étranger en se procurant des armes et en assumant la responsabilité de la défense de ses colonies » (Rabkin, 2004: 112). Ainsi, avoir pour idéal de prendre le contrôle d'une terre, afin d'y rassembler en une seule nation des millions de juifs dispersés, présage (et, dans une certaine mesure, provoque) un conflit énorme avec les occupants du moment.

Selon l'historien militaire israélien Meir Pa'il[†], dès 1907, l'organisation Bar Guiora est fondée dans la maison de Yitzhak Ben-Zvi (le deuxième président d'Israël, de 1952 à 1963) pour protéger le *mochava* Sejera. En 1909, les travailleurs et les gardiens de Bar Guiora donnent naissance à la milice secrète Hachomer qui s'organise de manière plus systématique et se conçoit comme une organisation nationale qui vise à protéger les implantations (colonies) juives. Le groupe s'organise de manière hiérarchique en trois cercles : il y a d'abord la cellule des fondateurs (des anciens de Bar Guiora), puis un groupe plus large de miliciens actifs et enfin les réservistes (la « légion du travail ») (Pa'il, 1999). La Jewish Virtual Library⁶⁵ explique que

[t]he founders had experienced pogroms in Russia and were determined that in Eretz Israel Jews would be more effective in defending themselves. The group was organized in the settlement of Sejera in the Lower Galilee and offered its services to other Jewish villages in return for an annual fee. The central characters were Izhak BenZvi, Israel Giladi, Alexander Zeid and Israel Shohat. When the Jewish National Fund bought lands

travers les divers facettes de la culture ambiante. Ce regard étranger sur soi amène des transformations majeures dans la conscience collective propre aux juifs de Russie [...] Le choc, la colère et la frustration que provoquent les pogroms chez beaucoup de juifs russes se canalisent davantage vers les partis radicaux et clandestins qui prêchent un recours systématique à la violence. Les juifs inondent les mouvements contestataires russes [p. ex. les Partis socialiste révolutionnaire, bolchévique ou communiste] mais, en même temps, en créent quelques-uns qui sont spécifiquement juifs [...] Tandis que les autres communautés juives dans le monde restent fidèles à la tradition de non-violence et n'envisagent point une action armée contre la population au sein de laquelle ils vivent, en Russie cette tradition est de plus en plus violée, et un nombre croissant de juifs découvrent l'idée de violence politique » (Rabkin, 2004: 113-114).

⁶⁵ La Jewish Virtual Library est un projet de la *American-Israeli Cooperative Enterprise*, une organisation a but non lucratif qui vise à raffermir l'alliance entre ces deux nations en mettant de l'avant leurs valeurs communes. Cette bibliothèque virtuelle « *is the most comprehensive online Jewish encyclopedia in the world, covering everything from anti-Semitism to Zionism. So far, more than 13,000 articles and 6,000 photographs and maps have been integrated into the site. The Library has 13 wings: History, Women, The Holocaust, Travel, Israel & The States, Maps, Politics, Biography, Israel, Religion, Judaic Treasures of the Library of Congress, Vital Statistics and Reference.* » Elle est également une source d'information variée puisque « *We received permission from the Library of Congress to put its Judaic and Hebraic treasures on our site. We have also received permission to use material from the American Jewish Historical Society, Anti-Defamation League, the Simon Wiesenthal Center, the Israeli Foreign Ministry and Prime Minister's Office, Rabbi Joseph Telushkin (author of "Jewish Literacy") and dozens of other sources. One of our goals is to offer visitors a single source for information so they don't need to search thousands of other "Jewish" web sites* » (AICE, 2009a).

*in the Jezreel Valley, it was decided to employ members of HaShomer to protect the territory from possible encroachment by neighboring Arabs. Members of the HaShomer saw themselves as the nucleus of a future Jewish army, however, at no time did the organization expand beyond one hundred members. In time the economic base of the organization was considered too weak, and it was decided that their members should be settled on the land*⁶⁶ (AICE, 2009f).

Rabkin précise que les membres de ce groupe « commettent plusieurs actes de violence contre les Arabes et forcent les colonies juives à remplacer leurs ouvriers arabes par des juifs » (2004 : 121). Pa'il avance plutôt sur le site officiel du Ministère des Affaires étrangères israélien que la mission de ce groupe (tout comme du Groupe Jaffa à Tel-Aviv ou des Guidéonites à Zikhron Yaakov) était de défendre les exploitations juives (villes, villages, champs et colonies) contre les voleurs arabes. Toutefois, il reconnaît aussi que le groupe NILI (*netzah yisrael lo yeshaker* – un groupe issu des Guidéonites) a mené des missions d'espionnage au profit de la Grande-Bretagne, pendant la Première Guerre mondiale (Pa'il, 1999: 2). De son côté, Rabkin commente qu'Israël Shohat (1886-1961), l'un des fondateurs de l'Hachomer, a réalisé de nombreux voyages à Moscou après la fondation de la Hagana⁶⁷ (la défense) en 1920 (bien qu'il en ait été exclu) afin de mobiliser les services secrets soviétiques contre les Britanniques (Rabkin, 2004: 121).

⁶⁶ Selon *The Encyclopedia and Dictionary of Zionism and Israel*, « Hashomer - (Hebrew) ("The Guard") Jewish defense organization in Palestine organized 1909, ceased to operate after founding of the Haganah in 1920. The purpose of Hashomer was to provide guard services for Jewish settlements, freeing Jewish communities from dependence upon foreign consulates and Arab watchmen for their security. Hashomer was originated by socialist Zionists, mostly members of Poalei Tziyon, including Israel Shochat, Manya Shochat, Yitzhak Ben Zvi and Rachel Yanaait, who had earlier formed a small secret guard society called Bar Giora, which guarded only the Sejera commune (now Illanit) and Mesha (now Kfar Tavor). Bar Giora had been founded by Alexander Zeid and Yitzhak Ben Zvi among others. Hashomer was successful in providing defense for settlements throughout the country. It aroused the ire of Arab watchmen who lost their jobs and of pilferers, and antagonized the Arab population by retaliatory raids. During World War I many of its members were exiled by the Turkish government because they were enemy (Russian) nationals. When the Turks caught Yosef Lishanski of the NILI group he told all he knew, implicating 12 members of Hashomer. The group nonetheless survived. In 1920 it was decided to organize the Haganah, a much broader-based group, to cope with new defense challenges and needs of the growing community » (Isseroff et Zionism and Israel Information Center, 2005).

⁶⁷ « The Hagana Museum describes the horrors of the situation in the country on the eve of the formation of the Hagana organization, the activities of the organization in the efforts to get a Jewish state, the development of the organization and its achievements. The main exhibition is arranged according to thirty subjects, tracing Israel's defense history from 1878, when the first "shomrim" or watchmen were organized to protect the early settlers, through the Haganah's establishment in June 1920, the quelling of disturbances in the 1920's and 30's, and the struggle against the British authorities up to the War of Independence » (Il'museums, 2009).

Ces quelques exemples permettent d'imaginer que plusieurs moyens ont été pris pour acquérir de l'expertise militaire et développer, peu à peu, la future armée israélienne et les services secrets du futur État. Jabotinsky participe, d'ailleurs, à la création de tels groupes dans l'Empire russe⁶⁸ et avant d'être impliqué dans la création de la Hagana⁶⁹ à Jérusalem, en 1920. En 1917, il réussit à convaincre le gouvernement britannique de constituer un régiment juif d'infanterie.

Le 38^e bataillon de fusiliers royaux vit le jour dans le sud de l'Angleterre, sous le commandement du lieutenant-colonel Patterson, l'ancien commandant du Corps des muletiers de Sion alors dissous. En février 1918, le 38^e bataillon de fusiliers royaux fut transféré en Egypte et participa à l'offensive britannique de septembre 1918 sous le commandement du général Edmund Allenby. Le régiment, alors stationné dans la vallée du Jourdain près de Jéricho, participa à la traversée du Jourdain vers l'Est en direction de Es Salt. Vladimir (Zeev) Jabotinsky était commandant en second de ce régiment, avec le grade honorifique de lieutenant (Pa'il, 1999: 3).

Malgré cette collaboration, la confiance envers le gouvernement britannique est rapidement minée. En effet, bien que les Britanniques acceptent en 1919 qu'un régiment de volontaires juifs soit créé en Palestine (nommé les Premiers Judéens), ils ne lui permettent pas d'intervenir lorsqu'éclatent des violences, entre 1919 et 1921, parmi les colons sionistes et les populations autochtones (arabes, etc.). Le régiment est par la suite dissout, ce qui est suffisant pour convaincre les autorités du *Yichouv* en 1920 de mettre sur pied un système de défense indépendant, la Hagana, sous l'autorité de la Histadrout (Pa'il, 1999). En fait, selon la Jewish Virtual Library, la Hagana connaît un virage majeur, en 1929, suite aux accrochages judéo-musulmans au mur des Lamentations de Jérusalem. Ces accrochages⁷⁰ provoquent un soulèvement à travers tout le pays, causant

⁶⁸ Par exemple, à Odessa (dans l'actuelle Ukraine), « *collective defense was set up at this time [suite au pogrom de 1903], with Vladimir Jabotinsky as one of the active participants. They collected money, bought guns by the dozens, and prepared small arms. In proclamations in Yiddish and in Russian they urged the youth to arm itself* » (Encyclopedia Judaica, 2008: 3).

⁶⁹ « En 1947, la Haganah avait quarante-cinq mille hommes répartis dans la police surnuméraire (sous contrôle des autorités mandataires), les brigades de jeunes, les unités de garde, l'infanterie et, surtout, le *Palmakh*, l'unité d'élite des kibboutzim. Cette armée semi-clandestine, était étroitement associée à la *Histadrout* (Fédération générale des travailleurs d'Eretz Israël)... » (Dieckhoff, 2008: 17).

⁷⁰ Selon Pappé, le soulèvement, qui fait suite à un incident mineur concernant l'organisation des prières près du mur des Lamentations, se répand à tous le pays pour deux raisons : (1) une religieuse selon laquelle le nombre de plus en plus grand de juifs priant aux lieux saints communs à l'islam et au judaïsme se veut une tentative de « déislamiser » la Palestine ; et (2) une raison politique, découlant des conditions de vie de plus en plus précaires d'un bon nombre de paysans arabes sans terre et sans emploi dans le contexte de la capitalisation des récoltes, de l'achat des terres par les sionistes et de la mise sur pied d'un marché du travail juif ségrégationniste (Pappé, 2004a: 91-92).

environ trois cents morts de chaque côté (Pappe, 2004a: 91). La Hagana devient une organisation paramilitaire⁷¹ à la large base sociale, incluant tous les jeunes et les adultes des *mochavot*, *kibboutzim* et *mochavim*, de même que des milliers de membres provenant des villes. Des programmes d'entraînement pour ses membres sont lancés. Un dépôt d'armes central est établi, alimenté d'un flot continu d'armes légères provenant d'Europe, sans compter que les bases d'une production clandestine d'armes sont posées en *Eretz Israël* (AICE, 2009d).

Cela dit, les divergences entre la gauche et la droite ne s'en font pas moins sentir et, en 1931, l'un des commandants de la Hagana (Avraham Tehomi) la quitte avec un bon nombre d'officiers de district et fonde l'Irgoun Tzevaï Leoumi (Organisation militaire nationale). Si les sources ne s'entendent pas sur les raisons de ce départ, il semble qu'il ne soit pas étranger au fait que le Va'ad Leoumi et l'Agence juive prennent le contrôle de la Hagana la même année. Selon Pa'il (qui est sioniste socialiste), Tehomi refuse l'autorité du nouveau comité paritaire composé de trois membres de la gauche et de trois membres de la droite (Pa'il, 1999). Selon le biochimiste israélien Yehuda Lapidot[†] (qui est révisionniste), Tehomi quitte en avril 1931, avant même que le comité paritaire soit formé puisque le quartier général de la Hagana, dominé par les socialistes travaillistes (qui le soupçonnent de contacts avec les révisionnistes), lui retire son poste de commandant⁷² (Lapidot, 2009a: 6).

Apparemment, les divergences ne sont pas uniquement politiques, mais aussi tactiques entre la Hagana et l'Irgoun. Selon son discours officiel, jusqu'à la grève générale des paysans et des travailleurs arabo-palestiniens de 1936, la Hagana prône une doctrine baptisée *havlaga* (retenue), c'est-à-dire qu'elle limite son recours à la force à la

⁷¹ Pappe parle de la Haganah comme d'une organisation paramilitaire justement parce que l'État palestinien mandataire a déjà l'armée britannique. De son côté, Pa'il soutient que : « [b]ien que les Britanniques, comme les Arabes, considéraient la Haganah comme illégale, le *Yichouv* y voyait son organisation militaire populaire légitime. Toute localité rurale – *moshava*, *moshav*, *kibboutz* – toute ville ou tout quartier juif était affilié à la Haganah, et l'identité du commandant de district de la Haganah était connue de la plupart des habitants » (Pa'il, 1999: 5).

⁷² Lapidot commente que « [*i*]heir organization was named the "Irgun Zvai Le'umi" (National Military Organization), but for reasons of secrecy, its members used the name infrequently. The more commonly-used name was "Irgun B" or Haganah Le'umit (National Defense). It was in dire financial straits and lacked sufficient funds to cover its expenses. In addition, the Histadrut institutions boycotted the organization's members, who were employed in construction or road building, and prevented them from obtaining work (the employment office was at that time part of the Histadrut) » (Lapidot, 2009a).

défense en cas d'attaques. Cependant, à compter de 1936, elle débute des représailles ciblées sur d'« anciens » attaquants arabes. Plus encore, en 1938 elle obtient des Britanniques la permission de s'armer légalement pour répondre aux attaques arabes (et pour entreprendre des attaques contre des communautés arabes).

Puis, les services secrets commencent à prendre une forme presque officielle lorsque des unités juives sont formées par les forces britanniques⁷³ afin de commettre des *raids* de nuit contre les bases présumées de la révolte arabe (Smith, 2007: 145). De son côté, la milice clandestine Irgoun, associée au mouvement révisionniste, fondée en 1937 suite à une scission de la Hagana (Goldstein, 2002: 80), choisit de répondre aux attentats de certains groupes arabo-palestiniens le long des principales voies de communication par des attentats terroristes, s'attirant par la même occasion les foudres britanniques. Uri Avnery, qui est membre de l'Irgoun à cette époque, raconte :

Arab terrorism was raging in the country at the time. Jews were being ambushed and killed every few days. The British seemed to be incapable of putting a stop to these acts, and the Jews, ever suspicious of British perfidy, believed that the British were secretly supporting the Arabs. Much later I realized that these "disturbances," as we called them in Hebrew, were in fact an Arab rebellion, a last desperate, and wholly inefficient, try of the Palestinian Arab nation to get rid of the British overlords and the Jewish immigrants, who looked to them like a rabble of foreigners trying to take over their country. But at the time I saw only that our people were being killed, that the hypocritical British were doing nothing to stop them, and it looked to me as if our established leaders, preaching havlaga, or self-restraint, were acting like cowards. There was only one way a boy could respond to the situation. We had to kill Arabs in return, kick out the British, and turn our own official leaders, the people of the Jewish Agency, out of office. When the British hanged Shlomo Ben-Yossef, a young Irgun member who had thrown a bomb at an Arab bus after a similar Arab outrage, I knew

⁷³ « During 1936-1939, the years of the Arab Revolt, were the years in which the Haganah matured and developed from a militia into a military body. Although the British administration did not officially recognize the organization, the British Security Forces cooperated with it by establishing civilian militia [...]. In the summer of 1938 Sepcial [sic] Night Squads—S.N.S. were established, under the command of Captain Orde Wingate (see also Plugot Sadeh, Yitzhak Sadeh). [...] With the outbreak of World War II, the Haganah was faced with new problems. It headed a movement of volunteers, from which Jewish units were formed for service in the British army (see Jewish Brigade Group). It also cooperated with British intelligence units and sent its personnel out on various commando missions in the Middle East. Another example of this cooperation was the dropping of 32 Jewish parachutists in 1943-44 behind enemy lines in the Balkans, Hungary and Slovakia. [...] Haganah branches were established at Jewish D.P. [displaced person] camps in Europe and Haganah members accompanied the "illegal" immigrant boats. In the spring of 1947, David Ben-Gurion took it upon himself to direct the general policy of the Haganah, especially in preparation for impending Arab attack. On May 26 1948, the Provisional Government of Israel decided to transform the Haganah into the regular army of the State, to be called "Zeva Haganah Le-Yisrael"—The Israel Defense Forces » (AICE, 2009d).

what I had to do. The place of every self-respecting, upright young Hebrew was in the Irgun (Avnery, 1970: 8).

Figure 6 : Groupes militaires, paramilitaires et ceux de la jeunesse du Yichouv

Photos de membres de l'Hachomer, de juifs palestiniens servant dans l'Armée britannique lors de la Seconde Guerre mondiale, d'une manifestation contre le Livre blanc en 1939, de membres de la Hagana en 1936, de membres du Betar en 1938 et de membres de l'Hachomer Hatzair en 1946.



Craintif que la perte de contrôle de la situation politique en Palestine ne menace ses intérêts au Moyen-Orient à la veille de la Seconde Guerre mondiale (notamment son approvisionnement en pétrole) et surpris par l'intensité de la résistance palestinienne, le gouvernement britannique tient une conférence à Londres en février 1939⁷⁴. Aucune entente n'est atteinte, ni en faveur d'une partition du territoire, ni en faveur d'une cohabitation entre sionistes et Arabes. Un nouveau livre blanc (*White paper*) est publié en mai 1939 appelant à la création d'un État palestinien indépendant d'ici 10 ans, État au sein duquel s'insérera également un foyer national juif. De plus, il est déterminé que l'immigration juive sera limitée à 15 000 *olim* par année pendant cinq ans, en plus d'un quota de 25 000 réfugiés répartis sur la même période. Enfin, le transfert de terres aux juifs est limité à une région côtière prédéterminée (Smith, 2007: 149). De ce fait, le choc est grand du côté sioniste qui considère cette politique comme la trahison des promesses faites en 1917 avec la déclaration Balfour. Cette trahison est à ce point profonde que Ben Gourion et ses émissaires intensifient leurs pressions auprès de Washington, considérant que Londres a dépassé les limites des concessions acceptables envers les Arabes⁷⁵.

Cela dit, malgré la rancœur qui règne contre les Britanniques dans le *Yichouv*, l'avènement de la Seconde Guerre mondiale amène l'Agence juive à déclarer une trêve envers les Britanniques que tous les groupes (excepté le Lehi⁷⁶ : Lohamei Herut Yisrael

⁷⁴ Il importe de préciser que le bilan de la révolte et de sa répression est grave : seulement pour l'année 1938, Smith avance que 1 700 Arabes palestiniens ont été tués (1 138 définis comme rebelles et 486 comme civils), 292 juifs ont été tués et 600 blessés, tandis que 69 militaires britanniques ont été tués et 200 blessés (Smith, 2007: 145).

⁷⁵ Weizmann, qui continue à prôner la négociation avec Londres, en paiera le prix lors du Congrès sioniste mondial de 1946, il n'est pas reconduit à la présidence de l'Organisation sioniste mondiale. Toutefois, en signe de déférence pour Weizmann, le fauteuil demeure vacant (Ministère des Affaires étrangères israélien, 1999: 4-5).

⁷⁶ De 1940-1948, le Lehi poursuit sa résistance contre les Britanniques. En fait, cette organisation clandestine dirigée par Avraham Stern rompt avec l'*Irgun* pour trois raisons: « (a) *the group's demand that the military struggle against the British government be continued irrespective of the war against Nazi Germany; (b) opposition to enlistment in the British army, which Jabotinsky supported; and (c) willingness to collaborate, as a tactical measure, with anyone who supported the struggle against the British in Palestine* » (AICE, 2009c). Brenner remarque à propos de la résistance armée révisionniste que « [u]ntil Begin's election victory in 1977, most pro-Zionist historians dismissed Revisionism as the fanatic fringe of Zionism; certainly the more extreme "Stern Gang", as their enemies called Avraham Stern's Fighters for the Freedom of Israel, were looked upon as of more interest to the psychiatrist than the

ou Combattants pour la liberté d'Israël) respecteront. Une unité de neuf patrouilles (le Palmh⁷⁷ ou Pelugot Mahatz, force de frappe) composée de juifs provenant du *Yichouv* est même formée, armée et entraînée par l'armée britannique en 1941, de peur d'être envahi par les Allemands (cette force sera d'ailleurs déterminante lors de la guerre de 1948) (Sternhell, 1998: 395). Ce n'est qu'en 1944 que l'Irgoun décide de rompre ce cessez-le-feu et de profiter de l'affaiblissement des Britanniques pour les chasser d'*Eretz Israël* et pouvoir ainsi proclamer l'État juif. En février 1944, l'Irgoun installe des affiches sur les murs des édifices de tout le pays, proclamant la révolte contre le mandat britannique. L'organisation lance alors une série d'attentats à la bombe contre des institutions britanniques (bureau des taxes, bureau du renseignement, etc.). En riposte à cette rupture de la position dominante, la Hagana ouvre en novembre 1944, la « saison de la chasse », la chasse aux membres de l'Irgoun⁷⁸. Ainsi, au cours de cette période, la direction de la Hagana fait alliance avec les Britanniques pour traquer, kidnapper et torturer les membres de l'Irgoun et du Lehi. Une fois qu'ils ont eux-mêmes tenté d'obtenir les informations qui les intéressent, ils rendent les prisonniers à la police britannique qui les emprisonnent ou les exilent dans des camps de détention en Afrique (Lapidot, 2009b; Smith, 2007: 179).

Cette persécution prend définitivement fin un peu moins d'un an plus tard au moment de la formation, en octobre 1945, du mouvement de résistance juive (une coalition de l'Hagana, de l'Irgoun et du Lehi) contre les autorités britanniques. Ce revirement de la part de Ben Gourion et des dirigeants de l'Agence juive s'explique en partie par le fait que les Britanniques refusent toujours d'augmenter les quotas d'immigration juive suite à la *Choa*. En fait, Ben Gourion lui-même prend contact avec

political scientist. However, opinion toward Begin had to change when he came to power, and when he eventually appointed Yitzhak Shamir as his Foreign Minister it was quietly received, although Shamir had been operations commander of the Stern Gang » (Brenner, 1983: chap. 26).

⁷⁷ « *The Palmach launched pre-emptive strikes into Syrian and Lebanese territory, frequently sending members fluent in Arabic in Arab dress into Syria and Lebanon to sabotage and scout targets. The Palmach grew to 12 companies. It played a central role during the War of Independence, the height of Palmach activity. [...] Palmach leaders included Yigal Allon, Moshe Dayan, Yitzhak Rabin, Haim Bar-Lev, Uzi Narkiss and Ezer Weizman* » (AICE, 2009e).

⁷⁸ Cela dit, il importe de préciser que l'attentat à la bombe n'est pas seulement le propre de l'Irgoun. Par exemple, en novembre 1940, la Haganah fait exploser le bateau *Patria* afin d'éviter la déportation de 1 700 immigrants juifs illégaux de Roumanie vers les Îles Maurice. Calculant mal la force de la charge explosive, 252 réfugiés sont tués (Morris, 1999: 163).

des millionnaires juifs américains à l'été 1945 afin d'armer le *Yichouv*, d'en faire une réelle armée avec de l'artillerie lourde. Le mouvement de résistance entreprend donc une série d'opérations de sabotage contre des cibles britanniques (ponts, aérodromes, chemin de fer, institutions, etc.) culminant avec l'attentat à la bombe contre le King-David Hotel, le centre du commandement militaire et le secrétariat du gouvernement mandataire britannique, le 22 juillet 1946. Cette opération menée par l'Irgoun – dont Menachem Begin[†] (premier ministre d'Israël de 1977 à 1983) est le chef de 1944 à 1948 – fait 91 morts juifs, chrétiens (Palestiens et Anglais) et musulmans. En fait, non seulement cet attentat sème la terreur tant auprès des Britanniques que des Palestiniens, mais il sème la consternation au sein de la communauté juive et marque la fin de la coalition entre la Hagana, l'Irgoun et le Lehi. Néanmoins, l'attentat atteint en partie son but : Churchill déclare, le 1^{er} août 1946, que la Palestine est peu importante pour les intérêts britanniques (Lapidot, 2009b; Pa'il, 1999: 7-8; Smith, 2007: 187-192).

S'enclenche alors le processus politique conduisant au plan de partage onusien du 29 novembre 1947, un plan reprenant le principe de partition énoncé par la commission Peel le 7 juillet 1937 (voir la Figure 9) tout en accordant un territoire beaucoup plus grand (55,5% au lieu de 40%) au futur État juif⁷⁹ (W. Khalidi, 1997). Si les Arabes palestiniens rejettent unanimement ce plan, la situation est bien différente du côté judéo-sioniste : non seulement l'Agence juive s'est-elle ralliée à l'idée de la partition de la Palestine depuis 1937, mais des efforts de *lobbying* majeurs sont en cours depuis 1942 (année de l'adoption du programme Biltmore⁸⁰) de la part des sionistes et

⁷⁹ De l'avis d'Ilan Pappé, « *When resolution 181 was adopted in November 1947, their [les Palestiniens] nightmare began to unfold in front of their eyes: nine months after the British had announced their decision to leave, the Palestinians were at the mercy of an international organisation that appeared ready to ignore all the rules of international mediation, which its own Charter endorsed, and was willing to endorse a solution that in Palestinian eyes was both illegal and immoral* » (Pappé, 2006: 34).

⁸⁰ Le congrès de Biltmore est un rassemblement extraordinaire de 600 délégués sionistes provenant de 18 pays organisé le 11 mai 1942, à New York, par le American Emergency Committee of Zionist Affairs dans le but de débattre du futur de la Palestine et de la possibilité de collaborer avec des groupes non-sionistes afin de trouver des solutions aux problèmes des réfugiés juifs de l'Holocauste. Les quatre organisations sionistes américaines les importantes présentes (The Zionist Organization of America, Hadassah, Mizrahi, et Poale Tzion) ne s'étaient pas rassemblées depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Elles le font donc en présence de représentants internationaux auxquels s'ajoutent des membres influents de l'Organisation sioniste mondiale dont Chaim Weizmann, David Ben Gourion, et Nahum Goldman, ce qui donne beaucoup de crédibilité aux décisions (et ce, d'autant plus que le 22^e congrès de l'Organisation sioniste mondiale World Zionist Congress avait été annulé à cause de la Deuxième Guerre

des non-sionistes américains afin de convaincre le gouvernement des États-Unis de faire du futur État juif en Palestine le seul refuge des rescapés juifs européens au lendemain de la Seconde Guerre mondiale (Smith, 2007: 175-176). Ainsi, si ce plan sème l'inquiétude et la colère dans l'*oumma* arabe, il est accueilli dans la joie du côté judéo-sioniste. Avnery rapporte à ce propos :

[w]hen the radio announced that the plan for the partition of Palestine into a Jewish state and an Arab state was approved by a majority of the United Nations General Assembly, the masses poured into the streets dancing with joy. The age-old dream, so it seemed, had been realized. Jews had found a national home at long last, free and independent, where they could live at peace. That fateful night [...] the war with the Arabs broke out, and we saw before us the choice which we were to face again and again. Should or should we not fight in this war we thought was a historical tragedy and which, we believed, could have been avoided if wiser council had prevailed on both sides? Losing the war meant physical annihilation of our people, the end of our nation. Shirking our duty, for whatever reason, would render us ineffective after the dust of war had settled. In the hour of Israel's danger, our place was in the combat units, peace our unrelinquished goal (Avnery, 1970: 13-14).

Au cours de cette nuit s'enclenche une guerre civile ou territoriale entre les deux communautés (un mélange de *raids* et de représailles) qui dure du 30 novembre 1947 au 14 mai 1948, date du retrait des troupes britanniques de Palestine qui s'effectue un peu plus de 30 ans après la conquête de Jérusalem, le 11 décembre 1917. Remises dans leur contexte, ces violences intercommunautaires semblent mettre en évidence que les critiques acerbes de chaque communauté l'une envers l'autre sont enracinées, de part et d'autre, dans des drames humains inacceptables. D'un côté, les Palestiniens arabes répondent à la dépossession de leur identité, de leur terre et de leur économie depuis la déclaration Balfour – un déclaration où les Britanniques entendent profiter du renversement de l'Empire ottoman pour établir un « foyer national juif » en Palestine. Avec une augmentation de 1143% de la présence juive en 30 ans⁸¹ (Kimmerling, 2001:

mondiale). D'ailleurs, les huit propositions de cette rencontre ont été entérinées tant au niveau mondial que local (par des juifs palestiniens). Le programme qui est adopté lors de cette conférence marque le début de la collaboration entre les sionistes et les non-sionistes pour la construction d'un État juif (Palestine Facts, 2009a).

⁸¹ Selon Kimmerling, la population juive en Palestine passe de 25 000 à 56 000 individus de 1880 à 1917, elle compte ensuite 84 000 individus en 1922, 174 000 en 1931, 384 000 en 1936, 608 000 en 1945 et enfin 640 000 en 1947 (Kimmerling, 2001: 35). Considérant que la Palestine mandataire comprend 26 995 km² (l'Israël actuel fait 20 770 km² et les territoires palestiniens occupés 6 225 km²), l'augmentation est drastique, particulièrement si l'on compare avec les 1 667 441 km² du Québec (comptant 7 719 993 habitants en 2006), les 5 660 km² de l'Île-du-Prince-Édouard (comptant 138 596 habitants en 2006) et les

35), c'est toute la structure sociale palestinienne qui est remise en cause. D'autre part, les juifs sionistes semblent riposter au plafond migratoire britannique et au refus palestinien de les voir établir un État sur ce qu'ils considèrent, eux aussi, comme leurs terres ancestrales. La pression liée à la nécessité d'accueillir des centaines de milliers de réfugiés juifs européens suite au génocide nazi⁸² ne fait qu'accentuer la détermination du *Yichouv* à mettre en place toutes les institutions nécessaires à la réalisation de cet État.

2.7 L'indépendance nationale : entre miracle organisé, guerre et réfugiés

Au-delà de la légitimité ou non de chacune des causes, il semble que Ben Gurion atteigne une partie importante de ses objectifs lorsque, en mars 1948, l'exécutif de l'Agence juive et le Va'ad Leoumi négocient ensemble la mise sur pied d'un gouvernement provisoire. Derrière ces deux grandes institutions jusque-là en compétition, l'une représentant l'OSM, l'autre la population juive palestinienne, se croisent différents réseaux politico-idéologiques, chacun étant doté de ses *kibboutzim*, d'organisations de travailleurs, d'organisations militaires et paramilitaires, de banques, d'entreprises et de services sociaux. Or, malgré cette diversité et ces rivalités, l'Agence juive et le Va'ad Leoumi parviennent à créer une cohésion entre les immigrants afin d'engendrer une nouvelle identité juive qui leur permette de rallier la population autour d'un projet commun majoritaire. Ainsi, les représentants du nouveau *Yichouv* et d'une partie de l'ancien *Yichouv* présents font taire leurs différends pour mettre en valeur les objectifs qu'ils partagent. Dans la nuit du 23 mars 1948, ils rendent donc publiques leurs décisions, dont celle de prendre le contrôle de la Palestine à la fin de l'administration

72 908 km² du Nouveau Brunswick (comptant 729 997 habitants en 2006). Déjà, le livre blanc de 1930 (*Passfield White Paper*) mettait en garde contre les conséquences d'un marché du travail exclusivement juif et contre l'acquisition illimitée de terres par les immigrants sionistes, et ce afin de freiner l'augmentation du nombre de fermiers arabes sans terre ou sans emploi (Smith, 2007: 133-134).

⁸² Le 12 avril 1948, le Comité d'action sioniste réuni à Tel-Aviv exprime en ces termes ses sentiments : « Le Gouvernement de Sa Majesté a trahi l'esprit du mandat. Il l'a interprété dans le sens de ses intérêts égoïstes au Moyen-Orient. Au nom de cette politique, nos immigrants se sont vus refuser l'entrée en Palestine, à l'heure de leur plus tragique besoin. On les a emprisonnés et on les a contraints à continuer une vie de danger, d'humiliation et de désespoir, tandis que la puissance mandataire négociait avec nos implacables ennemis, amis et alliés des nazis. Et tandis que les Anglais refusaient aux Juifs, en quête de leur dernier refuge, l'entrée en Palestine, ils ont rouvert les portes du pays à des bandes d'envahisseurs [des volontaires arabes venus en renfort à la résistance palestinienne de novembre 1947 à mai 1948] venus pour tourner en dérision la décision des Nations Unies » (Najar, 1950: 289-290).

mandataire britannique. Pour éviter le chaos, ils affirment qu'ils collaboreront avec les Nations Unies, les États arabes et les Arabes de Palestine.

Le peuple juif tend une main pacifique au peuple arabe et invite les représentants de la population arabe de l'État juif à prendre leur place légitime dans tous les organes du Gouvernement. L'État juif sera heureux de coopérer avec les États arabes voisins et d'établir des relations au moyen de traités avec ces pays, afin de renforcer la paix dans le monde et de favoriser le développement et le progrès de tous les pays du Proche-Orient (cité dans Najar, 1950: 289).

Le fait qu'aucune organisation arabe n'ait été invitée pour élaborer cette déclaration semble assez significatif quant à sa portée réelle.

Cette affirmation unilatérale juive est réitérée par le Comité d'action sioniste, exécutif de l'OSM, au cours de rencontres entre le 6 et le 12 avril à Tel-Aviv afin de rédiger le texte de la déclaration d'indépendance. Le Comité annonce, le 12 avril, « à tous les peuples civilisés, aux représentants des Nations Unies, à tous les Juifs de la Diaspora » que dès que prendra fin le « régime mandataire, naîtra le Gouvernement de l'État juif » (cité dans Najar, 1950: 289). Il est établi que le conseil provisoire du gouvernement sera composé de 37 membres, dont 14 proviennent de l'exécutif de Va'ad Leumi, 12 de l'exécutif de l'Agence juive et 11 parmi d'autres groupes (les communistes, l'Irgoun et le Lehi sont exclus de la représentation, ce qui, selon les premières élections en 1949, représentait 16% d'exclus dans la population juive de l'époque). Finalement, le 14 mai 1948, les Britanniques se retirent et l'indépendance « marquée du souffle messianique » selon Najar (1950 : 290), est proclamée :

La terre d'Israël a été le lieu de naissance du peuple juif. Là se forma sa personnalité spirituelle, religieuse et nationale. Là il réalisa son indépendance, créa une culture de portée nationale et universelle, et là il écrivit la Bible pour la donner au monde entier. Exilé de Palestine, le peuple juif lui demeura fidèle dans tous les pays de sa dispersion, ne cessant jamais d'espérer et de prier pour son retour et la restauration de sa liberté nationale. [...] L'État d'Israël encouragera le développement du pays au bénéfice de tous ses habitants. Il sera basé sur les préceptes de Justice, de Liberté et de Paix enseignés par les Prophètes hébreux, maintiendra la pleine égalité politique et sociale de tous ses citoyens sans distinction de race, de religion ou de sexe, garantira la pleine liberté de conscience, d'éducation et de culture, assumera la garde des Lieux saints de toutes les religions et demeurera fidèle aux principes de la Charte des Nations Unies... (cité dans Najar, 1950: 290-291).

Cependant, il est clair que le contenu de cette déclaration n'a pas pu rassurer les non-juifs. L'absence de toute consultation des Arabes palestiniens montre bien le peu de

confiance qui leur est accordée, tout comme les risques que l'idéal de pleine égalité et de liberté ici énoncé ne soit jamais vécu. En fait, comment une nation qui base son attachement à la terre palestinienne sur des droits transmis par la Bible, un texte rattaché à une confession religieuse et qui désigne les juifs comme le « peuple élu » afin de transmettre un message prophétique « de justice, de liberté et de paix » au monde entier, peut-elle inclure également les habitants musulmans et chrétiens de ce territoire, et ce, d'autant plus s'ils sont enracinés dans une civilisation différente? Plus encore : dans le contexte des tensions et des mésententes qui durent depuis au moins 30 à 40 ans avec les communautés arabes majoritaires de la région, qu'est-ce qui pourrait rendre légitimes les bonnes intentions exprimées dans ce document? Comment l'unité des deux grandes institutions sionistes de l'époque pouvait-elle réellement offrir les garanties d'une nationalité équitable pour les autres communautés religieuses et culturelles du territoire?

D'ailleurs, il semble qu'avant même que l'Arabie saoudite, l'Égypte, l'Irak, la Jordanie, le Liban, la Syrie et le Yémen n'entrent en guerre contre le nouvel État d'Israël le 15 mai, un plan de nettoyage ethnique de la Palestine eut été prévu par la Hagana et mis en pratique par certaines branches de ces institutions sionistes. Pappé rapporte :

In March 1948, the military campaign began in earnest. It was driven by Plan D, a military blueprint prepared by the Hagana in anticipation of combating Arab forces in Palestine and facing the Arab armies after 14 May 1948. Until March 1948, clashes between the two communities, beginning the day after the UN partition plan was accepted by the General Assembly, were scattered, random and uncontrolled. [...] Plan D was put into full operation in April and May. It had two very clear objectives, the first being to take swiftly and systematically any installation, military or civilian, evacuated by the British. [...] The second, and far more important, objective of the plan was to cleanse the future Jewish state of as many Palestinians as possible. The main military force was the Hagana, which had several brigades. Each brigade received a list of villages it was to occupy. Most of the villages were destined to be destroyed, and only in very exceptional cases were soldiers ordered to leave them intact (Pappé, 2004a: 129-130).

Question délicate que ces événements, pour ne pas dire un véritable terrain miné puisque la véracité de cette ambition de chasser les Arabes pour les remplacer par des juifs est fortement contestée. Ce projet colonialiste, et plus encore son déni dans les discours officiels, rend l'État juif encore moins légitime aux yeux de la majorité arabe aux prises avec la réalité de l'immigration massive des juifs. Certains faits ou commentaires méritent donc un peu plus de réflexion.

Selon ce qu'en rapporte l'historien britannico-israélien Avi Shlaim[†], cette version de l'histoire (celle de Pappé et plus largement des nouveaux historiens) est bien différente de celle que rapporte officiellement le gouvernement israélien. Selon lui, l'histoire conventionnelle décrit la guerre de 1948 comme une lutte désespérée et héroïque d'un David juif qui ne recherche que la paix et qui a été contraint, dès la naissance, à lutter contre un Goliath arabe qui ne voulait que sa destruction. Cette même version soutient qu'Israël, en 1948, a mené un combat conforme aux plus hauts standards moraux, conservant sa *tohar haneshek* (la pureté des armes), puisqu'elles n'ont été utilisées qu'à des fins défensives et aucunement contre des civils innocents et des gens sans défenses (Shlaim, 1995: 287-288). Dans un tel contexte, qu'est-ce qui est vrai et quel espace les relectures nationalistes laissent-elles au véridique?

Pour reprendre les paroles de David Ben Gourion telles que les rapporte Shimon Peres : « *Never forget that every war is being fought twice – once in the battlefield and then in the books of history* » (American Academy of Achievement, 2003: 3). Or, qu'advient-il lorsque cette deuxième « guerre », celle pour l'histoire, prend une tournure « totalisante » ou « totalitaire » où quiconque conteste l'épopée originelle qu'évoque Shlaim risque de se voir poursuivi pour diffamation ou antisémitisme⁸³? Personnellement, les périls d'entrer dans cet univers historique controversé me sont clairement apparus lorsque j'ai découvert ce qui est arrivé au mémoire de maîtrise d'un vieux *kibboutznik* sioniste de gauche, Théodore Katz, portant sur les comportements d'une brigade du Palmah en mai 1948. Ainsi, depuis que les résultats de son mémoire ont été introduits au public israélien par le quotidien Ma'aviz en janvier 2000, Katz soulève l'indignation. Le 6 avril 2000, d'anciens soldats du Palmah lui ont intenté un procès pour 1,1 millions de *shekels* (l'équivalent à l'époque de 250 000 euros) pour diffamation. Son crime? Ses recherches semblent avoir mis à jour différents massacres⁸⁴

⁸³ D'ailleurs, j'espère sincèrement que les faits ici rapportés ne me rendront pas passible de poursuites, et ce d'autant plus que je trouve extrêmement grave toute forme d'action ou d'inaction qui mène au racisme, et plus encore tous les gestes et les paroles qui ont conduit à la *Choa*. Un de mes objectifs de recherche est justement de m'assurer que je ne reproduirai jamais des discours qui encouragent de tels génocides.

⁸⁴ Ilan Pappé mentionne plusieurs autres massacres, dont celui de Deir Yassin. En effet, le 9 avril 1948, de 170 à 254 habitants du village palestinien furent massacrés par l'*Irgoun* et le *Lehi*, ce qui sema la terreur dans toute la Palestine et provoqua des déplacements de population considérables à l'origine même du problème des réfugiés palestiniens (voir Pappé, 2004a: 90-91, 271-272; Smith, 2007: 92).

ayant eu lieu près de Haïfa, dont à Tantoura, le 23 mai 1948. Le journaliste français Sylvain Cypel raconte en ces termes les faits rapportés par Katz :

Après deux ans d'enquête, Katz n'a plus de doutes. Il rédige son mémoire. Son récit est, en résumé, le suivant. L'attaque de Tantoura par trois compagnies du 33^e bataillon Alexandroni du *Palmakh* a débuté vers 3 heures du matin. Les défenseurs sont en infériorité, les premières forces israéliennes prennent l'entrée principale à 5 heures. Avant 8 heures, les derniers combattants palestiniens se sont rendus. Selon lui, une tuerie commence, de deux façons différentes. D'une part, des civils sont séparés : femmes, enfants et vieillards d'un côté, hommes d'environ 14 à 50 ans, au jugé, de l'autre. Ceux-ci sont emmenés sur la plage, près du cimetière. Beaucoup furent abattus là, après qu'on leur eut demandé de creuser eux-mêmes le sable pour y jeter ensuite leurs corps. Katz, après recoupement, estime que 80 à 90 personnes furent ainsi assassinées. [...] D'autres assassinats ont lieu lors des fouilles des maisons — des officiers du *Palmakh* détenant des listes nominales de personnes à arrêter. Selon des témoignages, dans la rue, un caporal, Nahum Kaplinski, avançait le *browning* à la main et demandait à chaque homme : "Où est ton arme?" "Ceux qui disaient ne pas en avoir, il les abattait sur-le-champ, ceux qui répondaient 'elle est chez moi', il entraît avec eux dans leur maison, prenait leur arme, et eux ne ressortaient pas", résume Katz à partir des témoignages. Un groupe de soldats "tirait sur tout ce qui bougeait" dans les rues (Cypel, 2005: 31-32).

En fait, les propos de Katz ne semblent en rien isolés : ils concentrent en un événement un certain nombre d'horreurs et de crimes commis pendant la guerre de 1948 dont il est toujours tabou de discuter en Israël aujourd'hui (Ben-Ze'ev, 2006: 37). Ainsi, l'anthropologue israélien Jeff Halper[†] dresse le bilan suivant de cette guerre Israël : a pris non seulement le contrôle de 78% du territoire, 750 000 Arabes palestiniens qui vivaient à l'intérieur des frontières du nouvel État ont été déplacés, expulsés ou contraints à la fuite et 418 villages dépeuplés furent systématiquement détruits, ce qui représente les deux-tiers des villages arabes à l'intérieur des frontières israélienne de 1949 (Halper, 2005: xi). Cette organisation a d'ailleurs produit des preuves, sous forme de photos d'archives⁸⁵ qui ne font aucun doute quant à l'existence de certains de ces villages. Il semble donc impossible qu'ils aient disparu sans supposer un certain niveau de violence contre les populations civiles arabes.

D'autre part, une autre chaîne d'événements, intimement liée à ceux de 1948, vient confirmer l'existence de massacres contre les populations arabes en Israël en plus de la colère provoquée dans les pays voisins par l'arrivée massive de réfugiés sur leur territoire : 325 000 juifs d'origines arabes sont à leur tour obligés d'émigrer ou de

⁸⁵ Voir leur site au <<http://www.icahd.org/eng/>>.

prendre refuge en Israël entre 1948 et 1952 car les tensions intercommunautaires entre les juifs et les autres groupes religieux (notamment les chrétiens et les musulmans) s'accroissent dans les pays du *Maghreb* et du *Machrek* (Smith, 2007: 210). Tragiquement, ces déplacements massifs de population conduisent plusieurs de ces réfugiés judéo-arabes à s'établir dans les villes construites sur les ruines des anciens villages (les *development towns*) et dans les quartiers arabes des villes israéliennes (par exemple Jaffa, Haïfa), dans les maisons mêmes que les Palestiniens arabes ont été contraints d'abandonner (Pappe, 2004a: 139). Selon Yiftachel, cette situation est encore plus complexe puisque bon nombre des réfugiés juifs arabes ont été contraints de s'établir dans des villes périphériques nouvellement établies pour eux tout en ayant la mission de servir de tampon entre les juifs *achkenazim* et les communautés arabes demeurées en Israël. Yiftachel écrit :

twenty-seven development towns were established during the 1950s and 60s, mainly in the peripheral north and south [...] intended to advance the Judaization of the territory and to assist in the process of nation building. By the mid-1960s, it had steered about two hundred thousand immigrants to the development towns, the vast majority being Mizrahim (Efrat 1989). In a classic case of planning from above, most residents were brought to the towns from temporary immigration camps (ma'abarot) or directly from Israel's ports and were lured by the supply of inexpensive public housing [...] The immigrant Mizrahi population, now residing in the towns, has remained largely segregated both from more established Jewish groups (mainly in rural settlements or older towns) and from the local Arab population, which remained the target of control and containment (Yiftachel, 2006: 215-216).

Cela dit, les réfugiés juifs n'affluent pas seulement des pays arabes, mais aussi des pays occidentaux où les survivants de l'Holocauste cherchent à reconstruire leur vie. Selon Yiftachel, le nombre total d'immigrants et de réfugiés juifs qui s'installent en Israël atteint, en 1952, le nombre de Palestiniens arabes qui en ont été chassés lors de la *Nakba* (soit plus de 700 000). L'intégration de tous ces arrivants en quatre ans pose alors un défi majeur pour le jeune État qui, sous la gouverne de Ben Gourion, s'investit avec détermination à trouver les ressources nécessaires pour rapatrier tous les juifs qui le désirent et ainsi consolider, par tous les moyens, l'État juif. Cette position est totalement opposée à celle que les gouvernements arabes voisins adoptent. Si tout est mis en place pour homogénéiser l'identité de la nouvelle nation israélienne, les Palestiniens arabes n'ont aucunement l'intention de se fondre parmi les autres peuples arabes (les Espagnols n'apprécieraient pas être forcés de devenir français même s'ils appartiennent à la

civilisation occidentale). Autrement dit, les réfugiés palestiniens préfèrent s'entasser dans des camps aux frontières de ce qui était leur pays d'autant plus que les gouvernements syrien, libanais et égyptien n'ont aucunement l'intention de les prendre en charge. Au fond, il semble bien que ce soit un mélange d'espoir (conserver la clef de la maison) et de désespoir qui nourrit leur attente.

Au fond, ce nouvel État combine bien des paradoxes⁸⁶ : il se veut l'État de tous les juifs, mais il favorise les *achkenazim* sur les *mizrahim* ; il se veut socialiste, mais ses dirigeants n'ont rien à faire de la lutte des classes ; il se veut démocratique, mais les luttes que mènent entre eux ses partis politiques sont sans merci ; il se veut pacifique, mais il cultive un militarisme qui cause en 1948 des violations des droits des Arabes qui n'ont rien à voir avec les bonnes intentions contenues dans la déclaration d'indépendance d'Israël ; il se dit seul et assailli par une marée d'ennemis, et pourtant il réussit à faire pencher l'ONU en sa faveur en 1947 et il s'avère l'État à la puissance militaire la plus forte du *Machrek* en 1948. Par contre, si la réalité entretient tous ces paradoxes, un commentaire de Peres semble illustrer ce qui est attendu du citoyen juif :

One must go back to the Jewish faith. Ben-Gurion claimed, and I agree with him, that Judaism is not a religion, a faith, the difference being that religion is an organization, it's a hierarchy, you have the Lord, you have a vicar, you have a whole structure, whereas between the Jew and the Lord there is no intermediary that we recognize at all. Judaism is comprehensive and integrated. It has a set of recognizable commitments, which is to believe in the existence of one Lord, who is invisible; to believe in a certain language, which is Hebrew; to be devoted to a certain land, which is Israel. There is no distinction between nationhood, religious statehood or geographic commitment, language, history – It all is a universal commitment – [...] One package. You cannot be completely Jewish without speaking Hebrew – that was our concept at the time; you cannot be fully Jewish without believing in one Lord in heaven; you cannot be Jewish if you don't live in the state of the Jewish people, where Judaism was born. This concept gave an air of holiness to the land, particularly to Jerusalem and other places. So it wasn't just to have a shelter, but to have a coming-back to a home (Littell et Peres, 1998: 18-19).

⁸⁶ Bien que je ne sache pas s'il faut aller aussi loin, Arno J. Mayer souligne un certain nombre de contradictions présentes chez les Israéliens : « En Israël il y a une certaine schizophrénie. Il y a un double discours. D'un côté ils disent : “nous sommes le peuple élu”, “nous faisons partie de cette civilisation occidentale qui continue à pratiquer sa mission civilisatrice”, “nous sommes les plus forts d'un point de vue militaire”. En même temps, ils disent “nous sommes les plus menacés”. Il y a toujours un danger existentiel. Le dernier c'est l'Iran. Il y en a eu bien d'autres avant. À chaque fois qu'il y a un leader des pays environnants qui se manifeste et paraît avoir un certain punch (Nasser, Arafat, Saddam Hussein, Ahmadinejad), c'est un Hitler. Ce qui veut dire que la banalisation de la *Shoah* est au centre de la *Weltanschauung* (vision du monde) des Israéliens » (Mayer, 2009: 3).

2.8 Conclusion : La légalité ou la légitimité de l'État et le droit d'y résister

Assurément, compte tenu de la diversité des groupes, des origines et des idéologies qui composent la société israélienne, constituer un État reconnu et représentatif de ses citoyens est un défi de taille. Pourtant, pour qu'une nation puisse exister, elle doit rassembler ses membres autour d'un noyau commun, comme cela a été le cas au moment de la déclaration de l'indépendance. Mais considérant les multiples tensions qui démarquent non seulement les Palestiniens des Israéliens, mais aussi les travaillistes des révisionnistes, les socialistes des capitalistes, les pacifistes des bellicistes, les religieux des séculiers, il serait erroné de tous les ramener à une seule manière de penser. De la même façon, les premières élections démontrent que l'État israélien génère de nombreuses tensions internes. En effet, non seulement la diversité des projets politiques et des idéologies entraîne-t-elle la mise en place d'une variété de structures et d'institutions, mais plus étonnant encore, chaque parti politique développe une structure qui lui est propre et qui englobe toutes les dimensions de la vie sociale, des *mochavim* aux associations de travailleurs, en passant par le contrôle des entreprises et des banques. Cela crée donc une multitude de structures verticales qui s'affrontent dans tous les secteurs de la société.

Or, entre l'Agence juive et Va'ad Leoumi, qui est légal? Qui est légitime? Entre l'Agence juive (que plus d'un ont appelé un État dans l'État) et le gouvernement mandataire britannique, qui est légitime? Qui a le dernier mot? La majorité arabo-palestinienne a-t-elle son mot à dire? Entre le diktat de la majorité⁸⁷ et l'invasion de la minorité, quels principes établir pour s'y retrouver? Devant la conquête du territoire, du marché du travail, du milieu des affaires (banques et propriétaires d'entreprises), des services sociaux et de la défense militaire par la Histadrout, quelles alternatives s'offraient aux différents partis qui avaient une approche plus traditionnelle au plan économique et au plan des relations internationales (les élites d'une nation nord-américaine, par exemple, ont davantage de relations entre elles, c'est-à-dire qu'il existe

⁸⁷ Comme le note Burton, « [*few systems could be less representative than the majority rule, political-party system that leaves substantial minorities unrepresented. This kind of democracy has serious consequences when it is introduced into a multi-ethnic society. There are many conflicts taking place in which minorities are repressed in the name of "democracy"* » (Burton, 1990: 76).

une structure de classes sociales, une structure qui valorise les relations horizontales)? Toutes ces questions, il me semble, soulèvent l'enjeu principal, celui de savoir comment un État comme Israël a pu parvenir à obtenir un statut légal et légitime. Cet enjeu pose aussi pour questions : comment se fixent les limites du droit à la dissidence ou du droit à la résistance? Comment fait-on pour savoir si une autorité est juste ou injuste?

Pour commencer ma quête de réponses à ces questions, j'ai choisi de les aborder sous l'angle de la politique extérieure israélienne. Par exemple, dès 1948, les tensions se font graduellement de plus en plus vives entre David Ben Gourion, alors premier ministre, et Moshe Sharett, qui est nommé ministre des Affaires étrangères dès la fondation de l'État et le restera jusqu'en 1956 (Rolef, 1987: 272). Alors que Ben Gourion cherche à conquérir le maximum de territoire, Sharett cherche à mettre un terme à l'effusion de sang (c'est d'ailleurs lui qui négocie les Accords d'armistice⁸⁸ avec l'Égypte, la Syrie, le Liban, et la Jordanie en 1949). À plus d'une occasion, Sharett entre en vive confrontation avec Ben Gourion. Dans une entrevue accordée à l'historien Michael Brecher, Sharett définit ainsi ce qui les distingue : « *I am quiet, reserved, careful. Ben-Gurion is impulsive, impetuous, and intuitive. My capital C is Caution; Ben-Gurion's capital C is Courage* » (cite dans Sharett, 2004: 5).

En fait, Sharett a une vision bien différente des responsabilités de l'État d'Israël. Selon lui, en devenant un État souverain le 14 mai 1948, Israël doit désormais se conformer au droit international et respecter la souveraineté et les frontières de ses voisins (ce qui implique de cesser tout expansionnisme après la Guerre d'indépendance). De plus, en tant que membre reconnu de la communauté internationale, l'État israélien se doit de souscrire aux décisions et aux médiations de l'ONU, et plus encore de prendre les moyens pour parvenir à la paix avec ses voisins arabes, notamment en réglant les

⁸⁸ « *The agreements signed between Israel and each of its neighbors following the War of Independence regulated the relations between them in the absence of peace and defined the international borders with Lebanon and Egypt (except Gaza Strip) and the Green Line elsewhere, no-man's land, demilitarized zones and limited zones. Mixed armistice commissions, with United Nations chairmen, were set up to deal with problems arising from and related to the agreements. The agreements were negotiated mostly in Rhodes under the auspices of UN mediator Ralph Bunche. The agreement with Egypt was signed on February 24, 1949, with Lebanon on March 23, 1949, with Jordan on April 3, 1949, and with Syria on July 20, 1949. No separate agreement was signed with Iraq even though Iraqi troops had been directly involved in the war* » (Rolef, 1987: 45).

conflits de manière diplomatique plutôt que militaire. De plus, pour Sharett, poursuivre une politique belliqueuse contre la population palestinienne arabe (musulmane ou chrétienne) revient à saper les bases mêmes de la légitimité de l'État d'Israël, une légitimité qui repose non pas sur un droit génétique pour les juifs de peupler la Palestine, mais sur un droit moral qui présuppose un engagement à protéger tous les habitants vivant sur le 55,5% du territoire que leur a accordé l'ONU en 1947 (Sharett, 2004: 4) et à limiter leurs ambitions de conquête. Selon Ya'akov Sharett :

he argued that once the miraculous advent of Israel had occurred, and once the majority of UN members had recognized the increase of its territory resulting from its victory over the various Arab armies that had tried to destroy it while defying the UN partition decision of November 29, 1947 to partition Palestine, Israel should refrain from future adventurous political and military operations, to say nothing of further expanding its territory (Sharett, 2004: 5).

Figure 7 : Le plan Peel (1937) et les Territoires palestiniens occupés (2007)



C'est donc dire que, dans l'esprit de Sharett, il est légal qu'Israël se soit emparé de 22,5% du territoire de plus que ce qui lui était accordé par le plan de partage onusien de 1947 (W. Khalidi, 1997: 5) puisque les Arabes n'ont voulu adhérer à aucun plan de partage. Dans ce sens, Sharett, reconnaît que la stratégie de Ben Gourion a été efficace, et qu'accepter un petit morceau du rêve (le Grand Israël) était un point de départ moral puisque, comme le prévoyait Ben Gourion, en développant un État fort, il serait possible un jour de réaliser le rêve en entier⁸⁹. La carte produite par le Bureau de la coordination des Affaires humanitaires de l'ONU en 2007 (voir Figure 9) fait de Ben Gourion un grand visionnaire.

Or, quelle est cette légalité à laquelle Sharett fait référence? John W. Burton[†], l'un des fondateurs des études de conflit, distingue la notion de légalité de celle de légitimité. Selon lui, la légalité est essentiellement liée au statut d'une autorité et à la préservation des institutions. En fait, selon Burton, une autorité est reconnue comme légale lorsqu'elle atteint un contrôle complet des personnes sous sa responsabilité, lorsqu'elle instaure l'ordre et la stabilité. Dans le contexte de l'État,

[L]egality has associated with it the traditional notions of an authority with the monopoly of violence, the right to govern, the obligation to obey, loyalty to a sovereign or formal leader right or wrong, elitism, the common good and the national interest as interpreted by elites, and the use of violence in the defense of institutions (Burton, 1990: 127).

Burton précise qu'il y a deux conditions pour qu'une autorité soit légale : (1) elle doit être en contrôle des individus sur lesquels elle exerce son pouvoir, et (2) elle doit être reconnue par d'autres autorités. Cela dit, une fois reconnue, même si elle perd le contrôle d'une partie de sa population, elle demeure légale tant qu'elle peut justifier agir au nom du bien commun. C'est pourquoi, au nom de la loi et de l'ordre, elle a non seulement le pouvoir de se défendre contre ses adversaires, mais cette capacité de coercition est sans limites (ou presque) tenant compte que toutes les autorités sont vulnérables à un moment ou à un autre (voir Burton, 1990: 123-124).

⁸⁹ Comme le souligne Benny Morris, Ben Gourion écrit dans une lettre à son fils Amos le 5 octobre 1937 : « [A] Jewish state in part [of Palestine] is not an end, but a beginning.... Our possession is important not only for itself... through this we increase our power, and every increase of power facilitates getting hold of the country in its entirety. Establishing a [small] Jewish state... will serve as a very potent lever in our historical efforts to redeem the whole country » (cite dans Morris, 1999: 138).

La légitimité, pour sa part, fait appel à la réciprocité entretenue entre l'autorité et les acteurs individuels et collectifs sur lesquels le pouvoir étatique est exercé.

Legitimized status, on the other hand, is a description of the quality of authority, the quality of reciprocal relationships between authorities and those over whom authority is exercised. Because of constantly changing political circumstances, legitimization must be treated as a dynamic phenomenon (Burton, 1990: 127).

La légitimité reflète donc un souci de l'autre, des décisions qui ne prennent pas seulement en compte les lois, mais aussi les individus et les groupes, leurs besoins, et leurs aspirations. Conséquemment, elle ne s'atteint pas par l'usage de la force. Elle doit, au contraire, être construite sur un certain degré d'équité entre les citoyens et confirmée par un certain niveau de reconnaissance des rôles propres à chacun à l'intérieur de l'État. Cette définition de l'autorité légitime prend aussi en considération que l'environnement et les acteurs sont en mouvement, qu'ils se transforment. Donc, la légitimité exige de concevoir les relations entre l'autorité et les sujets relevant d'elle comme dynamiques, appelant sans cesse à des réponses ajustées aux circonstances. En fait, selon Burton, un haut degré de réciprocité entre les autorités et ceux sur qui elles exercent leur pouvoir est le meilleur gage possible de stabilité sociale (Burton, 1990: 127-128).

Appliquée à la réalité qui nous intéresse, la notion de légalité permet d'expliquer la logique de Sharett. Ainsi, même après avoir violé le plan de partage de l'ONU et créé des centaines de milliers de réfugiés (tout en leur refusant le droit au retour conformément à la résolution 194 de l'Assemblée générale des Nations Unies), Israël demeure toujours légal puisqu'il est reconnu par d'autres États, même dans ses frontières de 1949. En fait, la reconnaissance de souveraineté nationale des Israéliens tout comme des Palestiniens pose assez clairement les excès auxquels peut mener une logique légaliste. Par exemple, suite à sa déclaration d'indépendance, l'État d'Israël est reconnu *de facto* par les États-Unis. Dans les cinq jours qui suivent le 15 mai 1948, il est reconnu *de jure* par l'Union soviétique, de même que par le Guatemala, la Biélorussie, l'Ukraine, la Pologne, la Tchécoslovaquie, l'Uruguay, et la Yougoslavie. Au total, entre sa déclaration d'indépendance et le 11 mai 1949 (jour de son admission à l'ONU), Israël est reconnu par cinquante-deux pays (Palestine Facts, 2009b). À ma connaissance, aucune manœuvre n'a été menée par les puissances occidentales pour diviser les autorités israéliennes et empêcher la reconnaissance internationale d'Israël.

En revanche, lorsque les Palestiniens déclarent leur indépendance nationale sur tout le territoire de la Palestine, le 30 septembre 1948, ils ont beau obtenir la reconnaissance de six des sept membres de la Ligue arabe – l'Égypte, la Syrie, le Liban, l'Iraq, l'Arabie Saoudite et le Yémen –, mais aucun autre mouvement de reconnaissance international n'est enclenché. De plus, selon ce qu'en rapporte Shlaim, il semble que les Britanniques aient été particulièrement actifs pour diviser les pays arabes autour d'une telle reconnaissance, notamment en encourageant le roi Abdullah de Jordanie à poursuivre son projet d'annexion de la Cisjordanie et à se faire le représentant autoproclamé de la cause palestinienne (Shlaim, 1990: 40-41). En fait, une telle ingérence n'a rien de nouveau apparemment, puisque, selon l'historien palestinien Walid Khalidi, dès 1946, tant les Américains que les Britanniques ont rejeté la proposition de la Ligue arabe, faite à Londres à l'été 1946, de créer un État arabe pluriconfessionnel en Palestine⁹⁰ (W. Khalidi, 1992a: 56-57). Ce même rejet se poursuit lors de l'Assemblée générale des Nations Unies d'avril 1947 où l'on refuse d'ajouter à l'ordre du jour un point apporté par l'Arabie saoudite, l'Égypte, l'Iraq, le Liban et la Syrie à propos de la déclaration d'indépendance de la Palestine à la fin du mandat britannique. Dans de telles circonstances, les dirigeants arabes palestiniens refusent de collaborer avec le comité onusien chargé de veiller à l'avenir politique du territoire palestinien lors de ses enquêtes de terrain entre février et novembre 1947⁹¹. L'ONU rapporte à ce propos :

⁹⁰ « In May 1946, at the first Arab Summit meeting at Inshass in Egypt, the Arab heads of state pledged themselves to preserve the 'Arab status' of Palestine. In June, at Bludan in Syria, the Arab League reaffirmed the Inshass pledge. In September the Arab delegates to a conference called by the British in London put forward their plan for Palestine. They envisaged a unitary Palestinian state, the citizenship of which would be Palestinian. Qualification for this citizenship would be ten years' residence in the country. Jews with Palestinian citizenship would have full civil rights equally with all others. Special safeguards would be provided to protect Jewish religious and cultural rights. These safeguards would be alterable only with the consent of the majority of the Jewish members of the Legislature. Jewish representation in the Executive and Legislative branches would be proportionate to their numbers on the principle of 'one man one vote'. Legislation on immigration and land transfers would require the consent of the majority of the Arab members of the Legislature. There were, incidentally, no provisions for throwing the Jews into the sea. Perhaps the most important feature of the Arab proposals was the provision that citizenship would be Palestinian not Arab. On 4 October 1946 the President of the US publicly announced his support for the Zionist UDI [Unilateral Declaration of Independence] proposals of the previous August, killing this imaginative and positive Arab initiative in the bud » (W. Khalidi, 1992a: 57-58).

⁹¹ Ilan Pappé rapporte de son côté : « For the Palestinians, leaders and common people alike, partition was totally unacceptable, the equivalent in their eyes of the division of Algeria between the French settlers and the indigenous population. The strong Palestinian objection prevented a unanimous decision on partition,

While the Jewish organizations cooperated with UNSCOP [Comité spécial des Nations Unies sur la Palestine], the Palestinian leadership in the Arab Higher Committee decided not to participate, on the ground that the United Nations had refused to address the question of independence and had failed to separate the issue of European Jewish refugees from the question of Palestine. The natural rights of Palestinian Arabs were self-evident and should be recognized, it said, and should not be subject to investigation (ONU, 2008: 4).

Dans ce contexte, il semble que le paradoxe du nationalisme, selon Morgenthau, rende bien compte de l'ambiguïté et des doubles standards (deux poids, deux mesures) qu'engendre la légalité internationale : si une nation A recherche la reconnaissance extérieure d'une nation B, mais la refuse à une nation C pour défendre ses propres intérêts, elle risque d'engendrer des tensions importantes, sinon des catastrophes humanitaires. Or, dans ce genre de situation, où un peuple est laissé à lui-même devant ce qu'il considère une injustice flagrante, quelles sont ses prérogatives? Une recherche rapide à propos de la gouvernance, de sa légitimité et de sa légalité montre bien que les débats autour de ces sujets fondamentaux ne sont pas nés d'hier. Des philosophes de tradition chrétienne comme Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) autant que des philosophes de tradition musulmane comme Al-Farabi (872-950), Al-Ghazali (1058-1111) et Ibn Khaldoun (1332-1406)⁹² ont longuement écrit sur ces sujets.

Par exemple, selon les *Two Treatises of Government* (1689) de Locke, tels que les lit Milena Mateva, il existe trois types d'abus de pouvoir de la part des dirigeants qui permettent au peuple de changer de gouvernement ou même de forme de gouvernement afin d'éviter la ruine de la société :

1. Le cas d'une "manifeste corruption de la justice". Car, le but des lois étant "de protéger et de soutenir l'innocent, et de prononcer des jugements équitables", si l'on

but it was not strong enough to avert a majority one, achieved to a certain extent by American and Russian pressure. In their infrequent tours of Palestine, the committee members were welcomed by the Zionist leadership, but boycotted by the Palestinian politicians, an imbalance that also contributed to their decision to back the Zionist demand for partition as a logical solution to the conflict. The last British attempt to limit illegal Jewish immigration, the return of the Exodus, full of Holocaust survivors, to Germany, which coincided with one of UNSCOP's visits, accentuated even further the nexus between the Holocaust and the establishment of a Jewish state in Palestine » (Pappe, 2004a: 124).

⁹² Au sujet de la bonne gouvernance en islam, on peut lire le mémoire de Parvin Gholamhossein Ferizhandi. (2007). *La gouvernance dans la pensée du calife Ali ibn Abî Tâlib (600-661 EC) dans sa Lettre 53 au gouverneur Mâlik al-Ashtar al-Nakha'î (m. 658 EC) et sa réception jusqu'à nos jours*, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal.

s'écarter de ce dessein, on fait la guerre aux sujets qui ne peuvent plus attendre la justice sur la terre; 2. L'injuste usage de la violence de la part d'un prince qui se lance à la conquête de pays étrangers et qui provoque la dissolution de la société des subjugués; 3. Le cas d'atteintes considérables à la puissance législative d'un État (celle-ci étant l'âme du corps politique) (Mateva, 2006: 68).

De plus, toujours dans la logique de Locke, advenant qu'il soit impossible de résister légalement à une autorité qui abuse de son pouvoir, le peuple est en droit de s'opposer à ses gouvernants (par la force s'il le faut) puisqu'il ne peut renoncer à sa liberté au point d'accepter de remettre entre les mains d'autrui le droit de le détruire. Autrement dit, aucun être ne peut renoncer à sa propre conservation puisqu'il s'agit d'un droit qui précède toute autre loi (Mateva, 2006: 69-70).

Après ce survol de l'histoire israélienne, il vaut la peine de se demander si, selon la conception lockienne de l'État et du gouvernement, la révolte arabe de 1936-1939 et la révolte judéo-sioniste de 1945-1948 sont de même nature, si ces soulèvements contre l'autorité britannique sont aussi légaux ou illégaux, légitimes ou illégitimes, l'un que l'autre.

Du point de vue des différents groupes politiques palestiniens, il y a tout lieu de se demander si, en tant que puissance mandataire chargée d'assumer les fonctions de l'État, les Britanniques prononcent des jugements justes et équitables. Trois événements semblent ici fondamentaux. Premièrement, avant même d'assumer leur fonction de mandataire, les Britanniques font deux promesses conflictuelles : ils promettent en 1915 l'indépendance politique aux Arabes s'ils se révoltent contre les Ottomans, et ils promettent sur le même territoire un foyer national en Palestine aux juifs via la déclaration Balfour en 1917 (Ayyad, 1999: 25-27). Par conséquent, les deux communautés se sentent trahies et se voient contraintes à partager le même territoire.

Deuxièmement, le 12 août 1921, le quatrième Congrès palestinien demande au gouvernement de Londres un « gouvernement national (*wataniyya*) qui sera responsable devant une chambre de députés (un parlement) élus parmi ceux qui résident en Palestine depuis avant la guerre, musulmans, chrétiens et juifs » (Carré, 1972: 15). Le refus britannique qui s'ensuit est d'autant plus difficile à essayer que les Palestiniens ont bénéficié de députés élus à Istanbul suite aux élections de 1877, 1908, 1912 et 1914. Ils se retrouvent désormais devant un gouvernement qui valorise la démocratie en théorie,

mais la leur refuse en pratique (R. Khalidi, 2006: 41), un gouvernement peut-être légal – puisque la Grande-Bretagne reçoit son mandat de la Société des nations en 1922 –, mais de moins en moins légitime aux yeux des Arabes palestiniens. Pourrait-on dire, selon la logique lockienne, que les Britanniques ont court-circuité les processus législatifs palestiniens en ne permettant pas à la majorité d’organiser sa gouvernance? Chose sûre, les Britanniques refusent aux Palestiniens l’établissement d’un gouvernement responsable, alors qu’ils l’accordent dans leurs dominions canadien ou australien.

Troisièmement, après 17 ans de démarches démocratiques et diplomatiques infructueuses de la part des élites palestiniennes, éclate en 1935 une première révolte organisée de paysans et d’ouvriers rapidement refrénée par les Britanniques. À ces déceptions s’ajoute le fait que, seulement pour cette année, 60 000 nouveaux immigrants juifs se sont installés en Palestine, bouleversant radicalement la structure sociale palestinienne (Carré, 1972: 19). Conséquemment, en refusant un véritable transfert de pouvoir et en autorisant une immigration aussi massive, les Britanniques n’ont-ils pas corrompu la justice et mis en danger la survie même de la nation arabo-palestinienne? N’ont-ils pas ouvert la porte à la révolte, dans les termes de Locke, en usant de la violence étatique afin de conquérir un pays étranger et d’y dissoudre la société?

Devant l’échec des négociations politiques de ses élites, la population palestinienne déclenche une grève générale en 1936 à laquelle les Britanniques répondent par une commission royale dirigée par Lord Peel (R. Khalidi, 2006: 105). La solution Peel, comme le souligne Walid Khalidi, horrifie les Arabes palestiniens. D’abord, par le principe même de la partition en deux États, et ce d’autant plus que cette partition offre 20% de la Palestine aux juifs (alors qu’ils ne possèdent que 5,6% de ses terres), tandis qu’un autre 20% doit demeurer sous mandat britannique⁹³. Pire encore, l’une des clauses du rapport prévoit le transfert forcé des Palestiniens habitant le futur État juif vers le futur État arabe. Le rapport Peel ranime donc les soulèvements palestiniens avec une intensité accrue (W. Khalidi, 1992a: 34 ; Smith, 2007: 142-143).

⁹³ Au fond, ce plan qui accordait aux juifs la côte méditerranéenne de Jaffa jusqu’au Liban, en plus de la vallée fertile de Jezréel en Galilée, sans compter Jérusalem et Bethléem qui demeuraient sous mandat britannique, revient, par analogie, à remettre 20% du Québec autour de la vallée du Saint-Laurent aux nations autochtones établies au Québec, et à remettre Montréal et Québec à l’ONU pour qu’elle les administre.

Qu'en dirait Locke ? Dirait-il qu'il était légitime que les Palestiniens se soulèvent afin de conserver leur société et leur droit à la liberté afin d'éviter d'être subjugués par une nation étrangère ?

Cela dit, d'un point de vue judéo-sioniste, le livre blanc publié par le gouvernement britannique en 1939 a un goût tout aussi amer : il survient au moment même où les juifs européens s'appêtent à vivre les heures les plus sombres de leur histoire. Ces limitations, entre autres, à l'immigration juive (un quota de 15 000 *olim* par année) et à l'achat de terres soulèvent un vif mouvement de protestation, néanmoins ralenti par la Seconde Guerre mondiale puisque plusieurs membres du *Yichouv* décident de s'allier aux Britanniques pour lutter contre Hitler. D'autres, cependant, posent de plus en plus de gestes illégaux à partir de leur milice, des gestes de sabotages antibritanniques qui s'accélèrent en 1945 avec la formation du mouvement de résistance juive (une alliance temporaire entre la Hagana, l'Irgoun et le Lehi). Enfin, c'est aussi au cours de cette période que s'organise l'immigration illégale juive, particulièrement sous la direction de l'Hagana : entre 1945 et 1948, 80 000 immigrants illégaux pénètrent en Palestine britannique (AICE, 2009b).

En somme, une différence notoire semble se dégager entre la révolte arabo-palestinienne (1936-1939) et la révolte judéo-sioniste (1945-1948) : alors que les Palestiniens perdent le contrôle sur une partie importante de leur pays et qu'ils ne peuvent pas développer leurs propres institutions, les futurs Israéliens imposent graduellement leur volonté via une croissance démographique et un développement institutionnel rapides. Il semble que les sionistes, se concevant comme un peuple sans terre, cherchent à prendre le contrôle d'une terre occupée par un autre peuple, tandis que les Palestiniens tentent de déloger les dirigeants mandataires, ou à tout le moins de les rallier à leur cause afin d'obtenir plus de contrôle sur leur terre et sur leurs institutions qu'au cours de la période ottomane. Pour le dire en termes lockiens, pendant que les juifs sionistes cherchent à établir leur propre forme de gouvernance, les Arabes palestiniens cherchent à prendre la place des Britanniques dans les institutions qui existent déjà. Le problème, pour établir une bonne gouvernance, est désormais de déterminer à partir de quand la frontière entre le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime, est franchie. Si la solution apportée aux problèmes vécus est réellement

juste, la paix est sans doute possible une fois les éclats et les fracas calmés. Mais si la solution est injuste, la violence ne risque-t-elle pas d'enfermer dans un cercle vicieux de représailles ?

Or, avant de parvenir à la solution juste, un autre élément entre en ligne de compte : la situation des juifs d'Europe entre 1939 et 1945. Clairement, ils n'ont pas accès à la justice et à l'équité. Ils semblent vivre dans un perpétuel état de guerre à cause des pogroms dirigés contre eux. De plus, la politique hitlérienne déclenche chez eux une telle panique qu'il y a lieu de se demander ce qu'implique la responsabilité morale de protéger les siens. D'ailleurs, dans un contexte d'illégitimité de l'État ou même de son retrait (comme le font les Britanniques en 1948), y a-t-il une résistance plus légitime qu'une autre ?

L'adoption unanime du programme de Biltmore, en 1942, marque un point tournant. Une alliance inégalée s'établit, non seulement entre les quatre principales organisations sionistes américaines, mais aussi entre les sionistes de Palestine et les non-sionistes de la diaspora, entre l'OSM et ses différentes fédérations. Pour la première fois, l'idée de créer un « *Jewish Commonwealth integrated in the structure of the new democratic world* » (cité dans Smith, 2007: 175) rassemble tout le monde. Cette alliance offre donc de nouvelles ressources financières et de nouveaux réseaux d'influence (*lobbies*) fondamentaux pour concrétiser le projet nationaliste sioniste et pour aider Ben Gourion à mettre en place les institutions nécessaires pour remplacer les Britanniques à la tête de la Palestine. L'alliance scellée y est si solide que la mobilisation juive qui s'ensuit pour protéger les juifs persécutés en Europe influence même la politique américaine⁹⁴. L'écrivain Robert Littell[†] et Shimon Peres discutent les conséquences de cette alliance en ces termes.

⁹⁴ « *Intended to mobilize American Jews, the Biltmore declarations were extraordinarily successful, especially once news of the Holocaust began to spread in the latter half of 1942. Membership in Zionist organizations increased substantially. Publicity for the Zionist cause was pursued, including books published and distributed with Jewish financial aid. In addition, millions of leaflets were sent to members of Congress and to their constituents to send to their representatives. And Zionists established two Christian organizations to back the call for a Jewish state in Palestine, the American Palestine Committee and the Christian Council on Palestine. Both received Zionist subsidies and proved to be extremely effective in mobilizing support, calling on the United States government to oppose the 1939 White Paper. These efforts resulted in the inclusion of references in both the Republican and Democratic platforms of*

R.L. I've seen it suggested that Europe and America solved their post-World War II Jewish problem – what to do with the several hundred thousand Jewish survivors of the Holocaust – by dumping the problem into the lap of the Arabs. Do you agree with this interpretation?

S.P. No. They didn't do it [create the State of Israel]. We did it. Israel was not an American-European solution, it was a Jewish solution. Let's be fair.

R.L. To what degree does the State of Israel owe its existence to the Holocaust? Israel gave that impression by requiring, until about two years ago, all foreign dignitaries to visit Yad Vashem, the Holocaust museum in Jerusalem. Do you think there would have been a state if there had been no Holocaust?

S.P. I think that Ben-Gurion would not have pushed for sovereignty so soon if it had not been for the Holocaust. And he wouldn't have agreed to so many territorial compromises if he had not been in a hurry to save Jewish [Holocaust survivors'] lives. That clearly played a major role in his pushing for independence when he did. The Holocaust was the greatest event and experience in Jewish history. I mean, the size of the tragedy was really shocking. And it has shaken the whole Jewish existence fundamentally. So clearly the Jewish state is an expression of this tragedy. I don't say this is the only reason for the creation of the Jewish state, because there were generations of pioneers who came before the Holocaust. There was what we call the first immigration [aliya], the second immigration, and the third immigration (Littell et Peres, 1998: 42-43).

Comme l'indique cette citation, même aux yeux de Peres, une injustice (l'Holocauste) n'en légitime pas une autre (transférer le problème juif aux Arabes) puisqu'il ne fait aucune mention des conséquences des revendications sionistes sur les populations non-juives. Israël est un projet juif qui tire sa légalité d'une autre source : la Bible. Conséquemment, l'important, pour son mentor Ben Gourion et lui, consiste à saisir cette tragique opportunité pour réaliser le projet sioniste : construire le Grand Israël sur la base du socialisme biblique. C'est pourquoi il lit tout autrement les événements de la Seconde Guerre mondiale.

What happened to Europe and to Christianity was that convenience overpowered their basic values. They didn't understand Hitler. They didn't want to understand Hitler. It was inconvenient to understand Hitler. And from this inconvenience they created a global policy, both in England and in France. Usually democracies are very reluctant to recognize dangers. It makes their life very inconvenient. That is why, on the one hand, democracies are not aggressive and don't take initiatives to start wars, but they are not defensive enough when they face a danger. So, I mean, closing the eyes, saying I didn't understand, I didn't know, it's not so terrible, it's part of the game. [...] Anti-Semitism always existed – latent, clear, loud – and usually the attitude toward anti-Semitism was that very few stood up against it. There were many who said, well, it's a problem, it's a

1944 that endorsed the creation of a Jewish commonwealth as designed in the Biltmore resolutions» (Smith, 2007: 175-176).

malady, let's look for doctors to cure them. And the others said, well, there is something to it. So it's not that Hitler created anti-Semitism, but he took advantage of the existence of anti-Semitism (Littell et Peres, 1998: 29).

Au premier abord, ce passage de Peres est étonnant : si l'on peut facilement comprendre les fondements de sa critique à l'égard des Européens et des chrétiens au sujet de l'antisémitisme, sa critique de la démocratie ouvre sur un tout autre niveau de problème. Cette critique de la complaisance et du manque de courage des démocrates n'explique-t-elle pas, à partir de son propre système de croyances, sa propre détermination à organiser un système de protection invincible de « leur » terre? Mais comment se protéger? Sur quels principes établir ce qu'est une légitime défense? À quel moment la défense perd-t-elle sa légitimité pour devenir une agression? La réflexion de Nelson Mandela, telle que la rapporte son biographe Anthony Sampson, offre une réponse qui déplace le point de mire de la victime vers l'agresseur, de celui qui réagit vers celui qui cause la réaction. Selon lui,

throughout history it was the oppressors who determined the method of political action : if they use brute force to suppress all the people's aspirations, and refuse all dialogue, they send the message to the oppressed that they must resort to force if they want liberation (Sampson, 1999: 410).

En gardant en tête ce principe de Mandela, il convient désormais d'observer comment ont émergé les forces pacifistes en Israël et qui elles sont. Qui sont les oppresseurs et ceux qui y résistent.

Chapitre 3

Les militants israéliens des camps de la paix

Social actors, whether individuals, organizations, or nations, shape their everyday lives through consultation, information and resource sharing, suggestion, support, and nagging from others (White, et al. 1976). Network interactions influence beliefs and attitudes as well as behaviour, action, and outcomes.

Bernice Pescosolido (2007: 210)

De qui sont composés les camps de la paix palestinien et israélien? Les possibilités ne manquent pas : organisations non-gouvernementales (ONGs), universités, centres de recherches, syndicats, chambres de commerce, organisations militantes, institutions religieuses, partis politiques et groupes médiatiques sont tous sollicités, explicitement ou implicitement. Pour quels genres de paix et de règlement politique militent-ils? Entre la paix du Grand Israël sans « Arabes », la paix de deux États vivant côte à côte, la paix d'un État séculier binational, la paix d'un État islamique vivant côte à côte avec un État juif ou la paix d'un État islamiste sans « Juifs » (voir Yiftachel, 2006: 279), sans compter les possibilités de fédération avec les États environnants (notamment l'Égypte, la Jordanie, le Liban et la Syrie), il y a tout un monde de nuances et de stratégies différenciées. D'ailleurs, face à la diversité de projets pacifique existant seulement à l'intérieur de la société israélienne, il y a tout lieu de se demander s'il faut parler « du » ou « des » camps de la paix. Mon hypothèse, ici, est qu'il est possible d'identifier plusieurs « camps », c'est-à-dire plusieurs ensembles de réseaux inter-organisationnels militant pour la paix à partir de suppositions de base similaires.

N'empêche qu'identifier ces camps ne va pas de soi. C'est pourquoi la première partie de chapitre troisième pose la difficulté de délimiter ce qu'est un camp de la paix et qui le forme, notamment si on l'explore à partir de la notion de société civile. Elle pose également le problème des biais potentiels qui guettent le chercheur appréhendant ce phénomène et le défi d'adopter une conceptualisation qui n'enferme pas les camps de la paix dans un modèle culturel strictement occidental. Dans un deuxième temps, deux camps de la paix israéliens sont explorés : celui des groupes séculiers *achkenazim*

(gauche et centre-gauche) et celui des groupes religieux *haredim* (anti-sionistes et non-sionistes), de même que de certains critères qui influencent l'action ou non de ces groupes (appartenance culturelle, économique, idéologique, etc).

3.1 Les chercheurs, la société civile, le politique et les camps de la paix

En 2006, paraissait sous le titre *Bridging the Divide : Peacebuilding in the Israeli-Palestinian Conflict* (Boulder : Lynne Rienner Publishers) une étude du rôle des sociétés civiles palestinienne et israélienne dans la construction de la paix (*peacebuilding*) entre ces deux nations depuis la signature des Accords d'Oslo⁹⁵ en 1993 par Kaufman, Salem et Verhoeven. En fait, l'équipe de direction de ce collectif pose, dès le départ, la nature transnationale des camps de la paix palestinien et israélien, tout comme du financement de leur recherche : l'Israélien Edy Kaufman[†] est du Truman Institute for the Advancement of Peace de l'Université Hébraïque, le Palestinien Walid Salem[†] est du Palestinian Center for the Dissemination of Democracy and Community Development (Panorama) et la Néerlandaise Juliette Verhoeven[†] est du European Centre for Conflict Prevention, l'organisme parrain. Selon les termes mêmes de ces auteurs, l'originalité de ce livre réside dans le fait qu'il appréhende

the entire spectrum of peacebuilding in the Israel-Palestine region, treating the large number of projects as a living laboratory for different peacebuilding strategies. [...] the book examines the overall picture in terms of three levels of interaction in which civil-society organizations interact: horizontally, by reaching out their peers (i.e., academics); downward, by affecting the public at large (e.g., peace education); and upward, influencing the decisionmakers (e.g., Track IIs⁹⁶) (Kaufman et al., 2006: 2).

⁹⁵ La Déclaration de principes du processus d'Oslo est signée à Washington le 13 septembre 1993 en présence de Yitzhak Rabin, premier ministre israélien, de Yasser Arafat, chef de l'OLP, et de Bill Clinton, président américain. Dans les faits, le processus d'Oslo est complété le 4 mai 1994 avec l'Accord de Jéricho-Gaza qui investit la nouvelle Autorité nationale palestinienne de pouvoirs limités, particulièrement de nature sociale, tels l'éducation et la santé – auparavant, c'est Israël qui administrait la totalité du ou des territoire(s) palestinien(s) occupé(s). Enfin, le 28 septembre 1995, l'Accord intérimaire sur la Cisjordanie et la Bande de Gaza – parfois appelé Accord de Taba ou Oslo II – est signé à Washington. Cet accord prévoit la tenu des premières élections du Conseil législatif palestinien et implique un découpage négocié de la Cisjordanie et de Gaza en zones A, B et C où un degré variable de contrôle des populations est conféré à l'Autorité palestinienne. Pour plus de détails, voir Phyllis Bennis. (2007). *Understanding the Palestinian-Israeli Conflict. A Primer*, Northampton : Olive Branch Press, p. 133-141.

⁹⁶ L'expression « *second track diplomacy* » a été utilisée pour la première fois en 1982 par le chercheur et diplomate américain Joseph Montville. Selon Diamond et McDonald, « *It refers to nongovernmental, informal, and unofficial contacts and activities between private citizens or groups of individuals, sometimes called citizen diplomats or nonstate actors* » (Diamond et McDonald, 1996: 1-2).

En fait, la partie la plus intéressante de ce travail collectif est encore son répertoire introduisant 101 ONGs actives dans la prévention, la résolution et la transformation du conflit israélo-palestinien : 55 organisations israéliennes, 32 palestiniennes et 14 conjointes parmi les centaines d'autres qui existent dans chaque société. Les groupes y sont alors divisés en quatre catégories : la recherche, l'éducation, l'action et la plaidoirie (*advocacy*). Cela dit, la méthodologie de sélection de ces organisations constituant, d'une certaine façon, le cœur des camps de la paix palestinien et israélien selon Kaufman, Salem et Verhoeven, soulève de nombreuses questions⁹⁷. Ces auteurs désignent quatre critères ayant présidé à la construction de leur échantillon : (1) être une organisation en opération, supervisée par un conseil d'administration ou un autre type de direction imputable; (2) tenir des comptes rendus d'activités et des rapports financiers vérifiés par un audit juridique; (3) avoir été actif pendant au moins un an; (4) être engagé en faveur de valeurs telles les droits humains, la démocratie et la paix (Kaufman *et al.*, 2006: 5). Il vaut la peine ici de les examiner un à un.

Cependant, avant même d'aborder le premier critère (organisation imputable), il importe aussi de remettre en question la supposition de base même de cette approche, à savoir qu'il existe une société civile indépendante de l'État.

Broadly speaking, we interpret civil society as the entities acting in the public sphere between the individual and the state. Civil society consists of all citizens' participatory initiatives that are established and run independently from the state and that respect in their goals, structures, and democratic principles to be such actions as representation, accountability, and transparency (Kaufman *et al.*, 2006: 4-5).

D'abord, comment savoir si une division entre les citoyens et les institutions étatiques existe réellement? Par exemple, si l'on prend le Hamas du côté arabo-palestinien et le Shas⁹⁸ (Les Gardiens sépharades de la Torah) du côté juif israélien, tous deux sont des

⁹⁷ À titre d'exemple, le NGO Development Center, dont une part de la mission est de réseauter les ONGs palestiniennes entre elles, rapporte 447 organisations de ce genre enregistrées auprès de l'Autorité nationale palestinienne (Masader, 2009). Ces ONGs sont regroupées en 13 principales catégories : agriculture, bétail et pêche; culture et arts; démocratie et société civile; développement économique; éducation; environnement, approvisionnement en eau et assainissement; bonne gouvernance; santé; droits humains; législations, politique et militance (*advocacy*); média et communication; secours et urgence; et développement social, etc.

⁹⁸ Les Gardiens sépharades de la Torah a été formé en 1983, année où ce parti a obtenu 4 sièges sur 120 lors des élections législatives israéliennes. En 1999, il en a gagné 17, seulement deux de moins que le Likoud. Selon le politologue Omar Kamil, « *The debate over civil society deals almost exclusively with Arab and*

partis politiques religieux profondément enracinés dans la population (ils sont dotés d'écoles et de services sociaux) qui utilise ces organisations pour défendre ses intérêts⁹⁹. Or, lorsque le Hamas a été élu démocratiquement en janvier 2006, ses organisations de bases ont vu leur crédibilité fondre comme neige au soleil auprès de la communauté internationale occidentale. Pourtant, dans les gouvernements minoritaires israéliens, les quelques députés du Shas finissent bien souvent par obtenir des réglementations gouvernementales protégeant les intérêts des populations qu'ils représentent. D'ailleurs, en Israël, les liens entre les organisations de base et les partis politiques du pays sont bien plus étroits que ce qui est expérimenté en Amérique puisque la plupart des partis israéliens sont liés à des *kibboutzim*, des *mochavim* ou des *mochavot* qui partagent leur idéologie, de même qu'à des organisations syndicales qui ont développé leurs propres systèmes d'entrepreneuriat et de financement (banques). Dès lors, quel parti politique n'est pas lié, ne serait-ce que par ses membres, à différents centres de recherche¹⁰⁰, *lobbies*, ONGs, ou autre ?

Le livre de Kaufman, Salem et Verhoeven offre lui-même un exemple très révélateur de la porosité de cette frontière entre le gouvernement et la société civile. Parmi les ONGs israéliennes listées dans leur répertoire, on retrouve le Begin-Sadat

Islamic societies in the Middle East. I argue that the different organizations of the Shas Party function as a part of civil society in Israel and were not only tolerated but even supported » (Kamil, 2001: 131). Selon Yakov Rabkin (2004 :16), le Shas serait théologiquement du courant lithuanien, lequel a longtemps été, en Europe de l'Est, le bastion contre la *Haskala* et la sécularisation avant la Deuxième Guerre mondiale. Leurs membres sont principalement de cultures africaines et asiatiques et le parti attire les jeunes qui ont été éduqués dans des familles laïcisées. Deux groupes orthodoxes, un d'origine allemande et un autre d'origine alsacienne auraient, eux aussi, rejoint ce parti politique israélien. Les membres du Shas sont essentiellement opposés au sionisme (non sionistes) et ils sont très nombreux dans la banlieue de Tel-Aviv (Bnei-Brak).

⁹⁹ Kamil propose une autre façon de concevoir la société civile : « *Civil society does not work as a "bubble" within the state but is strongly related to it. It cannot be regarded as a voluntary association within the state but as a state-free zone, with an alternative concept of social relations and social orders* » (Kamil, 2001: 130). Cela est d'autant plus vrai que les ONGs sont généralement financées par le gouvernement lui-même selon les priorités établies par les élus ou les hauts fonctionnaires face à l'État.

¹⁰⁰ L'exemple du Fonds national juif est très révélateur à ce propos. On peut lire sur son site Internet que « *On January 26 1926, Jewish National Fund was incorporated in the United States, developing a uniquely American effort to support development in Israel. [...] In 1991, JNF-US founded the International Arid Lands Consortium, partnering for the purpose of promoting scientific research with the University of Arizona, Desert Research Institute-Nevada; Higher Council for Science and Technology-Jordan; University of Illinois; Ministry of Agriculture and Land Reclamation-Egypt; New Mexico State University; South Dakota State University; and Texas A & M University-Kingsville* » (Jewish National Fund, 2009).

Center for Strategic Studies de l'Université Bar-Ilan, le lieu même où Benjamin Netanyahu, premier ministre d'Israël, a fait son discours politique le 15 juin 2009 pour répondre à la demande du président américain Barack Hussein Obama de soutenir la mise en place d'un État palestinien. Or, peut-on dire que ce centre est imputable et indépendant de l'État alors qu'il est situé dans une université que le journaliste Benjamin L. Hartman du quotidien *Haaretz* considère comme « *the cathedral of National religious Zionism* » (Hartma, 2009), et donc, par extension, une université dont la direction et les discours dominants valorisent le projet expansionniste du Grand Israël? Or, si l'on inclut dans les camps de la paix des organisations avec lesquelles les faucons politiques israéliens entretiennent des liens étroits, pourquoi ne pas le faire du côté palestinien? Pourquoi ne pas avoir inclus, dans les organisations étudiées, celles qui abritent des *think tanks* islamiques liés au Hamas, par exemple?

Tous les dirigeants politiques d'une société ont besoin de penseurs, et plus globalement des milieux universitaires, pour justifier leur raison d'être et pour former des jeunes capables de reproduire les discours dominants d'une société. En fait, n'est-ce pas un mythe occidental que de prétendre à une telle neutralité du milieu universitaire? Si certains chercheurs gardent implicites les liens entre leurs travaux et l'État, d'autres ne s'en formalisent guère. Le sociologue britannique Anthony Giddens, l'un des intellectuels contemporains les plus souvent cités, est reconnu comme l'éminence grise derrière Tony Blair¹⁰¹. Or, les centres de recherche sur lesquels il siège (par exemple le Policy Network de Londres) sont-ils exclus de la société civile? De même, pourquoi existe-t-il des groupes de surveillance israéliens pour s'assurer que les universitaires ne tiennent pas des discours s'opposant aux politiques et aux intérêts du gouvernement israélien? Des groupes comme Campus Watch¹⁰² montrent bien la complémentarité

¹⁰¹ « *Though a widely respected and prolific sociologist, Anthony Giddens is best known as the brains behind the 'third-way' politics of the United Kingdom's New Labour movement in the late 1990s, during which he became something of a guru to former Prime Minister Tony Blair. Giddens sought to forge a new kind of politics that moved beyond the traditional debates of the political left and right* » (Pielke, 2009).

¹⁰² L'ONG Campus Watch a été fondée en 2002 par le néoconservateur américain Daniel Pipes. Selon son énoncé de mission, « *Campus Watch, a project of the Middle East Forum, reviews and critiques Middle East studies in North America, with an aim to improving them. The project mainly addresses five problems: analytical failures, the mixing of politics with scholarship, intolerance of alternative views, apologetics, and the abuse of power over students. Campus Watch fully respects the freedom of speech of*

entre certaines organisations de la société civile et la politique d'État, de même que les difficultés posées à quiconque souhaite sortir des discours dominants israéliens. Par exemple, Edgard Morin, parmi tant d'autres, a été poursuivi pour antisémitisme, heureusement à un moment de sa carrière où il avait les moyens de se défendre (voir Benbassa, 2005). Donc, prétendre à la neutralité politique des centres de recherches, comme le présupposent Kaufman, Salem et Verhoeven, est extrêmement problématique, d'autant plus que ces chercheurs ne mentionnent pas avoir fait enquête sur l'historique des organisations retenues dans leur échantillon et sur leurs liens explicites et implicites avec le milieu étatique. De plus, la construction de leur échantillon n'illustre aucun effort de représentation de la structure sociale israélienne et palestinienne. Conséquemment, à quel genre de direction reconnaissent-ils une imputabilité?

Cela pose la question du deuxième critère de Kaufman, Salem et Verhoeven, à savoir l'importance d'avoir les moyens de produire des « rapports financiers vérifiés par un audit juridique ». En fait, n'est-ce pas un choix qui exclut automatiquement toutes les organisations qui n'ont justement pas de lien avec le pouvoir et l'élite? S'il était nécessaire de « produire du papier » pour garantir la qualité des porte-parole et des engagements pris, il y a longtemps que le conflit israélo-palestinien serait terminé! Cela dit, il est évident que l'accès à des écrits facilite la tâche des chercheurs et l'analyse des idéologies de ces groupes. Par contre, le seuil minimum d'un an d'existence (le troisième critère) montre bien que ces chercheurs se soucient peu d'évaluer la cohérence entre la mission de chacune des organisations et les actions prises pour mettre en place leurs idéaux. Ils ont beau vouloir évaluer la responsabilité des ONGs dans l'échec du processus d'Oslo, s'ils ne posent pas la tension entre l'idéal et la réalité pour chacune d'elles, comment peuvent-ils y arriver? Comment savoir si les rapports et les énoncés de mission disent vrais? Donc, il semble que ces auteurs privilégient les perceptions des informateurs plutôt qu'une analyse diachronique permettant de comprendre l'enracinement des ONGs dans la population et leur zone d'influence réelle.

those it debates while insisting on its own freedom to comment on their words and deeds » (Campus Watch, 2009). De son côté, l'historien palestinien américanisé Rashid Khalidi conçoit l'action d'une telle organisation comme « *a McCarthyite attempt to silence the very few voices that speak out about the Middle East, and to impose by fear a uniformity of view on the campus debate* » (Parry, 2002).

D'ailleurs, de qui retenir le discours dans une organisation donnée? Le fondateur? Les dirigeants? Les textes officiels? À quelle époque? Et si le fondateur ou le dirigeant est en exil ou vit dans la diaspora, fait-il tout de même partie des camps de la paix israéliens ou palestiniens? À bien y penser, il est souvent difficile de réduire une organisation à une seule représentation de la paix ou du conflit. Dans les faits, les dirigeants changent, différentes idéologies se rencontrent, parfois même s'affrontent, à l'intérieur d'une même organisation. Des coalitions se créent, des crises et conflits surviennent, conduisant de temps à autre à la création de nouveaux sous-regroupements (cliques), ou encore à l'éclatement des anciennes alliances. Cette logique de réseautage social conduit aussi à poser que les réalités palestiniennes, tout autant qu'israéliennes, sont loin de se cantonner entre la rive du Jourdain et celle de la Méditerranée : ces deux populations connaissent au contraire de larges diasporas qui sont foncièrement actives dans le conflit.

En somme, les trois premiers critères de l'échantillon retenu par Kaufman, Salem et Verhoeven (une organisation imputable, des activités vérifiées par un audit juridique, avoir été actif pendant au moins un an) traduisent moins des points de repère culturels délocalisés (au sens de valable en Palestine autant qu'en Israël), que des suppositions de base culturelles, voire civilisationnelles. Ainsi, ils laissent entendre que l'écriture est davantage porteuse de vérité que la qualité morale de sages ou de chefs charismatiques. Ou encore, ils présument que, pour qu'une organisation soit transparente et démocratique, elle doit avoir une bureaucratie, des employés et une charte. Quelle place cela laisse-t-il à des modernités différentes de la civilisation industrielle et bureaucratique occidentale?

Un problème similaire se pose avec le quatrième critère, à savoir qu'une ONG pacifique doit être engagée en faveur de valeurs telles les droits humains, la démocratisation et la paix. Or, leur définition de la paix est-elle vraiment inclusive? Ou posé à l'inverse, comment découpe-t-elle la réalité sociale? Qui exclut-elle volontairement ou non? Les trois auteurs précisent :

In particular, we examine organizations that work, directly or indirectly, across the societal divide; promote humanistic values such as indivisible human rights, democracy, and peace; recognize the principle of self-determination for both nations; and actively promote a nonviolent resolution to the conflict (Kaufman et al., 2006: 4).

Qu'en est-il des droits collectifs autres que l'autodétermination, par exemple le droit à une bonne gouvernance¹⁰³? Pourquoi la démocratie parlementaire serait-elle la seule forme de gouvernance acceptable? Comment prennent-ils en compte le religieux? Bref, ces critères qui misent sur une séparation du politique et du civil, tout autant que sur une professionnalisation du *peacebuilding*, où le grade universitaire garantit la crédibilité des intervenants, permettent-ils de réellement saisir la morphologie sociale des sociétés palestinienne et israélienne? Faire ce genre de sélection, n'est-ce pas rechercher dans l'autre société ses propres suppositions de base? Alors, que dire du critère d'imputabilité de ces auteurs s'ils n'ont pas su poser leur propre localisation sociale et identifier des critères qui prennent en compte d'autres systèmes de valeurs que le leur? Une société démocratique n'est-elle pas capable de gérer plusieurs systèmes de croyances?

Face à la complexité des organisations, de leurs missions et de leurs objectifs, comment opérer un découpage de la réalité? Par exemple, à lui seul, le Palestinian NGO Network (une coalition d'organisations) comprend des organisations de défense des droits humains et civiques¹⁰⁴, des centres de recherches¹⁰⁵, des organisations médicales et humanitaires¹⁰⁶, des organisations culturelles et artistiques¹⁰⁷, des organisations de développement communautaire, d'éducation et de charité¹⁰⁸, des organisations de défense de l'environnement¹⁰⁹ et des médias alternatifs¹¹⁰. De plus, comment faire pour

¹⁰³ À la différence de la conception occidentale où les droits et devoirs sont essentiellement articulés en termes individuels (par exemple, dans les Conventions de Genève ou la Charte des droits humains), plusieurs civilisations tentent d'équilibrer l'individuel et le collectif comme l'illustrent les extraits de projets de chartes des droits et responsabilités des hommes et des peuples soumises à l'ONU en Annexe 1.

¹⁰⁴ Par exemple, Addameer, Al-Haq, Defense for Children International, Democracy and Workers' Rights Center, Palestinian Center for Human Rights et Women's Centre for Legal Aid and Counseling.

¹⁰⁵ Par exemple, Applied Research Institute-Jerusalem, Arab Thought Forum Centre, Institute for Palestine Studies, Muwatin, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs et Women's Studies Centre.

¹⁰⁶ Par exemple, Atfaluna Society for Deaf Children, Early childhood Resource Centre, Gaza Community Mental Health Program, The Palestinian Counseling Center, The Union of Health Care Committees et The Union of Palestinian Medical Relief Committees.

¹⁰⁷ Par exemple, Ashtar for Theatre Production & Training, Culture and Free Thought Association, Popular Arts Centre, Sakakini Cultural Center et Science and Cultural Center.

¹⁰⁸ Par exemple, Bisan, El Wafa Charitable Society, Ma'an Development Center, Palestinian Working Woman Society, Panorama, Rawdat Al-Zuhur Society, Tamer Institute et Teacher Creativity.

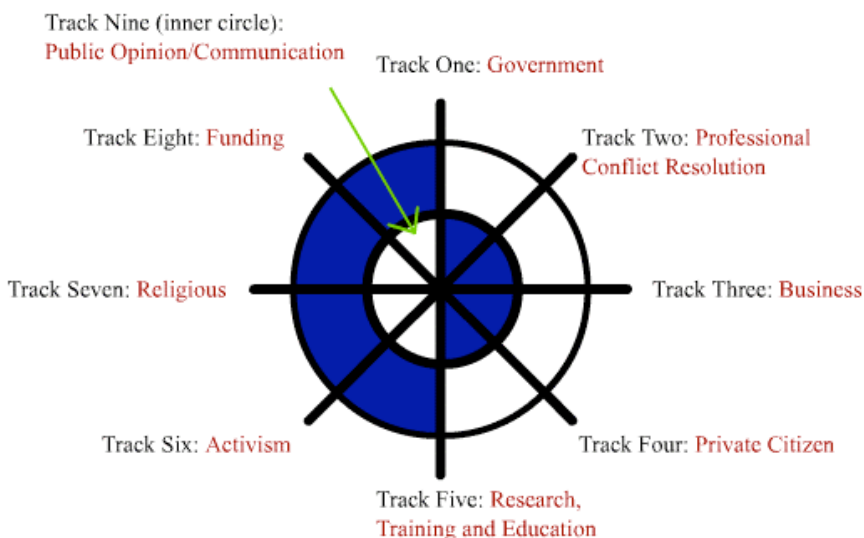
¹⁰⁹ Par exemple, Palestinian Agricultural Relief Committees et Palestinian Hydrology Group.

savoir quels sont leurs liens ou non avec les partis politiques palestiniens : le Fatah, le Hamas, le Front de lutte populaire palestinien, le Front démocratique de libération de la Palestine, le Front populaire de libération de la Palestine, l'Union démocratique palestinienne, le Parti du peuple palestinien, l'Initiative nationale palestinienne (Al-Mubadara), le Forum palestinien, le Futur (Al-Mustaqbal) ou encore la Troisième voie ?

L'approche systémique de la diplomatie multivoies (*multitrack diplomacy*) de Louise Diamond[†] et John W. McDonald[†] m'apparaît une solution plus intéressante pour sortir du mythe selon lequel la société civile existe en dehors des institutions politiques. D'ailleurs, en tâchant de mieux définir qui sont les acteurs gouvernementaux et non-gouvernementaux intervenant dans un processus de paix, Diamond et McDonald en sont arrivés à identifier neuf types d'acteurs (individuels et collectifs) et voies d'action qui doivent tous être mis à contribution pour que les négociations politiques soient efficaces et que leurs résultats soient durables. Ces acteurs sont (1) les gouvernements, (2) les professionnels de la résolution de conflits, (3) les entreprises, (4) les citoyens privés (personnes influentes), (5) les chercheurs, formateurs et éducateurs, (6) les activistes, (7) les religieux, (8) les philanthropes et (9) les médias (ou l'opinion publique), comme l'illustre la Figure 3. Selon Diamond et McDonald, chaque voie (*track*) représente un monde en soi. Par exemple, le milieu économique et les citoyens constituent généralement des réseaux bien différents, chacun ayant ses propres philosophies et perspectives, ses objectifs, ses langages, ses attitudes, ses activités, ses cultures et ses membres. Cependant, ces mondes sont tous plus ou moins interdépendants et se recoupent souvent en plusieurs endroits (Diamond et McDonald, 1996: 4-5). Conséquemment, il est tout aussi intéressant de voir comment s'interpellent et se construisent des logiques culturelles différenciées que de chercher à les isoler et à mieux cerner la spécificité des intérêts et des confrontations que poursuit chaque voie.

¹¹⁰ Par exemple, Jerusalem Media and Communication Center, Jerusalem Watch et Palestine Monitor. Pour les adresses Internet de la plupart de ces groupes, voir la section « liens » du Health, Development, Information and Policy Institute au <<http://www.hdip.org/links.htm>> (page consultée le 17/06/2009).

Figure 8 : La diplomatie à plusieurs voies selon Diamond et McDonald



Évidemment, si tenir compte de ces neuf pistes pour établir qui compose les camps de la paix en Israël comme en Palestine rend l'exercice encore plus complexe, l'approche de Diamond et McDonald a le mérite de pouvoir établir rapidement quel secteur social est favorisé dans une définition plutôt qu'une autre du camp de la paix. Par exemple, je réalise que, dans ma pratique, j'ai eu tendance jusqu'ici à réduire le travail pour la paix aux activistes (6) et aux chercheurs, formateurs et éducateurs (5). Heureusement, mes recherches m'ont permis d'explorer plusieurs autres voies.

3.2 La complexité des réseaux sociaux militant pour la paix en Israël

Il importe désormais de faire le pont entre cette réflexion sur les critères menant à l'identification de ceux qui forment ou non un camp de la paix et la réalité israélienne elle-même. Comment s'y prendre? Afin de déjouer en partie ma vision réductionniste des camps de la paix israéliens, je propose ici de les explorer sous deux angles. Le premier est transversal et cherche à établir différents critères (appartenance culturelle, économique, sociale, etc.) selon lesquels l'action pour la paix variera. Le second est groupal, en ce sens qu'il cherche à mieux comprendre qui forme les camps de la paix israéliens sous l'angle de l'activisme séculier (les organisations de gauche séculières *achkenazim*) et de l'action collective religieuse (les *haredim* anti- et non-sionistes). J'en

suis arrivé à ces deux groupes en posant la question : « Qui se définit comme membre d'un camp de la paix? »

En fait, l'idéal aurait été de mener une analyse sociologique proprement relationnelle¹¹¹, question d'avoir une idée empirique de la structure sociale et de l'influence de chacun de ces groupes sociaux. Néanmoins, cela n'a pas été possible ici puisque je ne maîtrise pas suffisamment la méthode « analyse réseaux » (Lazega, 1994; Lemieux, 2000; Pescosolido, 2007). Cela dit, j'ai tout de même tenté un premier survol effectué à partir d'un raisonnement catégoriel, lequel ouvre sur une part du spectre des représentations judéo-israéliennes de la paix et du conflit israélo palestinien. Ce survol s'est appuyé sur des lectures mettant en évidence quatre facteurs qui influencent ces représentations dans la société israélienne : la culture, les classes socioéconomiques, les tendances politiques et les idéologies.

3.2.1 Les camps de la paix israéliens sous différents angles

Quelles sont les différentes communautés culturelles présentes en Israël? Simplement à partir de ce que je connais des tensions entre francophones et anglophones au Québec, il est facile d'imaginer que de semblables tensions se jouent en Israël. À ce propos, Kimmerling identifie sept cultures :

The seven cultures, which are each presently in different stages of crystallization, are the previously Ashkenazi upper middle class, the national religious, the traditionalist Mizrahim (Orientals), the Orthodox religious, the Arabs, the new Russian immigrants, and the Ethiopians. Although none of these social groups is homogeneous, and most of them harbor deep political and ideological divergences (e.g., "hawks" vs. "doves"), each still holds on to a separate collective identity and also wages an open cultural war against the others (Kimmerling, 2001: 2).

Néanmoins, d'autres chercheurs israéliens arrivent à des subdivisions différentes. Par exemple, Yiftachel identifie trois cultures fondatrices dont découlent plusieurs sous-communautés culturelles hiérarchisées (voir la Figure 4) : la culture juive-hébraïque

¹¹¹ « Un réseau social est généralement défini comme un ensemble de relations d'un type spécifique (par exemple de collaboration, de soutien, de conseil, de contrôle ou d'influence) entre un ensemble d'acteurs. L'analyse de réseaux est une méthode de description et de modélisation inductive de la structure relationnelle de cet ensemble. Les relations entre acteurs y sont donc premières et les caractéristiques ou attributs individuels ne viennent qu'en second lieu dans l'ordre des priorités de l'analyse » (Lazega, 1994: 293).

(incluant les *achkenazim* séculiers, les *masoratim** et les Russes), la culture juive orthodoxe (incluant les *haredim achkenazim*, les orthodoxes nationaux *datim leumim* et les *mizrahim* orthodoxes), et, au bas de l'échelle, la culture arabe palestinienne (incluant les chrétiens, les druzes, les musulmans et les bédouins) (Yiftachel, 2006: 289).

Figure 9 : Les ethno-classes de la société israélienne (Yiftachel, 2006 : 127)

TABLE 5.1. Stratified Group Position under the Israeli Ethnocracy

| | |
|---|------------------|
| Mainstream Jews <ul style="list-style-type: none"> • Mainly Ashkenazi middle to upper ethnoclass • Peripheral ethnoclasses (mainly Mizrahi and Russian) | } Upper Echelon |
| Orthodox Jews <ul style="list-style-type: none"> • Settlers in the occupied territories • Ultra-Orthodox groups in Israel | |
| Pseudo-Jews* | |
| Druze | } Middle Echelon |
| Palestinians holding Israeli citizenship | |
| Bedouins <ul style="list-style-type: none"> • Galilee • Negev | |
| East Jerusalem and Golan Arabs | } Lower Echelon |
| Palestinians in the West Bank | |
| Palestinians in Gaza | |
| Labor migrants (foreign workers) | |

*Mainly immigrants from the former Soviet Union who qualify for Israeli residency under the Law of Return but are not recognized as Jews by the Israeli religious establishment

Or, comment chacune de ces communautés se représente-t-elle la paix et quel impact la culture a-t-elle sur ces représentations? Adopter le point de vue d'une des communautés marginalisées – par exemple les juifs d'origine orientale ou *mizrahim* – peut en donner une idée. D'entrée de jeu, Yiftachel précise la dualité, l'ambivalence et la bidirectionnalité de l'identité *mizrahi*.

D'une part, les *mizrahim* sont soumis à toutes sortes de difficultés, à la discrimination et au confinement des villes périphériques, principalement durant les années 1950 et 1960. Conséquemment, ils sont pauvres et marginalisés, et jouissent d'une faible mobilité sociale. D'autre part, plusieurs d'entre eux (mais non pas tous¹¹²) en sont venus à accepter et même à soutenir le projet colonial sioniste, le projet même qui les marginalise au sein de la société israélienne à cause de leur identité arabe,

¹¹² Différents mouvements ont émergé au cours des 30 dernières années, dont les Blacks Panthers dans les années 1970, le Tent Movement et le Shas dans les années 1980, ou encore le Hakeshet Hademokratit Hamizrahit en 1996 (la Coalition démocratique de l'arc-en-ciel *mizrahi*). Plusieurs activistes *mizrahim* défendent l'importance de « dé-sioniser » l'histoire des *mizrahim* en l'articulant avec celles des Palestiniens (Shohat, 1999b: 18).

éthiopienne ou yéménite. (Yiftachel, 2006: 211). Ella Shohat[†], sociologue juive-arabe israélienne, commente à ce propos :

Deliberate government policy favored the 'modernization' of 'primitive' Easterners into 'civilized' Israelis. As Mizrahim arrived in Israeli, violent measures were taken to strip them of their heritage. [... they] were made to feel ashamed of their dark, olive skin, of their guttural language, of the winding quarter tones of their music, even of their traditions of hospitality. [...] The "Arabness" of the Mizrahim not only threatened the Zionist ego-ideal fantasizing Israel as a prolongation of Europe "in" but not "of" the Middle East, it also embodied the perceived reminiscence of an "inferior" Diaspora Jewishness (This attitude was at times expressed toward Ashkenazi newcomers as well) (Shohat, 1999a: 15-16).

Comme le commente Yiftachel, leur position est typique de celle de l'immigrant : ils sont coincés à l'intérieur du projet ethnocratique israélien parce qu'ils sont juifs, tandis que les Palestiniens (comme habitants autochtones) sont coincés à l'extérieur du projet colonial (Yiftachel, 2006: 212). Cette tension entre la marginalisation et la participation au projet de société israélien rend très difficile toute unité contre l'élite *ackhenazi*. Le paradoxe est fascinant : quel genre d'alliance pour la paix peut-il y avoir entre les pauvres ? Ou comment parvenir à la paix dans une société pluriculturelle basée sur l'immigration, une société où l'idéal d'Herzl de faire de l'État juif un avant-poste occidental contre la barbarie semble donc avoir fait son chemin ?

Une question semblable peut se poser d'un point de vue économique : quel impact la classe sociale a-t-elle sur les représentations de la paix et du conflit ? Par exemple, comment les tout près de 200 000 Bédouins semi-nomades peuplant le Négev, au sud d'Israël, se représentent-ils la paix ? Alors que de 85 à 90% de cette population est chassée de son territoire en 1948 par les milices sionistes, les quelques 11 000 individus demeurés chez eux ont été transférés dans une zone close (*siyag*), un endroit peu fertile au nord-est de Beer-Sheva où il leur est interdit de construire quoi que ce soit et de se déplacer sous le régime militaire de 1948 à 1966. Pendant la même période, 95% des terres où ils vivaient, pratiquaient l'agriculture, commerçaient et faisaient paître leurs troupeaux sont nationalisées. Dans les années 1970 et 1980, Israël tente d'implanter une politique d'urbanisation forcée des Bédouins et de les concentrer dans sept nouvelles villes à l'intérieur du *siyag* où ils deviennent alors la main-d'œuvre bon marché des *mizrahim*.

Cette tentative de transformation de leur *weltanschauung** est radicale et n'est pas sans rappeler ce que les nations autochtones du Canada, des États-Unis ou de Nouvelle-Zélande ont vécu et vivent toujours. Law-Yone (2003) explique cette situation ainsi :

Hierarchies of space based on tribal social structure were replaced by repetitive lots of uniform size, shape, and orientation. Gradations of proximity, enclosure, and openness of the desert were replaced by the spatial logic of European urban form. New and strange definitions of private and public spheres were grafted onto a society that had its norms, which were no longer considered valid » (cité dans Abu-Saad, 2005: 36).

Préférant s'organiser sous forme de villages ruraux, les hameaux bédouins deviennent en quelque sorte des bidonvilles constitués de tentes et de cabanes sans aucune infrastructure publique (électricité, eau, routes) et sans cesse menacés d'éviction¹¹³. Ils sont aujourd'hui entre 80,000 à 100 000, habitant (sur un total de près de 200 000 habitants) 46 localités absentes des cartes officielles de l'État (Abu-Saad, 2008; Yiftachel, 2006: 197-200). Le rapport Goldberg (un ancien juge de la cour suprême israélienne) recommandait, en décembre 2008, de reconnaître ces villages bédouins (Curiel, 2009). Toutefois, les démolitions d'infrastructures par l'État israélien se poursuivent toujours, ce qui ne donne guère envie de militer pour la paix !

Une autre question à se poser est celle de l'impact qu'a la tendance politique sur la représentation de la paix. Quelle différence y a-t-il entre la gauche et la droite? Selon Pappe,

[i]mmediately after the end of the June 1967, the fate of the occupied territories became the criterion for left and right in Israel, pushing aside all other economic, social or cultural policy lines. [...] Thus the new Israeli "left" was born : an uneasy alliance centered solely on the demand to leave the occupied areas, consisting of communists, socialists, liberals, capitalists, Jews and Arabs, all sharing the vision that had been pronounced clearly for the first time in the Israeli polity by the communist party: two states for two peoples (Pappe, 2004b: 75-76).

¹¹³ Ismael Abu-Saad spécifie à ce propos : « *The unrecognized villages and hamlets are denied services such as paved roads, public transportation, electricity, running water, garbage disposal, telephone service, community health facilities, and so on. Bedouin in the unrecognized villages are also denied licenses for building any sort of permanent housing. All forms of housing (except for tents) are considered illegal, and are subject to heavy fines and demolition proceedings* (Abu-Saad, 2005; Falah, 1989; Maddrell, 1990; Shamir 1996; Yiftachel 2003, 2006). *From 1992 to 1998, a total of 1,298 buildings were demolished and 869,850 NIS [New Israeli Shekels] (approximately \$220,000) in fines were paid, because of the "illegal" status of these buildings* (Statistical Yearbook of the Negev Bedouin, 1999) » (Abu-Saad, 2008: 1736-1737).

Cette définition de la gauche est loin de faire l'unanimité, d'autant plus qu'il semble y avoir une distinction entre, d'une part, la gauche parlementaire (celle des partis politiques), que Grinberg associe au Parti travailliste et qui a sans relâche travaillé à la colonisation d'Israël comme des territoires conquis en 1967 (Grinberg, 2004: 91-92); et, d'autre part, la gauche extraparlamentaire (celle des activistes) qui est souvent associée à la classe moyenne *achkenazi* et qui milite généralement, depuis 1967, pour que les territoires alors conquis soient restitués aux Arabes contre la paix. Un problème majeur est donc de déterminer qui constitue la gauche et comment tracer la ligne de démarcation alors que les préoccupations sont si différentes d'un groupe d'appartenance à l'autre en Israël. Ainsi, s'il est facile pour un *achkenazi* séculier de la classe moyenne de s'identifier comme pacifiste et de participer aux manifestations de Shalom Akhshav (La Paix maintenant) le samedi, qu'en est-il d'un juif éthiopien ou marocain, juste au-dessus de l'échelon social des Palestiniens israéliens au bas de l'échelle (Yiftachel, 2006: 127), lesquels doivent souvent privilégier leur survie avant de se consacrer à la paix et dont le silence est le prix de cette survie dans le contexte d'une société fortement militarisée?

Une autre avenue à explorer serait de tenir compte du positionnement de différents groupes par rapport au sionisme : sont-ils sionistes, néo-sionistes, postsionistes, non-sionistes ou anti-sionistes? Évidemment, cela pose au moins deux problèmes : le premier est de définir le sionisme. Par exemple, parle-t-on du sionisme travailliste socialiste à la Ben Gourion, du sionisme révisionniste libéraliste à la Jabotinsky ou encore du sionisme pacifiste mystique de Martin Buber[†]? Parle-t-on d'un sionisme séculier ou religieux? Et puis, second problème, qu'inclut-on dans les particules « néo- », « post- », « non- » et « anti- »? Par exemple, Uri Avnery soutient qu'après la création de l'État d'Israël, l'idéologie sioniste a accompli sa mission et qu'elle peut être abandonnée (Avnery, 1970). De son côté, Pappé, en tant qu'intellectuel de carrière, considère le postsionisme comme un courant académique apparu dans les années 1980 à partir d'études qui contredisaient la narration historique officielle israélienne, critiquant par le fait même les institutions académiques antérieures qui avaient forgé l'image que se fait de lui-même le sionisme, une image amnésique du mal produit par la réalisation du projet sioniste et par la fondation de l'État d'Israël (Pappé, 2004b: 80-81).

En somme, simplement définir les critères permettant de délimiter différents groupes formant les camps de la paix israéliens est un gros défi. Dans un premier temps, j'ai donc choisi d'approfondir en particulier deux groupes sociaux : les séculiers *achkenazim* (qui affirment être à l'origine « du » camp de la paix israélien) et les religieux *haredim* anti- ou non-sionistes (qui revendiquent d'avoir toujours compris les intentions de guerre des colons juifs européens). Cela dit, approfondir, c'est un bien grand mot. Je suis très conscient qu'il ne s'agit que d'un survol. C'est pourquoi bien d'autres groupes devront être explorés dans des études ultérieures pour traduire minimalement la structure de la société israélienne, et ce d'autant plus que la présente sélection ne tient pas compte des séculiers anti- ou non-sionistes (par exemple les communistes) ni des religieux sionistes (par exemple les nationalistes religieux ou *datim leumim*). D'autre part, je tiens à préciser que mes connaissances de la sociologie du judaïsme et de ses différents courants théologiques sont plus qu'élémentaires¹¹⁴. Néanmoins, il faut bien commencer quelque part !

3.2.2 Le camp de la paix *achkenazi* : la gauche séculière ?

Qui forme les camps de la paix israéliens ? Dans l'échantillon limité d'auteurs exploré, un consensus semble se dégager à savoir qu'il s'agit d'un mouvement social issu de la gauche politique, parlementaire ou extraparlémentaire, dont les membres sont principalement *achkenazim* et séculiers (Grinberg, 2004: 98; Hermann, 2006: 48-49; Pappé, 2004b: 81-82; Warschawski, 2003: 15). Les membres de ce groupe social, selon leur propre analyse, composent la majorité des organisations militantes. Selon la sociologue israélienne Tamar Hermann[†] :

Israeli peace activists, whose number has declined from tens of thousands at certain peaks of activity [selon l'auteur, 1982 et 1987-90] to thousands or even fewer, have had a fairly homogeneous sociodemographic profile, considerably different from that of the right-wing activists. The peace activists were somewhat older, mostly in their thirties and forties, and today tend to be older still on average. With few exceptions they were of Ashkenazi descent, secular, urban, usually highly educated, and mostly of the middle

¹¹⁴ Par exemple, entre les *masoratim* (traditionalistes et/ou conservateurs), les *haredim* (ultra-orthodoxes et/ou juifs pieux), les *datim leumim* (religieux nationaux et/ou orthodoxes modernes), les *hassidim* (Lubavitch, Lev Tahor, Munkacz, Satmar, Vijnitz) et leurs adversaires (*mitnagdim*), et les *hilonim* (séculiers), sans compter les différences entre *achkenazim* et *sephardim*, il y a tout un monde de nuances théologiques, historiques, politiques et culturelles à explorer au doctorat.

class. They included a high proportion of women, which proved problematic, since many Israelis regard women, who usually have had no combat experience, as unqualified to deal with security issues. The average peace activist as an individual was then located in or near the Israeli sociopolitical center, with many of them holding prominent academic and other positions (Hermann, 2006: 48-49).

Cela dit, plusieurs définitions de la gauche se posent cependant. Par exemple, l'historien israélien Mordechai Bar-On[†] (1996 : 201, 315, 320) distingue la gauche modérée (par exemple Shalom Akhshav, un mouvement dominant (*mainstream*) qui veut la paix mais sans remettre en cause le consensus sioniste), de la gauche radicale (Gush Shalom, mouvement postsioniste qui vise la réconciliation basée sur la réparation des injustices historiques) et de l'ultra-gauche (le Matzpen, une des branches du communisme israélien qui conçoit le sionisme comme un projet colonial à démanteler)¹¹⁵. De son côté, Hermann abonde dans le même sens que Pappé en associant la gauche à un camp de la paix qui considère le conflit israélo-palestinien soluble sur la base de concessions territoriales et en définissant la droite comme un « camp nationaliste » qui conçoit le conflit comme un « match nul » (*zero-sum game*) où il n'est pas dans l'intérêt d'Israël d'échanger des territoires (Hermann, 2006: 58; Pappé, 2004b: 75-76).

Or, si l'idée d'échanger des territoires constitue le cœur du problème, c'est justement parce que cela suppose l'existence d'autres communautés ou peuples préexistants à la naissance d'Israël, et qu'Israël ait à sa disposition des territoires à échanger (ironiquement, les terres qui appartenaient à ces mêmes communautés avant d'être colonisées). Cependant, ce n'est qu'à partir de 1967 qu'Israël a pu bénéficier, selon Bar-On, de la monnaie d'échange nécessaire (les territoires occupés en 1967) aux négociations avec les États arabes puisque les territoires conquis en 1948 répondaient au contraire à un besoin vital pour les réfugiés rescapés de l'Holocauste (Bar-On, 1996 : 22, 319). En fait, pour Bar-On, il a bel et bien existé des initiatives de paix et de dialogue dès les débuts de la colonisation sioniste de la Palestine (par exemple Brit Shalom, fondé entre autres par Martin Buber, Judah Magnes et Ernst Simon), ou encore dans les deux

¹¹⁵ En fait, comme l'histoire du « camp de la paix » est pour Bar-On celle de deux douzaines d'organisations qui gravitent autour de Shalom Akhshav (La Paix maintenant), il en exclut les *haredim* puisqu'ils ne respectent pas le consensus sioniste à la base de cette organisation (voir Bar-On, 1996: 320).

décennies suivant la formation de l'État d'Israël (notamment par le Parti communiste, Semetic Action fondé par Uri Avnery et New Outlook fondé par Simcha Flapan), mais il n'y a jamais eu de réel mouvement social organisé pour faire pression sur l'État (Bar-On, 1996: 319).

De leur côté, Grinberg et le journaliste franco-israélien Michel Warschawski[†] s'expliquent tout autrement qu'il n'y ait pas eu de mouvement pour la paix en Israël avant les années 1970. Selon eux, construire un État sur une terre gérée par les Britanniques et déjà habitée par un autre peuple (les Palestiniens) demanda un fort contrôle de la part des institutions sionistes, tant pour construire une société unifiée que pour intégrer les nombreux *olim* (ceux qui font *aliya*). Or, l'absorption totalitaire de la société civile à l'intérieur des institutions pré-étatiques, puis à l'intérieur de l'État hébreu, n'aurait pas permis l'émergence de mouvements de protestations (Grinberg, 2004: 88; Warschawski, 2003: 12). Selon Warschawski, la population juive israélienne, de gauche comme de droite, était totalement unie derrière le credo sioniste¹¹⁶ de 1948 à 1973, avec pour seules dissonances certains communistes (notamment le Mazpen) et une petite partie des *haredim* ouvertement opposés au sionisme. Il a donc fallu le choc de la guerre de 1973 pour qu'une remise en question soit possible (Warschawski, 2003: 12). Enfin, Hermann développe un argument similaire, en nuancant toutefois que c'est le défi d'asseoir l'autorité de l'État au cours de ses deux premières décennies d'existence qui l'amena à considérer tout mouvement de la société civile comme une menace au pouvoir à établir (Hermann, 2006: 40-41).

¹¹⁶ Warschawski définit ainsi ce credo : « La Palestine historique est la patrie du peuple juif; le sionisme est le mouvement de libération nationale du peuple juif et du retour dans sa patrie; après 2000 ans, le peuple juif retourne dans sa patrie avec pour but de la coloniser (*Yishuv*) et y reconstituer un État juif; l'immigration juive (*Alya*) est une priorité absolue du sionisme et de l'État d'Israël; la guerre de 1948 est une guerre de libération nationale dans laquelle la communauté juive s'est défendue face à une agression arabe généralisée; les Arabes ont pour objectif la destruction d'Israël, alors que l'État d'Israël n'a cessé d'œuvrer pour la paix avec ses voisins; toutes les guerres entre Israël et les États arabes ont été des guerres imposées à Israël par un monde arabe qui ne voulait que son éradication; Israël est un État juif, l'État de tous les juifs du monde et de ceux-ci uniquement; Israël est la seule démocratie au Moyen-Orient; Israël est, et se veut être, l'avant-poste de l'Occident et du monde libre, face à l'Orient barbare. [L]'union nationale face à l'ennemi et face au monde en général, est un devoir, et le débat politique et idéologique reste soumis à cet impératif d'unité; le gouvernement est l'expression de l'État, qui est lui-même l'expression du peuple juif – on lui doit une obéissance inconditionnelle » (Warschawski, 2003: 13).

Hermann voit donc trois raisons à l'émergence d'un camp de la paix. D'abord, une baisse de la confiance envers les institutions publiques se manifestant avec l'apparition de multiples médias qui rendent l'information accessible au simple citoyen et transforment l'idée que seuls les politiciens et les militaires sont compétents pour prendre des décisions à propos de la sécurité nationale. Puis, l'émergence du mouvement des droits civiques aux États-Unis et l'importance des révoltes étudiantes et du mouvement anti-guerre en Occident à la fin des années 1960 exposent Israël à la possibilité d'une plus grande participation citoyenne aux décisions politiques. Enfin, dans les années 1970, on assiste à la montée d'une génération qui n'a vécu ni la *Nakba*, ni la *Choa*, munie d'un plus grand sens de la sécurité et d'une promptitude à critiquer les autorités. En fait, tout comme Warschawski, elle croit que le déclencheur le plus marquant a sans doute été la guerre de 1973 (Hermann, 2006: 39-41). Cette vague de contestation formée de la classe moyenne provenant d'origines européennes variées, d'ordinaire associée avec le Parti travailliste (Mapai) et le *Meretz*, s'est tout à coup transformée en opposition, d'où souvent son identification comme « le » camp de la paix (Hermann, 2006: 49).

Paradoxalement, l'arrivée au pouvoir de la droite en 1977 marque un tournant : celui de l'initiative de paix du président égyptien Anouar al-Sadate, du président américain Jimmy Carter et du premier ministre Menachem Begin en 1978. Cette année marque aussi la fondation de Shalom Akhshav, organisation grâce à laquelle la gauche israélienne a connu ses plus fortes mobilisations (Warschawski, 2003 : 15). Première organisation anti-occupation puissamment réseautée et à large base sociale, ce groupe rassemble jusqu'à 400 000 personnes au lendemain du massacre de Sabra et Shatila¹¹⁷. Or, suite à l'indignation que crée le massacre et plus largement la présence militaire israélienne au Liban (1982-85), Shalom Akhshav maintient sa capacité de mobilisation jusqu'à la première *Intifada* (1989-1993).

Selon Bar-On, la force de cette organisation est d'avoir su mobiliser contre certaines positions du gouvernement israélien sans rompre avec le consensus sioniste

¹¹⁷ Ce massacre, perpétré par la milice chrétienne libanaise dans deux camps de Beyrouth-Ouest, avec le support des Forces armées israéliennes et d'Ariel Sharon, causa la mort de 700 à 3 500 réfugiés palestiniens, du 16 au 17 septembre 1982 (Morris, 1999: 445-448; Pappé, 2004b: 77).

(Bar-On, 1996: 320), c'est-à-dire sans remettre en cause que l'État privilégie les citoyens de culture ou de religion juive. Warschawski nuance toutefois le rôle de Shalom Akhshav, une organisation aux objectifs très larges : bien que propice à créer des mouvements de masse, elle aurait été incapable de maintenir un certain niveau de mobilisation sans les moyens de pression de petites organisations plus radicales (comme Yesh Givoul ou les Quatre mères). En effet, historiquement, de 1982 à 1993, la mobilisation d'organisations partant d'une opposition de principe à la guerre ou à l'occupation, suite à des comportements excessifs de l'État, alertait la base de Shalom Akhshav, qui, à son tour, lançait des campagnes de mobilisation nationale (Warschawski, 2003: 16). Cela dit, il ne faudrait pas oublier que ces mobilisations s'inscrivaient aussi dans un contexte général d'activisme socialiste et nationaliste en Occident, et ce, contre les abus d'un système et d'une élite capitaliste qui n'offraient pas de protections sociales suffisantes (Hermann, 2006: 41). D'ailleurs, si le mouvement s'est maintenu plus longtemps en Israël que dans d'autres pays occidentaux, c'est probablement parce que ce pays est confronté à un conflit qui détruit des milliers de vies humaines chaque année.

Malgré cette confrontation armée et le service militaire obligatoire, les auteurs consultés (Grinberg, 2004; Hermann, 2006; Pappé, 2004b; Warschawski, 2003) s'entendent pour dire que la gauche *achkenazi* s'est effondrée suite à l'assassinat du premier ministre Yitzhak Rabin, en novembre 1995, à l'échec de Camp David II en 2000 et à la reprise de la résistance armée palestinienne la même année. Alors que plusieurs activistes accusent les Palestiniens de trahison, d'autres, selon Grinberg, questionnent l'incapacité des colombes séculières à remettre en cause leur hégémonie socioéconomique et culturelle face à des juifs venus de partout dans le monde. La tension entre les statuts des différents groupes culturels formant la structure pyramidale de la société israélienne serait donc, pour eux, à l'origine de cet échec. Autrement dit, le support du processus de paix venant de la gauche s'effondre parce qu'elle n'a pas su proposer une vision alternative d'Israël, une conception de la nation qui soit plus inclusive, qui laisse un espace à des juifs et des non-juifs ayant un bagage culturel autre qu'occidental. Ainsi, faute d'une direction éclairée, ce mouvement social n'a pas su transformer la nation israélienne en une nation reposant sur un projet social pour tous ses

citoyens plutôt qu'une nation fondée sur le conflit et où la dissidence n'est pas réellement autorisée sans menacer la sécurité de l'État (Grinberg, 2004: 97)¹¹⁸.

De son côté, le sociologue *mizrahi* Yehouda Shenhav[†] pousse encore plus loin cette analyse de la situation dans un article publié dans le quotidien *Haaretz*, le 27 décembre 1996, article qui suscita une vive polémique en Israël. Critiquant les intellectuels et les activistes de la gauche *achkenazi*, le sociologue déplore que Shalom Akhshav, recherche davantage la reconnaissance internationale en dénonçant les injustices causées aux Palestiniens, plutôt que de réellement favoriser, par son comportement, la justice sociale, c'est-à-dire d'offrir les garanties démocratiques nécessaires à la mobilité sociale des groupes politiquement minoritaires ou culturellement différents en Israël. Pour Shenhav, la preuve de ce qu'il avance est le fait que ces activistes se donnent bonne conscience en utilisant la cause palestinienne et nient totalement la réalité des juifs arabes d'Israël, tout comme leurs parents avant eux, puisqu'ils continuent d'acquérir, pour eux-mêmes, des statuts sociaux avantageux sans aucun effort pour comprendre les juifs qui privilégient d'autres systèmes de valeurs et de croyances que les leurs. Toujours selon Shenhav, ces activistes *achkenazim* ont peur de toute conception du monde enracinée dans d'autres traditions que la leur et ils manquent de courage pour mettre un terme à la colonisation. Or, tant que l'opinion internationale reste centrée sur les « terroristes arabes », personne ne réfléchit au dogmatisme de l'idéologie sioniste mise de l'avant par l'État d'Israël et rien ne change (Shenhav, 1996: 1-2).

Néanmoins, une fois ces critiques émises, il importe de revenir aux objectifs des différents acteurs qui constituent ce mouvement social, question de mieux comprendre

¹¹⁸ Comme l'affirme Grinberg, « *putting an end to the protracted conflict involved a major realignment which included evacuation of the settlements in the territories occupied in 1967, and freeing the Palestinian people from occupation. This demanded the deconstruction of the old "nation in conflict" and the construction of a new type of "Israeliism", no longer motivated by the reaction to an external enemy as the unifying element of the nation. This reconstruction would have to be capable of including different cultural groups, conducting an internal dialogue within the coalition, and making decisions within agreed democratic form. The "left" failed this challenge completely. [...] The Oslo period involved demands not only of the Palestinians, but also of the ultra-orthodox for more budgets; of the Mizrahim for land, housing and cultural autonomy; of newcomers from the former USSR for cultural recognition and the integration of non-Jewish immigrants; not to speak of the continued demand of Palestinian Israeli citizens for civic equality. All these were perceived as a threat to homogenous nation constructed under the rule of the veteran secular Ashkenazi elite* » (Grinberg, 2004: 97).

les nuances fondamentales qui le marquent et qui en font un groupe tout sauf homogène. D'abord, il importe de poser qu'un certain nombre de colombes séculières *achkenazim* ont su persévérer, malgré l'ostracisation qu'elles subissaient en Israël au cours de la seconde *Intifada*, à entretenir des liens avec les communautés palestiniennes. Plutôt que de renoncer à leur idéal de paix qui ne peut se concrétiser qu'à travers la fin de l'occupation de la nation palestinienne, et même si d'autres activistes désillusionnés les insultaient en les traitant de « belles âmes » (Warschawski, 2003: 10), plusieurs organisations ont redoublé d'efforts dans leur collaboration active avec les Palestiniens, franchissant le cap de la désobéissance civile et militaire (par exemple, Israeli Committee Against House Demolition, Ta'yush et Gush Shalom). Un bon exemple est Uri Avnery, le fondateur de Gush Shalom, qui est entré en dialogue avec des membres du Hamas après leur élection à la tête de l'Autorité nationale palestinienne en janvier 2006. Gush Shalom appelle depuis le gouvernement israélien à entrer en contact avec le gouvernement de Gaza mené par le Hamas (Avnery, 2006), tout comme le fait Jimmy Carter (2006: 186).

Quant aux organisations au centre de cette échelle du radicalisme, le panorama de leur action est assez large : certains groupes se retrouvent autour de la défense des droits humains (Association for Civil Rights in Israel, B'Tselem, Rabbis for Human Rights), d'autres autour d'une approche marxiste et de la lutte des classes (Mazpen, Hadash), d'autres se penchent sur le rôle des femmes et sur la nécessité de répondre à leurs préoccupations (New Profile, Bat-Shalom, Al-Fanar, Claf, Isha le-Isha, Yadid), d'autres militent autour du refus d'effectuer leur service militaire dans les territoires occupés (Yesh Gvul, Courage to refuse), certains ont le souci d'informer différemment le public à partir de publications conjointes (Alternative Information Center, Palestine-Israel Journal), d'autres enfin se rassemblent autour de protestations et de dénonciations des horreurs de l'occupation militaire (Women in Black, Machsom Watch), (Pappe, 2004b: 74-79; Warschawski, 2003: 35). Hermann remarque aussi que ces organisations connaissent depuis quelques années des changements structurels importants alors qu'elles s'institutionnalisent au fur et à mesure que le financement venant de l'Occident, notamment de l'Union européenne, s'accroît au point de transformer un bon nombre de ces ONGs en véritables entreprises (Hermann, 2006: 49-50). À ce chapitre, un exemple

marquant est la fondation, en 1997, du Peres Center for Peace « *[which] organizes various dialogue forums, raises enormous amounts of money for joint Israeli-Palestinian ventures and, for example, further encourages foreign (mainly European) interest in Middle East peace* » (Hermann, 2006: 50).

Enfin, parmi les colombes, c'est sans doute les plus « modérées » (ou les moins convaincues?) comme les nombreux supporters occasionnels de Shalom Akhshav, qui sont rentrés chez eux en 2000 pour ne plus en sortir pour aller manifester. Plusieurs d'entre eux croient que le mur de séparation, de sécurité ou d'apartheid est une bonne chose, que la seule solution avec les Palestiniens est la séparation, quitte à annexer et coloniser, pour des raisons de sécurité, une part supplémentaire des 22% du territoire de la Palestine historique qu'Israël ne contrôle pas encore totalement (Warschawski, 2003: 22)¹¹⁹. En réalité, si la majorité des colombes est prête à saisir (euphémisme pour voler) plus de territoires palestiniens pour des raisons de sécurité, qu'est-ce qui les distingue des faucons qui font la même chose pour des raisons théologiques, par exemple? C'est l'une des conclusions à laquelle en arrive Grinberg en ces termes :

The “leftist” discourse demanded control over the Palestinians on the basis of modern and rational reasons, i.e. security, while seemingly ready for compromise on democratic grounds, fearing what is paradoxically called “the demographic threat”. As against this, the “right” was identified with the ethnic-Jewish orientation to a “greater Israel” and the unity of the Jewish people. However, as regards the Palestinians, the main difference between the two camps was largely rhetorical. In practice both blocs supported the continuation of the occupation and expanding the establishment of Jewish settlement on Palestinian land; both “blamed” Arafat and the PLO leadership for refusing to recognize Israel, thus justifying the continued Israeli rule over the West Bank and Gaza. The outstanding political expression of the broad common denominator between Likud and Labor was of course the national unity coalition governments in the period between 1984 and 1990 (Grinberg, 2004: 92).

¹¹⁹ Selon Warschawski, pour les colombes séculières *ashkenazim*, après l'échec du sommet de Camp David II, la seule option est « [l]a séparation! C'est, y compris pour les pacifistes, voire pour les pacifistes surtout, l'essence même de la paix, sa principale qualité, sa raison d'être. Eux chez eux, dans la frange d'un Gaza qui a connu trente ans de ce que l'économiste Sara Roy a appelé dé-développement ; et nous, chez nous, dans notre État “juif et démocratique”. Qu'ils ne se mêlent pas de nos affaires et nous ne nous mêlerons pas des leurs, à l'exception, évidemment, de ce qui concerne la sécurité..., c'est-à-dire la liberté de mouvement, le contrôle de l'espace et des ressources naturelles, les frontières. Celles-ci, d'ailleurs, restent à définir, mais ce n'est somme toute qu'une question de détail, à régler dans le cadre du dialogue national avec les colons [qui habitent la Cisjordanie et Gaza] » (Warschawski, 2003: 22).

En résumé, cette exploration succincte de la gauche est un reflet assez fidèle des groupes que j'ai côtoyés au cours de mes deux brefs séjours en Israël. C'est pourquoi j'ai voulu explorer, dans ce mémoire, un autre camp de la paix afin d'élargir ma vision des différentes localisations faisant partie de la structure sociale israélienne.

3.2.3 Le camp de la paix *haredi* : des pacifistes des premières heures

Contrairement à leurs homologues séculiers, il semble que le parti pris pacifiste des juifs *haredim* palestiniens ne mise ni sur l'échange de territoires, ni sur un rapport de force qui permette de négocier avec les Arabes après leur avoir retiré une large part de leurs terres. Dès la première *aliya* (1881-1903), les juifs pieux appréhendent les dangers du projet sioniste, tant pour la population arabe que pour eux-mêmes. À l'époque, les 25 000 juifs (pour la plupart très religieux) qui vivent en Palestine sont bien intégrés à la population locale dans des villes comme Jaffa, Safed, Hébron, Tibériade et Jérusalem, tout en conservant leur identité distincte. Au fil des siècles, ils ont même développé de bons liens avec la Sublime Porte (Istanbul), à un point tel qu'en 1827, les autorités ottomanes créent le poste de chef rabbin (*Hakham Bashi*) de l'Empire. La communauté *haredi* n'a donc aucun intérêt à ce que des juifs européens sécularisés viennent violemment prendre le contrôle de la terre et de leurs vies (Rabkin, 2004: 153-158 ; Salem et Kaufman, 2006: 14).

Pour eux, le sionisme détourne les croyants de l'observation de la Torah et des attitudes d'humilité et de compassion essentielles à toute personne qui craint Dieu. Colombes comme faucons, les *olim* privilégient la fierté nationale et l'allégeance à l'État comme premier cadre de référence, ce qui crée chez eux une vie centrée sur la reconquête matérielle plutôt que sur le développement spirituel et l'observance de la loi divine, la *Halakha*. Le projet politique des nouveaux arrivants s'attaque donc au cœur même de leur foi et de leur conception de la paix. Les *olim* veulent redéfinir l'identité juive à partir de lois qui n'ont rien à faire avec la Torah et ils menacent la cohabitation pacifique entre les différentes cultures et religions¹²⁰ (Domb, 1989: 57; Rabkin, 2004:

¹²⁰ Dans son analyse du passé, le rabbin Israël Domb – actuel porte-parole officiel de Neturei Karta en Grande-Bretagne – explique : « *As soon as Zionist ideology first appeared on the Jewish scene, it aroused an overwhelming fear, not only because it constituted the ultimate and absolute denial of all the*

156-157). Ainsi, pour la majorité des juifs pieux, la religion juive n'autorise aucunement le droit de faire la guerre pour récupérer *Eretz Israël* qu'ils ont perdu il y a presque 2000 ans. Pour eux, seule la rédemption messianique peut en ouvrir collectivement les portes aux juifs. Cette démarche eschatologique n'a rien à voir avec la nécessité de restaurer la souveraineté politique juive sur la Terre sainte. Ce retour massif en Palestine est donc, pour plusieurs d'entre eux, une insubordination face à Dieu qui a envoyé le peuple juif en exil à cause de ses péchés. Selon cette logique, un tel mouvement risque donc de provoquer les foudres divines (Rabkin, 2004: 71-74).

Ainsi, le camp de la paix *haredi* s'oppose par principe à toutes guerres, son pacifisme prend sa source dans le *Talmud* et refuse que le peuple juif – ou le « peuple de Dieu » – devienne un peuple comme les autres, un peuple prêt à faire la guerre pour défendre un territoire ou, pire encore, un peuple sans Dieu (ce qui est un contre-sens absolu). Les membres de ce camp ne sont pas contre les *aliyot* ou la possibilité de vivre en *Eretz Israël*, mais contre le fait (pour plusieurs d'entre eux) que les nouveaux colons débarquent en Terre sainte sans préparation religieuse, avec le désir d'y établir un État au lieu de chercher le développement spirituel comme leurs ancêtres des *aliyot* depuis 2 000 ans (Jakobovits, 1982: 189). Dès lors, l'action politique en Europe comme en Palestine s'organise en relation avec différentes organisations internationales. Par exemple, le Rebbe Loubavich Shalom Ber Schneersohn[†] (1860-1920), un rabbin qui s'est opposé au sionisme dans le mouvement européen Machazikei Hadas (l'un des regroupement *haredim* de l'Europe de l'Est qui a précédé l'Agoudat Israël), enjoint les juifs à accepter le joug de l'exil afin d'expié leurs péchés. Il les incite aussi à garder espoir puisque le salut est proche et que YHWH, dans sa miséricorde, hâtera la venue du messie grâce à la patience de ceux qui espèrent en Lui. Conséquemment, quand bien

fundamentals of Jewish belief but also because Zionism is an attempt to replace Judaism. Zionism, as far as externals are concerned, does not annul but replaces sacred concepts, in such a way as to render it difficult to avoid being swept away. Zionism does not urge Jews to be absorbed by the Gentile world; such a demand would not easily have been accepted. On the contrary, Zionism urges Jews to remain Jews, but at the same time changes the whole form of Judaism in order that the whole of the Jewish people should no longer remain Jews; and with the surprising triumph Zionism achieved a success not only in the field of politics and military strength but also in the minds of Jews everywhere to an astonishing extent» (Domb, 1989: 57).

même les sionistes obtiendraient un pays, ils ne feraient que le souiller et le profaner, poussant les masses aux péchés, prolongeant encore plus l'exil (Blau, 1978: 177-178).

Ensemble, les grands dirigeants *haredim* d'Europe de l'Est et d'Europe centrale décident de s'unir à ceux de Jérusalem pour contrer le sionisme séculier et « les lumières juives ». Ils fondent l'Agoudat Israël en 1912, en Pologne. Cette organisation vise à regrouper les juifs religieux des États d'Europe orientale comme force de pression politique (*lobby*), une alliance où différentes positions rabbiniques influentes entrent en tension sans imposer aux membres une position unique (Friedman, 1995: 235; Rabkin, 2004: 173).

Cela dit, cette vision est loin d'être partagée par tous, même au sein des groupes *haredim*. Par exemple, le chef rabbin *achkenazi* en Palestine mandataire, Avraham Isaac Kook[†] (1865-1935), nommé à son poste par le haut-commissaire britannique en 1921, défend en Allemagne (cinquième *aliya*, 1929-39). Cela sème le doute, au sein de l'Agoudat son interprétation de Maïmonide à l'effet que la rédemption messianique viendra au travers d'actions humaines, et non via des actes surnaturels. D'où l'idée que les croyants, ou par extension les sionistes séculiers qui deviennent involontairement les instruments divins, participent à la *atchalta de geula* (le début de la rédemption) en colonisant *Eretz Israël* (Bar-On, 1996: 79). Le rabbin Kook résume ainsi son credo :

Zionism was not merely a political movement by secular Jews. It was actually a tool of God to promote His divine scheme and to initiate the return of the Jews to their homeland – the land He promised to Abraham, Isaac and Jacob. God wants the children of Israel to return to their home in order to establish a Jewish sovereign state in which Jews could live according to the laws of Torah and Halakha and commit the Mitzvot of Eretz Israel (these are religious commandments which can be performed only in the land of Israel). Moreover, to cultivate the land of Israel was a Mitzvah by itself and it should be carried out. Therefore, settling Israel is an obligation of the religious Jews and helping Zionism is actually following God's will* (Kook et Samson, 1991).

Au fond, cette responsabilité est entretenue dans la communauté des croyants juifs à travers le monde, *haredim* ou non¹²¹. Pour complexifier les choses, les vagues

¹²¹ Par exemple, « [Chaim] Weizmann hoped to broaden world Jewish support for the Zionist cause by creating a commission that would include non-Zionist as well as Zionist Jews. His major incentive was financial : to increase donations for use in Palestine that would be controlled by official Zionist groups. [...] to increase the Jewish population. Throughout the 1920s, contributions funneled through Zionist channels made up only a small portion of the total infusion of Jewish capital » (Smith, 2007: 119).

d'intolérance et de discrimination amènent une augmentation drastique du nombre d'*olim* qui fuient les persécutions russes suite à la Révolution bolchevique (troisième *aliya*, 1919-23), les persécutions polonaises du gouvernement de Varsovie (quatrième *aliya*, 1924-28), puis, l'avènement des Nazis au pouvoir Israël, sur l'objection massive qu'ils ont eu jusque-là contre le sionisme (Blau, 1978: 178 ; Friedman, 1995: 234-235). Plus les persécutions augmentent en Europe, et plus la tentation d'une collaboration restreinte avec l'Agence juive¹²² se concrétise. Après la *Choa*, la branche israélienne devient dominante et celle d'Europe disparaît.

C'est en 1927 que ce rapprochement provoque un schisme au sein de l'Agoudat, certains désirant se rapprocher encore plus des sionistes, et d'autres s'unissant avec les *sephardim* pour lutter contre eux, ce qui amène la création de l'Edat Haredi d'où naîtront les Neturei Karta en 1939. À l'époque, l'Edat Haredi reproche à l'Agoudat de ne rechercher que le pouvoir, en se voyant attribuer 6% du quota d'immigration juive fixé par les Britanniques et le droit de bénéficier des programmes de sécurité sociale de la structure syndicale sioniste (Blau, 1978: 181). Selon Ruth Blau[†], cela apporte une fusion très dangereuse entre « la Synagogue et l'État », d'autant plus dangereuse que des religieux légitimaient, *de facto* comme *de jure*, un État athée qui incarne la rébellion contre Dieu, voire l'hérésie, en se déclarant juif. (Blau, 1978: 176). Or, l'hérésie ici est justement de transformer le « peuple de Dieu », la foi en Dieu avec ses commandements (*mitsvot*) à suivre, en une identité ethnique qui coupe les juifs de leurs obligations face à Dieu. Comme on peut le constater, les débats théologiques font rage et plus on les explore, plus s'installe la conviction profonde que ce qui divise les faucons et les colombes séculiers se retrouvent aussi au cœur des courants théologiques qui s'affrontent.

¹²² Pappé souligne à propos de l'Agence juive : « *Established in 1929 as the informal government of the Jewish community. Officially formed to assist Jewish immigration, but in effect ran the Yishuv. After 1948 most of its functions were passed to the Israeli government. Since 1971 has coordinated Israel's relationship with the Jewish communities around the world* » (Pappé, 2004a: 313). Sur son site, l'Agence juive énonce ainsi sa mission: « L'idée d'une colonisation juive (*hityashvout*) sur la Terre d'Israël est l'un des concepts les plus fondamentaux de l'histoire juive. Une idée qui n'a jamais cessé d'exister au cours de milliers d'années. En effet, nous pouvons dater le début de cette histoire à l'époque biblique, lorsque Dieu a demandé à Abraham de quitter sa terre natale et d'aller "sur la Terre que je te montrerai", une terre qui a rapidement été identifiée comme étant la Terre d'Israël. De ce fait, on peut dire que ce lien très fort avec la Terre a même précédé tous les autres concepts, théologiques ou pratiques qui, avec le temps, sont devenus une partie du judaïsme et de l'histoire juive » (AJI, 2009b).

Au moment de la formation d'Israël, en 1948, au moins trois groupes s'opposant au sionisme demeurent : le parti politique de l'Agoudat Israël¹²³ (auquel s'ajoutera le Shas¹²⁴ en 1984) qui adopte une position non-sioniste (ce qui signifie une reconnaissance *de facto* de l'État en participant à ses structures), tandis que les Neturei Karta, concentrés notamment à Mea Sherim (Jérusalem, bien que plusieurs aient dû prendre refuge dans la diaspora à cause de la persécution sioniste), et la communauté hassidique de Satmar (en Galilée) refusent de reconnaître toute légitimité à un État juif (Jakobovits, 1982: 192-194; Rabkin, 2004: 16-18). D'ailleurs, dès 1953, les Neturei Karta et les Satmar font alliance au sein de l'Edat Haredi pour lutter contre le sionisme. Globalement, les protestations de ces quatre groupes *haredim* prennent une variété de formes. Par exemple, alors qu'il est de l'obligation des juifs pieux de prononcer une prière quotidienne pour l'État où ils demeurent, Rabkin rapporte que la majorité des *haredim* refuse de prier pour l'État d'Israël. Ensuite, la fête de l'indépendance d'Israël est pour eux un jour de deuil et de jeûne où ils prennent le sac et la cendre (selon la

¹²³ « En 1947, lors de l'enquête de l'ONU sur la création d'un État juif, elle [l'Agoudat] accepte de ne pas prendre position contre celui-ci mais ne le soutient pas, en échange d'un *statu quo*, signé par les leaders sionistes [...] qui s'engagent à réserver aux tribunaux rabbiniques la gestion du statut personnel des juifs (mariages et divorces, en particulier), à protéger les institutions autonomes de l'Agoudat (notamment dans le domaine éducatif), à faire en sorte que l'État favorise la pratique des commandements divins » (Akadem, 2009). Ben Gourion avait garanti à l'Agoudat le 19 juin 1947 que « le jour de repos légal dans l'État juif sera le Chabbat », que « dans toute cuisine publique destinée à des Juifs, la nourriture soit cachère », que « tous les organes représentés par la Direction s'engagent à faire tout ce qui est possible pour satisfaire l'exigence profonde des croyants, en vue d'éviter à tout prix le malheur que constituerait la scission du peuple d'Israël en deux groupes » et que « l'autonomie complète des différents secteurs de l'enseignement est garantie. Bien entendu, l'État déterminera le minimum qui devra être obligatoirement enseigné : la langue hébraïque, l'histoire, les sciences, etc. » (Ben Gourion, 1947). En 1950, l'État exonère les *haredim* du service militaire.

¹²⁴ Selon Kamil, « [n]either the Israeli political Left nor Right, which are both Ashkenazi, has succeeded in integrating the Sephardim into Israeli political, social, and economic life. » (Kamil, 2001: 129) Il ajoute que « [t]he dichotomy of religious-Zionist versus religious-a(n)ti-Zionist (*haredi*), which is usually used in Israeli social and political science to explain and analyze Israeli religious parties, is irrelevant in the case of Shas. This dichotomy is a product of Ashkenazi Judaism and helps us to understand only the religious Ashkenazim's view of their own relationship to Zionism and the state of Israel. [...] The labeling of Shas as a *haredi* party shows how analysis of the party is still in its infancy. The fact that most of Shas' leaders are graduates from educational institutions of the *haredi* party of Agudat Jesrael does not justify the classification of Shas, itself, as a *haredi* party. *Haredi* parties do not join any government coalitions in which they would bear collective ministerial responsibility for the rule of secular law, as opposed to the *halacha*, Jewish religious law. Unlike all true *haredi* parties, Shas has fully participated at cabinet level in all Israeli governments since the party's establishment. [...] Whereas the conventional *haredi* parties reject Zionism as the ideology of the state of Israel, Shas aims to redefine a Zionist ideology based on secular elements into an ideology that is based only on the Sephardi interpretation of Judaism, the *Sephardi minhag* » (Kamil, 2001: 135-136).

prescription biblique) pour marquer leur désaccord. Ou encore, depuis l'établissement de l'État d'Israël, ils n'emploient plus l'étoile de David, refusant d'associer le judaïsme au drapeau israélien (Rabkin, 2004: 183).

Des plus congruents – c'est-à-dire refusant toute collaboration de près ou de loin avec les autorités sionistes – et déterminés dans leur engagement, les Satmar et les Neturei Karta se cessent de prier au mur des Lamentations après la conquête de Jérusalem-Est suite à la Guerre de Six Jours, et ce afin de ne pas profiter d'une victoire des « impies ». En outre, contrairement au Shas et à l'Agoudat, ils ne participent pas aux élections israéliennes et refusent tout financement de leurs *yechivot* de la part de l'État (Rabkin, 2004: 137-138). Une large part de leur engagement consiste à dissocier le judaïsme du sionisme en insistant sur l'illégitimité d'un nationalisme à se fonder sur la religion de la Torah. Ce faisant, ils prient et ils agissent publiquement (entrevues, manifestations, publicités, etc.) en vue d'un démantèlement pacifique de l'État d'Israël pour que cesse de couler le sang des innocents¹²⁵ (Rabkin, 2004: 165). À Montréal, en 2009, au moment d'une grande manifestation de réjouissance juive pour souligner leur indépendance, les Neturei Karta étaient présents avec des affiches pour souligner leur refus de reconnaître l'État d'Israël comme le représentant des juifs croyants.

Cela dit, alors que, par leur militance, les Satmar demeurent essentiellement une organisation juive qui s'adresse à d'autres juifs (puisque'ils ne veulent pas non plus être associés à ceux qui font couler le sang des juifs), les Neturei Karta, eux, n'hésitent pas à travailler de manière interreligieuse, coopérant activement avec des associations arabes, musulmanes et chrétiennes. Le rabbin Moshé Hirsch, ministre des Affaires juives de l'Autorité palestinienne sous Yasser Arafat de 1995 à 2004, est d'ailleurs un membre

¹²⁵ Ainsi, un représentant des Neturei Karta déclare dans un discours lors d'un rallye politique à Washington en 2002 : « *cruel treatment of the Palestinian people is against the Creator's imperative that we should deal justly and kindly with all men. The solution to the seemingly never ending war in the Middle East is simply stated. It is the placing of the entire land, including Jerusalem and al-Aksa under Palestinian rule. Too many innocents have died already for this urgent agenda to be delayed any longer. There are many Jews in Jerusalem, throughout the Holy Land and the entire world who sympathize with Palestinian suffering. There are many Jews who desire that the Palestinian people secure their just rights. There are many Jews who work and pray daily that this should happen. To all our Arabic and Islamic brethren around the world, let the message go forth today, that your quarrel is not with the Jewish people, the people of the Torah. We stand with you in your suffering. We feel your pain. We are with you. Let there be no more innocent victims, neither Palestinian nor Jew. Let us pray that the Zionist state will, with God's help, soon become a distant and dismal memory* » (Weiss, 2002).

proéminent des Neturei Karta de Jérusalem (Rabkin, 2004: 246). Cette collaboration ouverte entre ce rabbin et l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) a suscité le déferlement d'une rage et d'une vague d'insultes si énorme que toute recherche sur Internet conduit toujours à ce geste ultime considéré comme une trahison pour beaucoup de militants juifs et sionistes pour la paix.

Cela dit, dans ce réseau de juifs croyants et souvent étiquetés de « juifs orthodoxes ou ultra-orthodoxes » (peut-être une étiquette qui est due à leur code vestimentaire), un groupe comme l'Agoudat Israël, même si ses membres sont plus accommodants face à leur statut de citoyens d'Israël, n'en nie pas moins la légitimité de l'État israélien comme représentant des juifs. En fait, comme l'explique Rabkin, les *agoudistes*, dans leur conception de l'État, reçoivent de l'argent d'Israël comme ils en recevraient de n'importe quel État où les communautés juives sont des citoyens. Ils participent au gouvernement israélien dans un souci simplement civil, ne lui reconnaissant aucun lien avec le judaïsme ou les temps messianiques. Ils se comportent en Israël comme dans tous les autres pays du monde (Rabkin, 2004: 182).

Cela dit, si les *haredim* sont numériquement minoritaires au sein du judaïsme comme de la population israélienne, cela ne les empêche pas de remettre en cause le support que la majorité de la communauté juive mondiale apporte à Israël et d'être vus comme des « radicaux », des « fanatiques » ou des « fondamentalistes » (Jakobovits, 1982: 192)¹²⁶. Or, cela est bien paradoxal si l'on considère qu'ils constituent le seul réseau socio-idéologique en Israël à adhérer à une position pacifiste qui refuse totalement la guerre. Puis que dire de l'Agoudat Israël dont les membres refusent de faire leur service militaire depuis 1948, soutenant qu'Israël sera bien mieux protégé par l'étude de la Torah que par tout attirail militaire. Il semble donc assez paradoxal, une fois de plus, que les auteurs consultés à propos du camp de la paix séculier (Bar-On,

¹²⁶ Le vocabulaire qu'emploie l'ancien Chef rabbin du Commonwealth pour les décrire indique bien comment est reçu cette position : « *Politically, this camp is prodded by the extreme fringe element of the numerically-insignificant Neturei Karta, probably counting no more than a few hundred adherents in Israel and a few isolated diaspora fastnesses. The antics and fanaticism of these anti-Israel zealots, repugnant to so many Jews, may be limited to these groups. So is their implacable hostility to the "Zionist heresy" as the incarnation of evil* » (Jakobovits, 1982: 192).

1996; Grinberg, 2004; Hermann, 2006; Pappé, 2004b), à l'exception de Michel Warschawski (d'ailleurs fils de rabbin), ne les considèrent pas membres de ce camp.

En fait, à ma grande surprise, ce sont eux, les « ultra-orthodoxes », les *haredim*¹²⁷, qui revendiquent la séparation du religieux et de l'État! Pourtant il est fréquent d'enfermer ce courant juif dans une représentation archaïque et passive (accepter la volonté divine) de leur système de croyances. Or, pourquoi ces juifs palestiniens qui tentent de protéger les vies humaines, celles des musulmans, comme celles des chrétiens et des juifs, sont-ils si critiqués? Eux qui dénoncent contre vents et marées le projet sioniste depuis ses origines; eux qui élèvent la voix contre les dangers de la colonisation au nom de Dieu; eux qui depuis plus de 60 ans s'accrochent à leur refus de transformer le judaïsme en une religion « de canons et de baïonnettes », pour reprendre l'expression de Martin Buber (Buber, Bourel, et Heymann, 2004). Pourquoi ces convictions n'en font-ils pas des alliés naturels du camp de la paix séculier? Pourquoi leur clairvoyance, celle de vouloir prévenir la guerre à sa racine en empêchant le projet colonial sioniste d'enflammer la région, n'est-elle pas valorisée (Rabkin, 2004: 143)? La question d'Hanafi, posée en introduction, nécessiterait une plus longue réflexion. Existerait-il un fondamentalisme séculier radical?

En fait, cela pose un enjeu éthique important quant au regard que je porte sur cette communauté. Si, autour de moi, l'on représente les *haredim*, comme une communauté hors de l'histoire des peuples, alors que les juifs séculiers, matérialistes et « éclairés » sont perçus comme ceux qui prennent en main leur destinée et cherchent à établir un État juste, cela justifie grandement la nécessité d'explorer les représentations juives et israéliennes de la paix et du conflit. Autrement dit, il y a ici un grand besoin de recadrer nos conceptions de la réalité. C'est le chemin que Jimmy Carter a choisi de suivre en tentant à la fois de maintenir ses liens avec ses amis juifs, croyants et sionistes, depuis son élection à la présidence américaine en 1977, tout en développant de nouveaux liens avec ses amis musulmans, religieux (Hamas) et séculiers (Fatah), depuis

¹²⁷ De même, il est clair que ce premier survol ne réussit pas à rendre compte de la complexité du réseau *haredi*, notamment de sa composition internationale que je n'ai pas développée ici. Par exemple, des groupes comme Bene Yoel, Breslov, Brisk, Hazon Ish, Kasho, Krasna, Kretcheniff, Malochim, Munkach, Nitra, Pupa, Skullene, Slonim (Weinberg), Toldoth Aharon, Toldoth Avrohom Yitzchok, Tosh ou Wiznitz n'ont pas été explorés.

sa rencontre imprévue avec Arafat en 1990. Ce recadrage, il lui a fallu des années pour l'opérer. D'ailleurs, il se rappelle à propos de sa première visite en Israël, en 1973 :

We [son épouse et lui] left convinced that the Israelis were dominant but just, the Arabs quiescent because their rights were protected, and the political and military situation destined to remain stable until land was swapped for peace. I was excited and optimistic about the apparent commitment of the Israelis to establish a nation that would be a homeland for the Jews, dedicated to the Judeo-Christian principles of peace and justice, and determined to live in harmony with all their neighbors. Although aware of the subservient status of the Palestinians, I was reassured by the assumption that Israel would withdraw from the occupied territories in exchange for peace. I was reminded of the words of Israel's first president, Chaim Weizmann: "I am certain the world will judge the Jewish state by how it will treat the Arabs" (Carter, 2006: 34).

3.3 Conclusion : les tensions entre théologies et idéologies

Cette première exploration de la notion de société civile et de la relation devant exister (ou non) entre cette dernière et l'État pour saisir qui appartient aux camps de la paix s'est avéré riche d'enseignements. Cependant, le choix de limiter cette recherche à la société israélienne ne donne ni la clé de la structure de cette société, ni les critères permettant d'identifier les groupes militant pour la paix et leurs multiples réseaux. D'ailleurs, la diplomatie à plusieurs voies (*multi-track diplomacy*) de Diamond et McDonald met bien en relief que les intervenants de différentes sphères de la société ne peuvent pas être exclus si facilement des camps de la paix soit parce qu'ils ont des liens directs ou indirects avec l'État, soit parce que leurs intérêts ne sont pas les mêmes que ceux qui s'arrogent le titre d'être de la « gauche ». En fait, l'exploration des camps de la paix *achkenazim* et *haredim*, en lien avec les dilemmes du monde intellectuel posés au début de ce chapitre, met en lumière de sérieuses questions : le politique, le religieux et le monde du savoir sont interreliés. Ces enjeux sont donc tous revisités, question de poser certaines balises.

D'abord, le monde du savoir n'est pas neutre. Or, éviter de croire trop facilement ou rapidement à son objectivité, exige de sérieux efforts et une bonne dose d'esprit critique. Lire les auteurs les uns après les autres ne saurait suffire : encore faut-il s'assurer de lire des points de vue vraiment différents, question d'appréhender des réseaux idéologiques ou théologiques variés qui permettent de mieux saisir les contours de la réalité sociale. Par exemple, la mise en scène d'intellectuels se définissant comme séculiers, gauchistes et pacifiques, tout en étiquetant l'autre – le religieux – d'être

« ultra-orthodoxe » et désintéressé par la paix puisqu'il s'oppose au credo sioniste, m'a permis de prendre conscience que j'avais réellement adhéré à l'idée que les *haredim* étaient totalement coupés de la réalité contemporaine. Explorer leur diversité me causa un véritable choc. J'ai dû revisiter mes préjugés, mes suppositions de base, et amorcer un processus de décentration afin d'entrer dans l'univers de représentations de la paix et du conflit qui bousculaient deux tabous de ma formation : les idéologies (qui sont rarement nommées) et l'ultra-orthodoxie (qui apparaît comme un dogmatisme empêchant tout pluralisme des systèmes de croyances).

Pour sortir de ce biais, j'ai fait appel au sociologue et théologien Fernand Dumont à propos de l'idéologie :

Dans l'acceptation générale du terme, on parle d' "idéologie" quand on ne considère pas seulement la valeur intrinsèque d'une pensée, ses visées transcendantes, mais surtout sa relation avec la situation sociale du groupe qui élabore ou véhicule cette pensée. La pensée est alors à la fois un élément de la situation et un schéma dynamique de l'action... [...] l'idéologie sera une représentation d'un ensemble social selon une perspective d'action dans et sur la société (Dumont, 1960: 168).

À mon avis, cette définition illustre bien que l'idéologie implique aussi un système de valeurs et un système de croyances, bref, un idéal qui définit l'action. Comme cela a été évoqué, la théologie, comme idéal, constitue elle aussi un guide fondamental à la *praxis*. Par conséquent, tirer des conclusions sur qui travaille pour la paix en opposant les idéologies séculières et les théologies ne me semble plus une solution souhaitable.

Au contraire, il me semble que je dois davantage explorer les notions de *theos* et de *kratos*, deux éléments fondamentaux de toute forme de gouvernement théocratique puisqu'il existe des universitaires sionistes qui affirment que leur État, Israël, peut être considéré comme une théocratie. Par exemple, pour la politologue Ella Belfer[†], le *theos*, renvoie au système de croyances¹²⁸ en entier, à ses valeurs absolues qui ont un caractère

¹²⁸ À propos des systèmes de croyances, Gilbert Rist affirme : « Opposer la croyance au savoir, de manière positiviste, n'a guère de sens. Trop souvent, en effet, on croit savoir, sans savoir que l'on croit. D'une certaine manière, c'est la croyance (et le cadre qu'elle fixe) qui autorise le savoir. Peut-être en a-t-il toujours été ainsi. Il a fallu se défaire de la croyance selon laquelle la Terre était plate pour oser en faire le tour et renoncer à croire en Aristote pour imaginer qu'elle puisse tourner; il a de même fallu cesser de croire au droit divin du Prince pour bâtir des républiques. Les "contraintes" qui "pèsent" sur les sociétés ne sont donc ni économiques, ni politiques, ni techniques : elles ressortissent d'abord à l'ordre des

liant (*binding*). Il s'agit d'un « *supreme system of absolute values* » (Belfer, 1986: 2). De son côté, le *kratos* comprend tout ce qui est lié au phénomène politique, non seulement le gouvernement, mais aussi l'entité politique et la souveraineté territoriale, et non seulement les politiques, mais aussi le système politique. En bref, il s'agit de l'« *independent entity of the political system* » (Belfer, 1986: 2). Donc, si j'ai bien compris, c'est la rencontre de ces deux notions qui rend une théocratie plus ou moins démocratique. La rencontre peut être positive (parvenir à une harmonie dialectique entre les deux dimensions) ou négative (parvenir à un mode de vie et à une idéologie politique unidimensionnelle).

Concrètement, que l'on observe la conception politique du socialisme hébreu d'un David Ben Gourion ou la conception universaliste dialogique d'un Martin Buber, tous valorisent (quoique variablement) l'importance du politique pour atteindre les buts sacrés du croyant juif. Pour le dire dans les mots de Belfer à propos du sionisme : « *While the traditional belief in Torah and the religious commandments had disappeared (except for the exception of religious Zionism), the belief in the unique-sacred Jewish mission remained* » (Belfer, 1986: 15-16). Par conséquent, leur conception du politique s'inscrit davantage dans un système théocratique plus ou moins à l'affût des influences séculières, que dans un État séculier allergique aux idéaux religieux.

En somme, cette information déstabilise grandement la présentation qui m'a été faite du gouvernement israélien. L'interprétation savante de Belfer ouvre aussi sur le rapport entre le politique et le métaphysique inévitable dans tout système, qu'il soit vécu dans la rigidité (l'exclusion d'une dimension au détriment de l'autre) ou dans l'ouverture. Et encore, être ouvert au métaphysique ne signifie pas nécessairement être ouvert aux autres. Ni le religieux ni le séculier n'épargnent des dangers du fondamentalisme.

croyances. Or l'histoire montre que celles-ci peuvent changer. Ce qui constitue aussi une raison d'espérer » (Rist, 2003: 151).

Conclusion

Every major system of faith and belief – religious and secular alike – has in some way or another promised peace as an outcome of the implementation of its precepts. [...] Though conceptions of the actual and estimations of the possible differ, notions of peace, human dignity, and social harmony appear as points of reference and sources of edification for traditions as varied as Christianity, Confucianism, Hinduism, dialectical materialism, modern liberalism, and Islam.

Abdul Aziz Said, Nathan C. Funk
et Ayse Kadayifci (2001: 1).

Modestement, ce mémoire a tenté une première exploration de l'émergence de la nation israélienne et de certaines forces pacifistes en son sein. Ce survol sociohistorique a permis de problématiser un certain nombre d'enjeux fondamentaux qui traversent la société israélienne : la tension entre les *haredim* et les *maskilim*, la rivalité entre les différentes idéologies et les différents projets sionistes, la tension entre les colombes à la Sharett et les faucons à la Ben Gourion, la militarisation, la hiérarchisation des groupes culturels dans un contexte ethnocratique, le coût social d'un engagement résolu pour la paix (vs un engagement pour pacifier sa conscience), ou encore, les dangers du fondamentalisme qu'il soit séculier ou religieux. Au fond, une question me semble résumer plusieurs de ces problèmes : comment parvenir à un dialogue inter-civilisationnel, un dialogue entre différentes *weltanschauungen*, tant à l'intérieur d'Israël qu'entre les nations israélienne et palestinienne ? Il vaut la peine de s'y arrêter un instant.

Les défis du dialogue intercivilisationnel

Hanafi considère qu'il existe deux façons d'aborder la question civilisationnelle : le dialogue ou l'affrontement (*clash*). Considérant que chaque culture peut contenir des attitudes positives ou négatives face à la culture ou à la civilisation de l'autre, Hanafi pose d'entrée de jeu que « *[c]ultures are not isolated islands given the relations between peoples through trade or missions, interchange of benefits, expansion of ideas and ethical systems* » (Hanafi, 2007: 13). Ainsi, dans un processus de dialogue, il est possible d'apprendre les uns des autres dans l'égalité et l'interchangeabilité. Par contre, le modèle de l'affrontement des civilisations repose sur une toute autre attitude :

l'exclusivité et l'expulsion, des attitudes où une culture¹²⁹ se définit comme suprême et considère les autres comme inférieures; l'une est le centre, et les autres sont la périphérie; l'une produit, les autres consomment. Il s'agit d'une relation à sens unique où trop souvent le dominant tente de déraciner la culture de l'autre pour lui imposer la sienne (Hanafi, 2007: 13-14).

Quant au modèle de dialogue des civilisations que propose Hanafi, il repose sur une toute autre logique : celle de l'unité dans la diversité avec pour prémisse que toutes les cultures sont des créations et des dons de Dieu à connaître¹³⁰. Ainsi, entre chaque être humain, il y a une part de similitude et de différence, une unité de l'âme et de la raison qui n'empêche pas une diversité de personnalités basée sur le libre choix. De même, il y a une diversité de peuples, de communautés, de traditions, de langues et de localisations dans le temps et l'espace, sans pour autant exclure les similarités potentielles. Le droit à une opinion différente est donc le résultat de cette diversité et même s'il est impossible, selon Hanafi, d'unifier les esprits, les cœurs et les opinions de tous les êtres humains, la diversité ne doit pas être pour autant une source de discorde, mais l'occasion d'explorer une même essence sous différents attributs (Hanafi, 2007: 15).

Suivant cette conceptualisation, il y a tout lieu de se demander si les dirigeants sionistes (Begin, Ben Gourion, Herzl, Jabotinsky, Sharett, Weizmann, etc.) ont cherché à provoquer une rencontre entre eux et les habitants arabes de la Palestine ou bien un affrontement. Une fois de plus, la comparaison de l'attitude de Ben Gourion et de celle Sharett est très instructive.

« Ben-Gurion was convinced that the Arab states, which attacked Israel on the morrow of its establishment with the clear aim of annihilating it, were planning a "second round" to compensate for their humiliating defeat in 1949. In order to prevent this military revenge, Israel must prove to the Arabs its preponderant military strength time and again. Any sign of Israeli weakness would immediately entice Arab aggression. In view of this consideration, Ben-Gurion was given to a policy of constant "retaliation." »

¹²⁹ Hanafi précise que « *Supremacy may be based on race, color, ethnicity, arrogance, endogenous factors, or on military, economic, information power, exogenous factors. The first category of factors is innate, namely structural, while the second is acquired and accidental. The first is built-in, a substance [au sens aristotélicien, ousia], the second is built-out, a power-shift in history* » (Hanafi, 2007: 14).

¹³⁰ Hanafi ajoute, sur une note plus théologique : « *In the model of dialogue the cultural attitude was to know the other irrespective of its kinds: polytheistic, deistic or monotheistic, just because cultures are human cultures, the work of human beings, and a human being is the image of God on earth* » (Hanafi, 2007: 14).

[...] Sharett's political philosophy clashed head-on with the above. [...] he reasoned that since Israel was forever destined to be a small, non-Arab island in the vast Arab ocean, and since ultimately it must reach peace with its neighbors, for it could not live by the sword forever, Israel should, from the outset, pursue a de-escalatory policy calculated to blunt the sting of their 1948-1949 trauma. The Arabs must be given time to heal their wounds and come to terms with the new Middle East reality created by the cataclysmic emergence of Israel. Each military blow Israel inflicted on any of the Arab states could not but revive that old trauma, could not but regenerate the Arabs' feelings of humiliation, hatred, and revenge, and thus postpone ever further, if not indefinitely, the moment of their readiness to make peace » (Sharett, 2004: 5-6).

Les représentations des Arabes que se font Ben Gourion et Sharett illustrent deux analyses très différentes de leurs intentions et des coûts possibles d'une option agressive par rapport à une option qui prend en considération les pertes de l'autre. Par exemple, si l'approche de Sharett avait été retenue dans les années 1950 plutôt que celle de Ben Gourion et Moshe Dayan, peut-être que la guerre du Sinaï de 1956 aurait pu être évitée et des solutions pour pacifier la région et favoriser le développement des deux parties auraient-elles pu être trouvées. Il est clair que la conception de Ben Gourion justifiant une stratégie militaire implacable n'a pas conduit à la paix.

Par contre, cette stratégie d'agression a nettement atteint son objectif ultime : le développement du Grand Israël. Quand on regarde les cartes du territoire palestinien aujourd'hui (voir la Figure 1, page 8), pas de doute que le coût élevé de la guerre peut finir par être « rentable » si tous les Arabes sont morts ou déplacés vers d'autres régions ou s'ils se retrouvent sans aucune institution pour assurer leur spécificité culturelle. Si ce processus continue, un jour, l'État juif n'aura plus à payer le lourd tribut de la guerre. D'où la question : quel prix Sharrett était-il prêt à payer ? Était-il réellement prêt à partager *Eretz Israël* avec les Arabes ou souhaitait-il seulement leur donner un répit ?

Cet extrait montre bien à quel point il est difficile de balancer les logiques des uns et des autres. Plus encore, il ouvre sur une problématique fondamentale pour les militants pacifistes eux-mêmes, qu'ils soient séculiers ou religieux : quel coût social (par exemple, la perte d'emploi, la marginalisation, l'emprisonnement, voire l'exil) sont-ils prêts à défrayer au nom de leurs convictions ? Et encore, comme le sous-tend le modèle du dialogue des civilisations d'Hanafi, vouloir la paix ne saurait suffire : encore faut-il s'entendre, avec les autres parties, sur ce qu'implique cette paix. Cela revient à poser la question : que visent réellement les camps de la paix israéliens ? À entrer en dialogue

avec les Palestiniens et à négocier un chemin intercivilisationnel commun vers la paix ? Ou bien à imposer une certaine conception de la paix qui ne remet pas foncièrement en cause le credo sioniste, comme le soulèvent les critiques de Grinberg (2004), Shenhav (1996) et Waschawski (2003) ? Je n'ai pas de réponses à ces questions. Par contre, il me semble que Abdul Aziz Said[†] et Nathan C. Funk[†] proposent un principe éclairant :

One of the greatest barriers to open dialogue between major cultural traditions is the assumption that a universally valid (and presumably secular) framework of knowledge for peace and the resolution of conflicts already exists. This notion is untenable for two reasons. First, it breeds complacency, lack of vision and reliance on dominant paradigms which presuppose that peace and human development 'take care of themselves' so long as self-interested actors pursue such mundane, minimalist goals as economic growth and physical security. Second, it is exclusive, and implies that approaches based on non-Western sources, or even religious precepts, for that matter, are dangerous or somehow invalid (Said et Funk, 2002: 37).

Plus concrètement, la capacité qu'a l'ancien président Jimmy Carter de se remettre en question me semble un bon exemple d'un homme qui ose le dialogue des civilisations et qui accepte de payer le prix qui y est rattaché. Je rappelle que l'alliance institutionnalisée entre le christianisme et le judaïsme en Occident (particulièrement suite à la Seconde Guerre mondiale) a joué un rôle fondamental, pendant de nombreuses années, pour l'empêcher d'entrevoir les musulmans comme des croyants qui peuvent partager les mêmes principes que lui. Carter explique d'ailleurs dans son livre, *Palestine : Peace not Apartheid* (Carter, 2006: 113-127, 189-203), qu'il lui a fallu plus de 30 ans pour franchir le mur civilisationnel entre le monde occidental judéo-chrétien et le monde arabo-islamique. Ce n'est qu'après sa présidence (1977-1981), qu'il a réellement entrepris le dialogue intercivilisationnel. Son processus de décentration fut lent et progressif. Alors qu'il était depuis très longtemps sensible au drame juif que constitue la *Choa*, ce n'est que face au mur de béton armé construit pour séparer les Israéliens des Palestiniens qu'il a pris conscience, en 2005, de la tragédie palestinienne et de son propre « mur civilisationnel » qui l'empêchait de saisir cette réalité étrangère dans tout son drame.

Depuis qu'il a compris¹³¹ que les comportements des gouvernements de Jérusalem, de Washington et de plusieurs membres importants de la communauté internationale transgressent les principes qui ont toujours guidé sa vie, ceux d'une personne profondément croyante et dont la foi lui impose des obligations morales, il ne peut plus se taire. Conséquemment, il ne peut ni nier que le Hamas ait été démocratiquement élu en 2006, ni interdire aux musulmans le droit à des États où la foi de la population soit au cœur de leur gouvernance. D'ailleurs, son commentaire du 16 juin 2009 est totalement à l'opposé de la perception du conflit qu'il avait lors de sa présidence alors qu'il se laissait guider par ses amis juifs pour interpréter les événements (Carter 2006: 110). Bref, son parcours est une grande leçon : il faut savoir écouter les deux côtés avec autant d'empathie pour imaginer des solutions qui peuvent pacifier la situation, mais il faut aussi savoir nommer l'inadmissible.

Au fond, l'esprit de la démarche du président Carter doit aussi être celui qui anime tout chercheur qui désire, par son travail, contribuer à la construction de la paix et au dialogue intercivilisationnel. En effet, comme l'illustre le chapitre 1 à propos de mon propre parcours, si le chercheur ne se donne pas la peine de se décentrer de sa propre localisation sociale, religieuse, culturelle et civilisationnelle, s'il ne parvient pas à se mettre dans la peau de « l'autre », que peut-il communiquer de ses préoccupations et de ses idéaux? À cet égard, il est de son devoir, il me semble, de porter attention à ce qui est semblable et ce qui est différent entre les parties. De plus, pour comprendre l'idéal de chacun et communiquer les bases sur lesquelles une rencontre est possible, il a à réaliser un sérieux effort de traduction – notamment via le recours à la pensée analogique¹³² – en

¹³¹ Lors de sa dernière visite à Gaza le 16 juin 2009, visite au cours de laquelle il a rencontré Ismaël Haniyye (le premier ministre élu lors des élections palestiniennes de janvier 2006), Jimmy Carter déclarait, selon l'Agence de nouvelles palestiniennes Ma'an News : « *Tragically, the international community too often ignores the cries for help and the citizens of Palestine are treated more like animals than like human beings [...] The starving of 1.5 million human beings of the necessities of life – never before in history has a large community like this been savaged by bombs and missiles and then denied the means to repair itself [...] The responsibility for this terrible human right crime lies in Jerusalem, Cairo, Washington, and throughout the international community. This abuse must cease; the walls must be brought down, and the basic right of freedom must come to you. [...] I have to hold back tears when I see the deliberate destruction that has been wracked against your people, deliberately destroyed by bombs from F16s made in my country. [...] I feel partially responsible for this as must all Americans and Israelis* » (Ma'an News, 2009).

¹³² J'ai appris à développer cette technique depuis mon retour de Jérusalem et le début de mes recherches (en octobre 2007) afin de communiquer le résultat de mes expériences à mes parents qui sont producteurs

prenant garde aux doubles standards. Cela exige nécessairement une forte autocritique, la capacité de reconnaître la poutre dans son œil avant de pointer la paille dans celui de l'autre (voir *Évangile selon Luc* 6, 41). Enfin, cela implique aussi au niveau conception de réhabiliter la notion de civilisation¹³³ et de développer, comme le précise Ahmad Sadri[†] (1998: 83-84), des unités d'analyse plus larges que la nation, le système de croyances et un langage. Ces unités d'analyse doivent, au contraire, permettre d'aborder et, jusqu'à un certain point, de transcender les différences culturelles.

Limites et recherche à poursuivre

Inévitablement, un recadrage de la société israélienne en termes de dialogue ou d'affrontement entre les civilisations risque de remettre en cause les suppositions de base de plusieurs. D'ailleurs, nul doute qu'un survol rapide de ce mémoire donnera à certains lecteurs l'impression que je suis anti-sioniste ou encore que je prends un vilain plaisir à critiquer la société et l'État israéliens. À ce propos, je me permets de rappeler que je suis un jeune chercheur qui souhaite comprendre ce qui peut alimenter la paix ou le conflit entre et à l'intérieur des sociétés. À cet égard, je présuppose que tout système comporte une part de tensions internes et que l'exploration de ces tensions est une manière féconde pour comprendre la société, sa structure et ses relations. Plus encore, si la paix est un idéal à atteindre (Hanafi, 1987: 33), il importe de poser un regard foncièrement réaliste sur la situation – ce que j'ai choisi de faire, dans un premier temps, avec Israël – pour mieux comprendre le chemin à parcourir.

laitiers et agricoles. Ce fut toute une découverte : non seulement on pouvait se comprendre tout en opérant dans deux mondes très différents, mais en plus je découvrais leur intelligence, leur amour et leur sagesse alors que j'avais toujours pensé qu'entre « le monde des livres » et le « monde de la terre », il n'y avait rien en commun. Si cela fonctionne entre milieux sociaux différents, alors j'imagine que cela peut aussi favoriser le rapprochement entre personnes de cultures différentes.

¹³³ Sadri définit la notion de civilisation comme « *the accumulation of organized and institutionalized rational responses of city-dwelling human societies to the challenges of their internal order (e.g. political legitimacy, social administration, economy system, religious cosmology, legal maxims, and libido economy), environment (e.g., technologies of food production and architecture) and external enemies (technologies and organization of war and international relations). The practical and instrumental side of these rational responses comprise the 'material culture' (e.g., art, architecture, and technology) of a civilization while their substantive and normative aspects amount to its 'nonmaterial culture', which imparts meaning to the natural and social world and informs the patterns of social, political, and economic behavior. Thus, civilizations contain the sedimentation of two layers of collective rationality: a normative and substantive 'core' and a practical and instrumental 'crust'* » (Sadri, 1998: 83-84).

Évidemment, sincèrement chercher à comprendre une histoire et une actualité conflictuelle exige nécessairement de remettre en cause certaines représentations collectives. À cet égard, la distinction qu'opère Yosef Hayim Yerushalmi[†] entre l'histoire et la mémoire collective peut être bénéfique.

Memory and modern historiography stand, by their very nature, in radically different relations to the past. The latter represent, not an attempt at a restoration of memory, but a truly new kind of recollection. [...] With unprecedented energy it continually recreates an ever more detailed past whose shapes and textures memory does not recognize. The historian does not simply come in to replenish the gaps of memory. He constantly challenges even those memories that have survived intact. Moreover, in common with historians in all field of inquiry, he seeks ultimately to recover a total past – in this case the entire Jewish past – even if he is directly concerned with only a segment. [...] all these features cut against the grain of collective memory which, as we have remarked, is drastically selective. Certain memories live on; the rest are winnowed out, repressed, or simply discarded by a process of natural selection which the historian, uninvited, disturbs and reverse (Yerushalmi, 1989: 94-95).

C'est notamment ce désir d'ouvrir le plus possible sur ce que tant de journalistes, de politiciens et de chercheurs tiennent sous silence, de comprendre une toute petite part des souvenirs « discartées » de la mémoire israélienne, pour reprendre l'expression de Yerushalmi, qui a guidé ma recherche. D'ailleurs, comment la paix peut-elle être possible sans que les erreurs du passé soient admises, comprises et corrigées? Un jour ou l'autre, je l'espère, il faudra bien que les réfugiés palestiniens de 1948, dont plusieurs ont toujours la clé de leur maison qu'ils ont fuie dans la terreur, et les *olim* qui s'y sont établi grâce à la Loi du retour (1950), puissent s'asseoir ensemble et jeter un regard commun sur l'histoire. À leurs façons, et avec des degrés variables de succès, il me semble que c'est que tentent de faire les camps de la paix *achkenazim* et *haredim*.

Cela dit, avant de penser connaître ce qu'il convient de faire pour transformer et dépoliariser les situations d'extrême violence et guérir les traumatismes, j'ai beaucoup de chemin à parcourir. Après tout, le présent mémoire ne se veut qu'un début, assez troué, de la fresque de points de vue israélo-palestiniens que j'espère construire en vue d'intervenir un jour en résolution de conflits. Par exemple, le chapitre 2 ne traite que très peu de la pensée et l'action des sionistes révisionnistes (droite), des sionistes généraux (centre), des religieux nationalistes (mouvement *mizrahi*) et de la gauche marxiste-léniniste). Ou encore, le chapitre 3 ne touche à peu près pas à l'action pour la paix des juifs d'origines arabes (*mizrahim*), éthiopiennes ou soviétiques, ou même des

Palestiniens citoyens d'Israël qui forment tout près de 20% de la population de l'État hébreu. Tout reste donc à faire pour cumuler les données empiriques qui permettront de lier les représentations et les idéologies israéliennes avec celles des Palestiniens afin de comprendre comment les mouvements de chacun des adversaires ont pu influencer le déroulement de l'histoire. Ce n'est qu'après avoir atteint une variété de localisations sociales qu'une explication rendant réellement compte de la réalité pourra être envisagée, une explication qui ait un statut scientifique¹³⁴.

Pour y arriver, il me faudra sonder en profondeur le discours des acteurs pour en saisir le schéma organisateur, la logique profonde qui structure le rapport au monde. En ce sens, la prochaine étape de mes recherches consiste à creuser le micro-social sans perdre de vue le macro (Desjeux, 2004). Pour sûr, les choix d'observatoires sociaux ne manquent pas. Par exemple, comment un diplomate israélien comme Abba Eban (1915-2002), une première ministre comme Golda Meir (1898-1978), un mécène comme Samuel Bronfman (1889-1971), un citoyen influent comme Albert Einstein (1879-1955), un activiste comme Uri Avnery (1923-), un religieux pacifiste comme Amram Blau (1894-1974), un écrivain comme Elie Wisel (1928-) ou un universitaire comme Martin Buber (1878-1965) se représentent-ils la paix et le conflit israélo-palestiniens? Pour l'heure, l'exercice a été tenté avec le discours contemporain de Shimon Peres à propos de sa jeunesse (1923-1948), bien que les résultats ne soient pas reproduits ici.

En somme, suite à ce mémoire, je ne crois pas qu'une réelle compréhension du conflit israélo-palestinien ne soit atteignable sans des années de pratique ou des années d'études! Personnellement, deux doctorats (l'un sur la société israélienne, l'autre sur la société palestinienne) m'apparaissent comme un minimum. En effet, pour acquérir les connaissances élémentaires, impossible de faire l'économie de l'apprentissage de l'arabe et de l'hébreu, de l'étude des réalités actuelles et passées, de l'écoute et du positionnement des différents points de vue les uns par rapport aux autres, ou encore d'une réflexion approfondie sur les dimensions que soulèvent différentes théorisations

¹³⁴ À ce propos, il me faudra au doctorat ajouter une dimension théorique à mes recherches. Pour ce faire, j'aurai à apprendre à distinguer ce qui relève du domaine de l'interprétation de celui de la théorie. Actuellement, il me semble que l'interprétation savante est une explication qui n'a pas été suffisamment éprouvée, ou éprouvée de manière ethnocentrique, tandis que la théorie ouvre sur des lois (ou des principes) qui régissent tous les êtres humains de la même façon.

des notions de paix, de conflit et de dialogue intercivilisationnel. Finalement, il me faudra encore plusieurs années d'expérience sur le terrain simplement pour m'assurer que mes écrits respectent la dignité des acteurs étudiés.

Pour me guider dans ce parcours de recherche et de formation, je pose l'hypothèse que les groupes qui parlent de paix sans connaître la réalité de l'adversaire, ou sans même être intéressés par sa vision du monde, n'y contribuent pas réellement. Pour parvenir à la réconciliation, et ultimement à une paix durable, il me semble qu'il faille que les dirigeants des deux nations soient extrêmement forts afin d'influencer et de mobiliser les neuf secteurs de la société mentionnés par Diamond et McDonald (1996: 4-5) vers un projet commun relativement consensuel : (1) les gouvernements, (2) les professionnels de la résolution de conflits, (3) les entreprises, (4) les citoyens privés (personnes influentes), (5) les chercheurs, formateurs et éducateurs, (6) les activistes, (7) les religieux, (8) les philanthropes et (9) les médias (ou l'opinion publique). De plus, pour atteindre une zone d'influence suffisamment forte et capable de surmonter les barrières civilisationnelles, religieuses, culturelles et idéologiques, ces meneurs doivent aussi apprendre à bien connaître les forces et faiblesses de chacun des parties en conflit afin de concevoir un projet commun et de tenir un discours qui permette à chacun des groupes de se sentir interpellés par leur idéal.

Autrement dit, il faut que les dirigeants apprennent le respect de l'ennemi ou de l'adversaire et qu'ils aient travaillé suffisamment longtemps pour bien comprendre la réalité actuelle et passée, la diversité des points de vue de leur propre nation et celle de l'autre nation, et ce pour arriver à entrevoir des possibilités réelles de rapprochement. Cela ne peut pas se faire sans une bonne dose de courage et d'humilité, le courage de nager à contre-courant et de faire face aux dissidents de son propre groupe, l'humilité de reconnaître que le chemin n'est pas tracé d'avance et que l'autre partie, pour parvenir à la paix, est essentiel. Comme le souligne Hanafi :

Asking for peace is not tending a lower hand to an upper hand, but tending an upper hand to raise the lower hand in order to have two equal partners. Peace requires modesty and humility, not arrogance and false-pride. Power with arrogance causes war. Power with humility generates peace (Hanafi, 1987: 438).

Sources des figures

Figure 1 : Les frontières d'Israël de 1947 à 2007

Philippe Rekacewicz. (1998, avril), « Le partage de la Palestine de 1947 à 1949 », *Le Monde diplomatique*, consulté le 31/04/2008, <<http://www.monde-diplomatique.fr/cartes/procheorient1949>>.

The MidEast Web Group. (2009). « Map of Armistice Lines of Israel and Neighboring Countries 1949 », consulté le 31/04/2008, <<http://www.mideastweb.org/1949armistice.htm>>.

Wikipédia. (2008). « Districts israéliens », consulté le 31/04/2008, <http://fr.wikipedia.org/wiki/District_israélien>.

Figure 2 : Propriétaires des terres par district

The United Nations Information System on the Question of Palestine (1950, août). « Map no. 94(b), Palestine : Land ownership by sub-district (1945) », consulté le 31/04/2009, <<http://domino.un.org/maps/m0094.jpg>>.

Figure 3 : La diplomatie à plusieurs voies selon Diamond et McDonald

John W. McDonald. (septembre 2003). « Multi-Track Diplomacy », *Beyond Intractability.org*, consulté le 31/08/2009, <http://www.beyondintractability.org/essay/multi-track_diplomacy/>.

Figure 4 : Les ethno-classes de la société israélienne (Yiftachel, 2006 : 127)

Oren Yiftachel. (2006). *Ethnocracy : Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, p. 127.

Figure 5 : Le royaume de l'Israël ancien (Xe siècle av. J.-C.)

Cengage Learning. (2009). « The Kingdom of Ancient Israel (tenth century B.C.E.) », carte consulté le 31/08/2009, <http://www.wadsworth.com/religion_d/special_features/popups/maps/schmidt_patterns/content/map_40.html>.

Figure 6 : L'Empire ottoman en 1914

Atlas-historique.net. (2009). « Le Moyen-Orient en 1914 », consulté le 31/04/2008, <<http://www.atlas-historique.net/1815-1914/cartes/EmpireOttoman1914.html>>.

Figure 7 : Le mochav Nahalal en 1936 (gauche) et en 1945 (droite)

Jewish Agency for Israel. (2009) «Nahalal », consulté le 31/08/2009, <<http://www.jafi.org.il/education/100/places/nahalal.html>>.

Figure 8 : Groupes militaires, paramilitaires et ceux de la jeunesse du Yichouv

Meir Pa'il. (1999, 19 octobre). « De l'Hashomer aux Forces de défense d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs (Centenary of Zionism 1897-1997)*, consulté le 07/06/2009, <http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/10/De%20l-Hashomer%20aux%20Forces%20de%20defense%20d-Israel>.

Eliane Ketterer. (2008, 25 août). « Histoire :Ha-Shomer ha-Tzaïr (“La jeune garde”) », *Un écho d’Israël*, consulté le 31/09/2009, <<http://un-echo-israel.net/Histoire-Ha-Shomer-ha-Tzair-La>>

The Museum of Family History. (2008). « Zionism in Europe, The Betarim in Poland », consulté le 31/09/2009, <<http://www.museumoffamilyhistory.com/zionism-betar-poland.htm>>.

Figure 9 : Le plan Peel (1937) et les Territoires palestiniens occupés (2007)

Wikipédia. (2009). « Plans de partage de la Palestine », consulté le 31/08/2009 <http://fr.wikipedia.org/wiki/Plans_de_partage_de_la_Palestine>.

United Nations – Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. (2007, juillet). « The Humanitarian Impact on Palestinians of Israeli Settlements and Other Infrastructure in the West Bank », p. 125, consulté le 20/04/2009, <http://www.ochaopt.org/documents/TheHumanitarian_ImpactOfIsraeliInfrastructureTheWestBank_full.pdf>.

Bibliographie

- ABU-SAAD, ISMAEL. (2008). « Spatial Transformation and Indigenous Resistance. The Urbanization of the Palestinian Bedouin in Southern Israel ». *American Behavioral Scientist* 51 (12), pp. 1713-1754.
- AICE. (2009a). « About the American-Israeli Cooperative Enterprise », *Jewish Virtual Library*, consulté le 08/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/about/index.shtml>>.
- AICE. (2009b). « Aliyah During World War II and its Aftermath », *Jewish Virtual Library*, consulté le 31/07/2009, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Immigration/Aliyah_during_war.html>.
- AICE. (2009c). « Lohamei Herut Yisrael (Lehi) », *Jewish Virtual Library*, consulté le 08/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/lehi.html>>.
- AICE. (2009d). « The Haganah », *Jewish Virtual Library*, consulté le 07/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/haganah.html>>.
- AICE. (2009e). « The Palmach », *Jewish Virtual Library*, consulté le 08/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Palmach.html>>.
- AICE. (2009f). « The Uganda Proposal », *Jewish Virtual Library*, consulté le 07/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/Uganda.html>>.
- AJI. (1992). « Nahalal », *Department for Jewish Zionist Education*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.jafi.org.il/education/100/places/nahalal.html>>.
- AJI. (2006). « Immigration to Israel Since 1948 », consulté le 20/01/2006, <<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Home/About/Press+Room/Aliyah+Statistics/jun17.htm>>.
- AJI. (2009a). « Arlosoroff, Chaim (1899-1933) », consulté le 26/06/2009, <<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/French/Jewish+Education/Israel+et+Sionisme/Portraits/Chaim+Arlosoroff.htm>>.
- AJI. (2009b). « Introduction : Coloniser la terre, exposé historique général. », consulté le 27/06/2009, <<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/French/Jewish+Education/Israel+et+Sionisme/Implantation>>.
- AJI. (2009c). « Petah Tikvah », consulté le 06/07/2009, <<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Jewish+Education/Compelling+Content/Eye+on+Israel/Places+in+Israel/Petah+Tikvah.htm>>.
- AKADEM. (2009). « Le bras politique du judaïsme orthodoxe. L'Agoudat Israël », consulté le 05/07/2009, <http://www.akadem.org/photos/contextuels/989_agoudat_israel_Doc2.pdf>.
- AL-QUDSI, TAREQ (2007). « The Samaritans of Palestine ». *This Week in Palestine* 112, pp. 38-39.
- AMERICAN ACADEMY OF ACHIEVMENT. (2003, 2 mai). « Shimon Peres Interview », consulté le 28/07/2009, <<http://www.achievement.org/autodoc/page/per0int-1>>.
- ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY ON JEWISH PROBLEMS IN PALESTINE AND EUROPE, et GENERAL ASSEMBLY OF THE UNITED NATIONS SPECIAL COMMITTEE ON PALESTINE. (1991). *A Survey of Palestine*. Washington: Institute for Palestine Studies.
- AVINERI, SHLOMO. (1981). *The Making of Modern Zionism : the Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books.
- AVNERY, URI. (1970). *Israel without Zionists: a Plea for Peace in the Middle East*. New York; Toronto: Macmillan; Collier-Macmillan.

- AVNER, URI. (2006, 3 juin). « Meeting Hamas », *Gush Shalom*, consulté le 18/06/2009, <<http://zope.gush-shalom.org/home/en/channels/avner/1149374737>>.
- AYYAD, ABDELAZIZ A. (1999). *Arab Nationalism and the Palestinians, 1850-1939*. Jérusalem: PASSIA Publication.
- B'TSELEM. (2009). « Statistics – Fatalities », consulté le 19/06/2009, <<http://www.btselem.org/english/statistics/Casualties.asp>>.
- BAR-ON, MORDECHAI. (1996). *In Pursuit of Peace : A History of the Israeli Peace Movement*. Washington (DC): United States Institute of Peace Press.
- BAZIAN, HATEM AHMAD. (2006). *Jerusalem in Islamic Consciousness : A Textual Survey of Muslim Claims and Rights to the Sacred City*. Berkeley: H. Bazian.
- BELFER, ELLA. (1986). *The Jewish People and The Kingdom of Heaven : A Study of Jewish Theocracy*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, Dept. of Political Studies; Center for Jewish Community Studies.
- BEN GOURION, DAVID. (1947, 19 juin). « Lettre de David Ben-Gourion au parti orthodoxe Agoudat Israël », *Akadem*, consulté le 05/07/2009, <http://www.akadem.org/photos/contextuels/102_Lettre_Ben_Gourion.pdf>.
- BEN-ZE'EV, EFRAT. (2006). « La commémoration de 1948 : vétérans de Palmakh en tant que témoins ». *Le Croquant* (49-50), pp. 37-45.
- BENBASSA, ESTHER. (2005, octobre). « Edgar Morin, juste d'Israël ? », *Le Monde diplomatique*, consulté le 21/06/2009, <<http://www.monde-diplomatique.fr/2005/10/BENBASSA/12818>>.
- BERTHOMIÈRE, WILLIAM. (2000). *Israël et l'immigration : les Juifs d'ex-URSS, acteurs des enjeux territoriaux et identitaires*, Université de Poitiers.
- BLAU, RUTH. (1978). *Les Gardiens de la cité : histoire d'une guerre sainte*. Paris: Flammarion.
- BRAUDE, BENJAMIN, et BERNARD LEWIS (dir.). (1982). *Christians and Jews in the Ottoman Empire : the Functioning of a Plural Society*. New York: Holmes & Meier Publishers.
- BRENNER, LENNI. (1983). *Zionism in the Age of the Dictators*. consulté le 26/06/2009, <<http://www.marxists.de/middleeast/brenner/index.htm>>.
- BRENNER, LENNI (dir.). (2002). *51 Documents: Zionist Collaboration with the Nazis*. Fort Lee (NJ): Barricade Books.
- BUBER, MARTIN, DOMINIQUE BOUREL, et FLORENCE HEYMANN. (2004). *Lettres choisies de Martin Buber : 1899-1965*. Paris: CNRS éditions.
- BURTON, JOHN W. (1990). *Conflict : Resolution and Provention*. Basingstoke: Macmillan.
- CADY, DUANE L. (1989). *From Warism to Pacifism : A Moral Continuum*. Philadelphia: Temple University Press.
- CAMPUS WATCH. (2009). « About Campus Watch », consulté le 26/06/2009, <<http://www.campus-watch.org/about.php>>.
- CANIVEZ, PATRICE. (2004). *Qu'est-ce que la nation ?* Paris: Vrin.
- CARRÉ, OLIVIER. (1972). *L'idéologie palestinienne de résistance : analyse de texte 1964-1970*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CARTER, JIMMY. (2006). *Palestine : Peace not Apartheid*. New York: Simon & Schuster.
- CENTRAL ELECTIONS COMMISSION. (2006). « The final results of the second PLC elections », *Palestinian National Authority*, consulté le 29/01/2008, <<http://www.elections.ps/template.aspx?id=291>>.
- CURIEL, ILANA. (2009, 13 juillet). « Negev's Bedouins Tired of Empty Promises », *Ynetnews*, consulté le 12/10/2009, <<http://www.ynet.co.il/english/articles/0,7340,L-3745519,00.html>>.
- CYPEL, SYLVAIN. (2005). *Les emmurés. La société israélienne dans l'impasse*. Paris: La Découverte.
- DAHAN, DAVID. (2009). « Cahiers d'histoire », *Naale Tsion*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.naaletsion.org/pdf.files/toutleprogramme.pdf>>.

- DESJEUX, DOMINIQUE. (2004). *Les sciences sociales*. Paris: Presses universitaires de France.
- DIAMOND, LOUISE, et JOHN W. McDONALD. (1996). *Multi-Track Diplomacy : A Systems Approach to Peace*. (3e éd.). West Hartford (CT): Kumarian Press.
- DIECKHOFF, ALAIN. (1994). « La communauté juive de Palestine dans l'entre-deux-guerres : consolidation et confrontation ». *Les cahiers de la Shoah*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.anti-rev.org/textes/Dieckhoff94a/index.html>>.
- DIECKHOFF, ALAIN. (2008). « Sionisme », *Encyclopaedia Universalis*, consulté le 03/07/2009, <<http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=12361&nref=Q166981#>>.
- DOMB, ISRAEL. (1989). *Transformation. The Case of the Neturei Karta*. Brooklyn: Hachomo.
- DUGARD, JOHN. (2006). *Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied since 1967*. (ORGANISATION DES NATIONS UNIES Rapport A/61/470)
- DUMONT, FERNAND. (1960). « Structure d'une idéologie religieuse ». *Recherches sociographiques* 1 (2), pp. 162-187.
- EL SAADAWI, NAWAL. (1995). « Dissidence and Creativity ». *Women: A Cultural Review* 6 (1), pp. 1-17.
- EL-SAADAWI, NAWAL. (2002, 3 janvier). « Towards a Philosophy that Will Awaken the Conscience of the Human Race », *Sixth International conference of the Arab Women's Solidarity Association*, consulté le 05/07/2009, <<http://www.nawalsaadawi.net/oldsite/articlesby/awakenconscience.htm>>.
- ENCYCLOPEDIA JUDAICA. (2008). « Self-Defense », *Jewish Virtual Library*, consulté le 15/08/2009, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_0_17990.html>.
- FARR, JASON. (2005). « Point: The Westphalia Legacy and the Modern Nation-State ». *International Social Science Review*, consulté le 15/09/2008, <http://findarticles.com/p/articles/mi_m0IMR/is_3-4_80/ai_n27864045>.
- FAURE, CLAUDE. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire pour une meilleure approche du conflit israélo-palestinien*. Paris: Fayard.
- FRIEDMAN, MENACHEM. (1995). « Les Ultra-Orthodoxes en Israël: entre oecuménisme et particularisme » (TSWI LEVY, Trans.), dans FRANK ALVAREZ-PEREYRE (dir.), *Le politique et le religieux: Essais théoriques et comparatives*. Jérusalem: Cahiers du Centre de recherche français de Jérusalem, pp. 217-256.
- GADAMER, HANS GEORG. (1996). *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. (trad. de PIERRE FRUCHON, JEAN GRONDIN & GILBERT MERLIO). Paris: Seuil.
- GALTUNG, JOHAN. (1969). « Violence, Peace, and Peace Research ». *Journal of Peace Research* 6 (3), pp. 167-191.
- GALTUNG, JOHAN. (2007). « Peace by Peaceful Conflict Transformation - The TRANSCEND Approach », dans CHARLES WEBEL & JOHAN GALTUNG (dir.), *Handbook of Peace and Conflict Studies*. Abingdon: Routledge, pp. 14-32.
- GOLDSTEIN, YAACOV N. (2002). « Labour and Likud: Roots of their ideological-political struggle for Hegemony over Zionism, 1925-35 ». *Israel Affairs* 8 (1), pp. 79-90.
- GOTTHELL, FRED M. (2003). « The Smoking Gun: Arab Immigration into Palestine, 1922-1931 ». *Middle East Quarterly*, consulté le 28/11/2009, <<http://www.meforum.org/522/the-smoking-gun-arab-immigration-into-palestine>>.
- GRINBERG, LEV. (2004). « Post-Mortem for the Askenari Left », dans DAN LEON (dir.), *Who's Left in Israel : Radical Political Alternatives for the Future of Israel*. Brighton (UK); Portland (OR): Sussex Academic Press, pp. 85-99.
- HALPER, JEFF. (2005). *Obstacles to Peace. A Re-Framing of the Palestinian-Israeli Conflict*. (3e éd.). Jérusalem: Palestine Mapping Center.

- HANAFAI, HASSAN. (1987). « Life in Peace: An Islamic Perspective ». *Bulletin of Peace Proposals* 18 (3), pp. 433-448.
- HANAFAI, HASSAN. (2007). *Cultures and Civilizations : Conflict or Dialogue?* (Vol. 1 The Meridian Thought). Le Caire: Book Center for Publishing.
- HARTMA, BENJAMIN L. . (2009, 15 juin). « Live Blogging: Netanyahu's Policy Speech », *Haaretz*, consulté le 21/06/2009, <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1092709.html>>.
- HELMREICH, WILLIAM B. (1986). *The World of the Yeshiva : An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*. New Heaven; Londres: Yale University Press.
- HERMANN, TAMAR. (2006). « Civil Society and NGOs Building Peace in Israel », dans EDY KAUFMAN, WALID SALEM & JULIETTE VERHOEVEN (dir.), *Bridging the Divide : Peacebuilding in the Israeli-Palestinian Conflict*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers, pp. 39-58.
- HISTOIRE EN MOUVEMENT. (2007, 19 avril). « Palestine 1897-1949 », consulté le 03/07/2009, <http://histmove.ouvaton.org/pag/chr/pag_004/fr/pag.htm>.
- HOULE, GILLES. (1979). « L'idéologie, un mode de connaissance ». *Sociologie et sociétés* 11 (1), pp. 123-145.
- IL'MUSEUMS. (2009). « Hagana Museum », consulté le 30/11/2009, <http://ilmuseums.com/museum_eng.asp?id=61>.
- ISSEROFF, AMI, et ZIONISM AND ISRAEL INFORMATION CENTER. (2005). « Hashomer Definition », consulté le 07/06/2009, <<http://www.zionism-israel.com/dic/Hashomer.htm>>.
- JAKOBOVITS, IMMANUEL. (1982). « Religious Responses to Jewish Statehood ». *Tradition* 20 (3).
- JEWISH NATIONAL FUND. (2009). « Our History », consulté, 25/06/2009, <<http://www.jnf.org/about-jnf/history/>>.
- KABALO, PAULA. (2009). « The Historical Dimension: Jewish Associations in Palestine and Israel 1880s–1950s ». *Journal of Civil Society* 5 (1), pp. 1-19.
- KAMIL, OMAR. (2001). « The Synagogue as Civil Society, or How We Can Understand the Shas Party ». *Mediterranean Quarterly* 12 (3), pp. 128-143.
- KAPLAN, ERAN. (2005). *The Jewish Radical Right : Revisionist Zionism and Its Ideological Legacy*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- KAUFMAN, EDY, WALID SALEM, et JULIETTE VERHOEVEN. (2006). *Bridging the Divide : Peacebuilding in the Israeli-Palestinian Conflict*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers.
- KHALIDI, RASHID. (2006). *The Iron Cage : The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston: Beacon Press.
- KHALIDI, WALID. (1992a). *Palestine Reborn*. Londres: I. B. Tauris.
- KHALIDI, WALID. (1997). « Revisiting the UNGA Partition Resolution ». *Journal of Palestine Studies* 27 (1), pp. 5-21.
- KHALIDI, WALID (dir.). (1992b). *All That Remains : the Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington (DC): Institute for Palestine Studies.
- KIMMERLING, BARUCH. (2001). *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military*. Berkeley (CA): University of California Press.
- KNESSSET. (2003). « Assembly of Representatives (Assefat Hanivharim) », consulté le 28/06/2008, <http://www.knesset.gov.il/lexicon/eng/asefat_niv_eng.htm>.
- KOOK, ABRAHAM ISAAC, et DAVID SAMSON. (1991). *Torat Eretz Yisrael*. (trad. de TZVI FISHMAN). Jérusalem: Torat Eretz Yisrael Publications.
- LAPIDOT, YEHUDA. (2009a, 08/07/2009). « The Establishment of the Irgun », *Jewish Virtual Library*, consulté, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/irgun1.html>>.
- LAPIDOT, YEHUDA. (2009b, 23/06/2009). « The Irgun Site », consulté, <<http://www.etzel.org.il/english/index.html>>.

- LAZEGA, EMMANUEL. (1994). « Analyse de réseaux et sociologie des organisations ». *Revue française de sociologie* 35 (2), pp. 293-320.
- LEMIEUX, VINCENT. (2000). *À quoi servent les réseaux sociaux?* Sainte-Foy: Éditions de l'IQRC.
- LEONI, ELIEZER. (1970a). « Reb Hayim's contribution to establish a settlement of "Misnagdim" in the Land of Israel » (MOSHE PORAT, Trans.), dans ELIEZER LEONI (dir.), *Wolozin; the Book of the City and of the Etz Hayyim Yeshiva*. Tel-Aviv pp. 54-55.
- LEONI, ELIEZER. (1970b). « The Secret Societies "Nes Ziyona" and "Netsakh Isroel" » (MOSHE PORAT, Trans.), dans ELIEZER LEONI (dir.), *Wolozin; the Book of the City and of the Etz Hayyim Yeshiva*. Tel-Aviv pp. 120-123.
- LITTELL, ROBERT, et SHIMON PERES. (1998). *For the Future of Israel*. Baltimore (MD); Londres: Johns Hopkins University Press.
- MA'AN NEWS. (2009, 16 juin). « Haniyeh to Carter: Hamas will accept state on '67 borders », consulté le 17/06/2009, <<http://www.maannews.net/en/index.php?opr=ShowDetails&ID=38594>>.
- MANDELA, NELSON. (1995). *Long Walk to Freedom : The Autobiography of Nelson Mandela*. (1st pbk. éd.). Boston: Little, Brown.
- MASADER. (2009). « Member NGOs », *The Palestinian NGOs Portal*, consulté le 18/06/2009, <<http://www.masader.ps/p/en/view/ngos1>>.
- MATEVA, MILENA. (2006). *Légitimité et légalité: Considérations (sur la loi et la justice) à l'image de deux grands procès politiques*, Université de Neuchâtel: Neuchâtel.
- MAYER, ARNO J. (2009, 6 juillet). « Arno J. Mayer, dissèque les évolutions du sionisme et l'histoire d'Israël », *L'Humanité*, consulté le 18/07/2009, <http://www.humanite.fr/2009-07-06_International_Arno-J-Mayer-disseque-les-evolutions-du-sionisme-et-l->.
- MENDELSSON, DAVID. (1997). « Le mandat britannique », *Agence juive pour Israël*, consulté le 28/08/2009, <<http://www.jafi.org.il/education/100/FRENCH/concepts/mandat.html>>.
- MENDLOVITZ, SAUL H., et LESTER EDWIN RUIZ. (1998). « Myths, Identity and the Politics of Conviction : Participation in the Struggle for a Just World Order », dans EUGENE WEINER (dir.), *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum, pp. 94-115.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ISRAËLIEN. (1999, 19 octobre). « Dirigeants sionistes: Chaïm Weizmann 1874-1952 », *Centenary of Zionism 1897-1997*, consulté le 28/06/2009, <http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/10/Dirigeants+sionistes+-+Chaim+Weizmann.htm>.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ISRAËLIEN. (2002). « Binyamin Ze'ev Herzl: Father of Zionism », *Centenary of Zionism 1897-1997*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.mfa.gov.il/MFA/History/Modern+History/Centenary+of+Zionism/Binyamin+Ze-ev+Herzl-+Father+of+Zionism.htm>>.
- MORGENTHAU, HANS J. (1957). « The paradoxes of nationalism ». *The Yale Review* 46 (4), pp. 481-496.
- MORRIS, BENNY. (1999). *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAJAR, EMILE. (1950). « Les institutions politiques de l'Etat d'Israël ». *Revue internationale de droit comparé*, 2, 285-296, consulté le 30/11/2009, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ridc_0035-3337_1950_num_2_2_5638>.
- ODENHEIMER, MICHA. (2005, 28 janvier). « 'Harvard' of the Haredim ». *Haaretz*, consulté le 27/03/2009, <<http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=533290>>.

- ONU. (2008). *The Question of Palestine and the United Nations*. consulté le 30/07/2009, <<http://unispal.un.org/pdfs/DPI2499.pdf>>.
- ORWELL, GEORGE. (1949). *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Secker and Warburg.
- OSM. (2004). « Jerusalem Program 2004 », *Department for Zionist Activities*, consulté le 07/06/2009, <http://www.doingzionism.org/institutions/jerusalem_program.asp>.
- OSM. (2009). « The Zionist Supreme Court », consulté le 18/07/2009, <http://www.doingzionism.org/institutions/zionist_court.asp>.
- PA'IL, MÉIR. (1999, 19 octobre). « De l'Hashomer aux Forces de défense d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs (Centenary of Zionism 1897-1997)*, consulté le 07/06/2009, <http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/10/De%20l-Hashomer%20aux%20Forces%20de%20defense%20d-Israel>.
- PALESTINE FACTS. (2009a). « British Mandate Biltmore Conference », consulté le 30/07/2009, <http://www.palestinefacts.org/pf_mandate_biltmore.php>.
- PALESTINE FACTS. (2009b). « Israel's Independence Recognition », consulté le 29/07/2009, <http://www.palestinefacts.org/pf_independence_recognition_who.php>.
- PALESTINIAN NATIONAL COUNCIL. (1988, 15 novembre). « Palestinian Declaration of Independence », consulté le 24/06/2009, <<http://electronicintifada.net/bytopic/historicaldocuments/59.shtml>>.
- PAPPE, ILAN. (2004a). *A History of Modern Palestine : One Land, Two Peoples*. Cambridge (UK); New York: Cambridge University Press.
- PAPPE, ILAN. (2004b). « The Making and Unmaking of the Israeli Jewish Left », dans DAN LEON (dir.), *Who's Left in Israel : Radical Political Alternatives for the Future of Israel*. Brighton (UK); Portland (OR): Sussex Academic Press, pp. 71-84.
- PAPPE, ILAN. (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld.
- PARRY, NIGEL. (2002, 25 septembre). « Campus Watch: Interview with Prof. Rashid Khalidi », *The Electronic Intifada*, consulté, <<http://electronicintifada.net/v2/article718.shtml>>.
- PERES, SHIMON. (1995). *Battling for Peace : Memoirs*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- PERES, SHIMON, et PATRICK GIRARD. (1998). *Le voyage imaginaire avec Théodore Herzl en Israël*. Paris: Éditions 1.
- PERRENOUD, PHILIPPE. (1998). « Le travail sur l'habitus dans la formation des enseignants ; analyse des pratiques et prise de conscience », dans LÉOPOLD PAQUAY (dir.), *Former des enseignants professionnels*. Paris; Bruxelles: Édition de Boeck, pp. 181-207.
- PESCOSOLIDO, BERNICE A. . (2007). « Sociology of Social Networks », dans CLIFTON D. BRYANT & DENNIS L. PECK (dir.), *21st Century Sociology : A Reference Handbook*. Thousand Oaks (CA): SAGE Publications, pp. 208-217.
- PIELKE, ROGER A. . (2009, 18 juin). « A Third Way », *Nature Reports Climate Change* consulté le 21/06/2009, <<http://www.nature.com/climate/2009/0907/full/climate.2009.61.html>>.
- QLEIBO, ALI. (2007). « Palestinian Cave Dwellers and Holy Shrines: The Passing of Traditional Society ». *This Week in Palestine* 112, pp. 4-10.
- RABKIN, YAKOV M. (2004). *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- RIST, GILBERT. (2003). « Le "développement" : la violence symbolique d'une croyance », dans CHRISTIAN COMELIAU (dir.), *Brouillons pour l'avenir, Contributions au débat sur les alternatives*. Paris: PUF, pp. 135-151.
- ROLEF, SUSAN HATTIS. (1987). *Political Dictionary of the State of Israel*. New York ; London: Macmillan ; Collier Macmillan.
- ROSENTHAL, HERMAN, et MAX ROSENTHAL. (2002). « Kishinef (Kishinev) », *Jewish Encyclopedia*, consulté le 06/07/2009, <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=247&letter=K>>.
- ROSTEN, LEO, et LAWRENCE BUSH. (2001). *The New Joys of Yiddish*. (nouvelle éd.). New York: Three Rivers Press,.

- SABOURIN, PAUL. (2003). « L'analyse de contenu », dans BENOÎT GAUTHIER (dir.), *La recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, pp. 357-385.
- SADRI, AHMAD. (1998). « Civilizational Imagination and Ethnic Coexistence », dans EUGENE WEINER (dir.), *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum, pp. 82-93.
- SAID, ABDUL AZIZ, NATHAN C. FUNK, et AYSE S. KADAYIFCI (dir.). (2001). *Peace and Conflict Resolution in Islam : Precept and Practice*. Lanham (MD): University Press of America.
- SALEM, WALID, et EDY KAUFMAN. (2006). « Palestinian-Israeli Peacebuilding: A Historical Perspective », dans EDY KAUFMAN, WALID SALEM & JULIETTE VERHOEVEN (dir.), *Bridging the Divide : Peacebuilding in the Israeli-Palestinian Conflict*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers, pp. 11-37.
- SAMPSON, ANTHONY. (1999). *Mandela: The Authorized Biography*. New York: Alfred A. Knopf.
- SAND, SHLOMO. (2008). *Comment le peuple juif fut inventé : De la Bible au sionisme*. (trad. de SIVAN COHEN-WIESENFELD & LEVANA FRENK). Paris: Fayard.
- SCHEIN, EDGAR H. (2004). *Organizational Culture and Leadership*. (3e éd.). San Francisco: Jossey-Bass.
- SEYMOUR, MICHEL. (2005). « Multiculturalisme, identité et nation », consulté le 05/03/2009, <www.philo.umontreal.ca/prof/documents/ShowLetter1.pdf>.
- SHARETT, YAAKOV. (2004, 6 décembre). « A Dove Among Hawks: Moshe Sharett - the Political Tragedy of an Israeli Leader », *World Zionist Organization, Department for Zionist Activities*, consulté le 27/06/2009, <<http://www.doingzionism.org/resources/view.asp?id=1856>>.
- SHENHAV, YEHOUDA A. (1996, 27 décembre). « The Bond of Silence », *Haaretz*, consulté le 18/06/2009, <http://www.ha-keshet.org.il/english/bond_yehouda.htm>.
- SHLAIM, AVI. (1990). « The Rise and Fall of the All-Palestine Government in Gaza ». *Journal of Palestine Studies* 20 (1), pp. 37-53.
- SHLAIM, AVI. (1995). « The Debate about 1948 ». *International Journal of Middle East Studies* 27 (3), pp. 287-304.
- SHOHAT, ELLA HABIBA. (1999a, 17 avril). « Reflections By An Arab Jew », *Bint Jbeil*, consulté le 19/08/2008, <<http://www.al-bushra.org/israel/reflection.htm>>.
- SHOHAT, ELLA HABIBA. (1999b). « The Invention of the Mizrahim ». *Journal of Palestine Studies* 29 (1), pp. 5-20.
- SMITH, CHARLES D. (2007). *Palestine and the Arab-Israeli conflict*. (6e éd.). Boston: Bedford/St. Martin's.
- SNETSINGER, JOHN. (1974). *Truman, the Jewish Vote, and the Creation of Israel*. Stanford: Hoover Institution Press.
- SNYDER, LOUIS L. (2003). *The New Nationalism*. (nouvelle éd.). New Brunswick (NJ): Transaction Publishers.
- STERNHELL, ZEEV. (1998). *The Founding Myths of Israel : Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- STRAUSS, LEO, et SETH BENARDETE. (2006). *Sur "Le Banquet" : la philosophie politique de Platon*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- TALEB, MOHAMMED. (1999). « Visages du sionisme chrétien. Essai d'interprétation historique et théologique. 1ère partie ». *Revue d'études palestiniennes* 73 (automne), pp. 46-57.
- TIPPETT, KRISTA, et MOHAMMED ABU-NIMER. (2006, 16 mars). « Two Narratives: Reflections on the Israeli-Palestinian Present », *American Public Media*, consulté le 28/05/2009, <<http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/twonarratives/transcript2.shtml>>.
- UNWRA. (2006, 31 décembre). « UNRWA in Figures », consulté le 18/06/2009, <<http://www.un.org/unrwa/publications/pdf/uif-dec06.pdf>>.

- WARSCHAWSKI, MICHEL. (2003). « Prologue », dans MICHEL WARSCHAWSKI & MICHÈLE SIBONY (dir.), *À contre-choeur : les voix dissidentes en Israël*. Paris: Textuel, pp. 9-38.
- WATZLAWICK, PAUL, RICHARD FISCH, et JOHN H. WEAKLAND. (1975). *Changements : paradoxes et psychothérapie*. Paris: Editions du Seuil.
- WEISS, YISROEL D. (2002, 7 février). « The Cry of Jewish People, the Holy Land in Turmoil – The Only Solution », *Neturei Karta International*, consulté le 08/09/2008, <<http://www.nkusa.org/activities/speeches/wdc020702.cfm>>.
- WIKIPÉDIA. (2009a, 24 juin). « Karl Marx », consulté le 03/07/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx>.
- WIKIPÉDIA. (2009b). « Palestine Mandataire », consulté le 31/08/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Palestine_mandataire>.
- WIKIPÉDIA. (2009c, 18 juin). « Petah Tikvah », consulté le 06/07/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Petah_Tikva>.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM. (1989). *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*. New York: Schocken Books : Distributed by Pantheon Books.
- YIFTACHEL, OREN. (2003). « Bedouin-Arabs and the Israeli Settler State : Land Policies and Indigenous Resistance », dans DUANE CHAMPAGNE & ISMAEL ABU-SAAD (dir.), *The Future of Indigenous Peoples : Strategies for Survival and Development*. Los Angeles: American Indian Studies Center, UCLA, pp. 21-47.
- YIFTACHEL, OREN. (2006). *Ethnocracy : Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Annexe 1 : Différents projets de chartes des droits et responsabilités des hommes et des peuples

Philosophie, croyances et déclarations asiatiques

« Contrairement à l'univers abrahamique, l'univers confucéen ne connaît pas de Dieu créateur infini et s'opposant et s'imposant à un monde humain fini. Il n'y a pas de distinction dichotomique entre créateur et créature, entre extérieur et intérieur... Le monde est infini dans l'espace et dans le temps et se fait et se défait inlassablement dans le jeu entre principes contraires et complémentaires qui créent et s'inscrivent dans une perpétuelle harmonie dynamique symbolisée par l'entrelacement du yin et du yang, au cours de périodes cosmiques inconcevables pour l'esprit humain. Ce monde n'est pas gouverné par des lois extérieures mais s'autogouverne spontanément (Alliot, 1989e : 216)¹³⁵. » Eberhard ajoute : « L'apport principal de la pensée confucéenne était la relativisation du rôle du droit dans la régulation sociale et l'importante accordée à l'auto-discipline qui peut être obtenue par l'éducation et la conformité aux rites. De plus la pensée confucéenne a dégagé la notion de devoirs liés aux droits, a accepté un certain pluralisme dans le monde social et y a inscrit l'individu qui de la sorte perdait de son abstraction¹³⁶. »

« La **“Déclaration de Bangkok”** de 1993 résultant du travail de 110 ONGs asiatiques en vue de la Conférence de Vienne sur les droits humains reflète une approche globale de la situation des droits en Asie. Elle «insiste surtout sur les droits du développement et sur les droits des groupes vulnérables tels que les minorités par exemple linguistiques ou religieuses, les réfugiés, les personnes déplacées, les femmes et les enfants. Enfin dans son article 8, elle fait remarquer que si les droits humains sont universels dans leur nature, ils doivent être considérés dans le contexte dynamique et évoluant du droit

¹³⁵ Christoph Eberhard. (1996). *De l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel – un défi à la sortie de modernité*, DEA, études africaines, anthropologie juridique et politique, Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), p. 31.

¹³⁶ *Idem*, p. 36.

international et tenir compte de l'importance des particularités régionales et nationales et de leurs racines historiques, culturelles et religieuses¹³⁷. »

« **La pensée indienne** tout en reprenant ces idées a insisté sur l'idée importante, présente aussi dans la pensée animiste, selon laquelle l'être humain s'inscrit dans un univers construit sur la base d'une circulation dont il fait partie et à l'harmonie duquel il participe, ce qui a pour conséquence que les droits humains ne se résument pas à des droits et devoirs entre Hommes mais concernent tout le cosmos dans lequel il est inscrit¹³⁸. »

« **Les déclarations islamiques des droits de l'homme**¹³⁹ » sont nombreuses : « La conception islamique des droits de l'Homme tenait son originalité surtout dans l'affirmation du caractère divin de ces droits et dans sa relativisation de la Raison, et remettait directement en question l'universalité des droits de l'homme en tant que fondée sur la Raison [...] Cet apport est spécifique en ce qu'il pose la question même des fondements de toute éthique à la base des valeurs d'une déclaration des droits de l'homme. Il pose le problème du rapport des valeurs morales, de la Raison et de la métaphysique¹⁴⁰... » Il a d'abord la « **déclaration de TAIF** » de 1981, puis la « **déclaration de Ryad** » de 1989 définissent « largement la liberté religieuse ». Il y a également la « **Déclaration universelle des droits de l'Homme en Islam** » présentée en 1981 à l'UNESCO par le Conseil islamique pour l'Europe, laquelle « reste muette sur les inégalités entre les hommes et les femmes et sur les droits politiques des non-musulmans [...] et son originalité réside surtout dans l'affirmation de l'origine divine des droits de l'homme [...] et pose le caractère relatif de la raison. » Enfin, la « **Déclaration du Koweït** » de 1980 appuie le même équilibre entre la foi et la raison, mais « accorde plus de droits égaux à la femme et oblige les États à garantir aux non-musulmans les mêmes droits qu'aux musulmans¹⁴¹ » tout interdisant la peine de mort.

¹³⁷ *Idem*, p. 17.

¹³⁸ *Idem*, p. 36.

¹³⁹ *Idem*, p. 16.

¹⁴⁰ *Idem* p. 36.

¹⁴¹ *Idem* p. 16.

Annexe 2 : Les principaux auteurs cités (†)

Abu-Nimer, Mohammed

Né en 1962, Mohammed Abu-Nimer détient un doctorat (1993) en résolution de conflits de la *George Mason University* (Fairfax, VA). Il est professeur associé de la *American University* (Washington, DC) où il enseigne la paix internationale et la résolution de conflits à l'École de service international. Il assume également la tâche de directeur de l'Institut de développement et de construction de la paix depuis 2000 et de directeur des instituts de qualifications en résolution de conflits depuis 1997. En 2002, il cofonda l'Institut Salam pour la paix et la justice, un ONG en résolution de conflits dont il est toujours le directeur exécutif. En tant que praticien, Abu-Nimer a dirigé plus de cent ateliers de formation en résolution des conflits notamment en Israël, en Palestine, en Égypte, en Irlande du Nord, aux Philippines (Mindanao), au Sri Lanka et aux États-Unis. En tant que chercheur, il est l'auteur ou le directeur d'une dizaine de livres dont *Dialogue, Conflict Resolution, and Change : Arab-Jewish Encounters in Israel* (Albany, NY : 1999), *Nonviolence and Peace Building in Islam : Theory and Practice* (Gainesville, FL : 2003), *Modern Islamic Thought: Dynamic, Not Static*. (codirigé avec A. A. Said et M. Sharify-Funk, New York : 2006), *Unity in Diversity : Interfaith Dialogue in the Middle East* (avec A. Khoury et E. Welty, Washington : 2007). Il a également publié plusieurs articles dans les revues scientifiques: *Journal of Peace Research*, *Journal of Peace and Changes* et *American Journal of Economics and Sociology*. Il est enfin le co-fondateur et le co-directeur du *Journal of Peacebuilding and Development*¹⁴².

Avineri, Shlomo

« Shlomo Avineri is a Professor of Political Science at Hebrew University of Jerusalem. He has also served as Director of Eshkol Research Institute (1971-74); Dean of Faculty of Social Sciences (1974-76); Director-General of the Ministry of Foreign Affairs (1976-77); and Director of the Institute for European Studies (1997 to present). Dr. Avineri has had numerous visiting appointments including Yale University; Wesleyan University; Australian National University; Cornell University; University of California; Queen's College; and Oxford. He has been a visiting scholar at the Wilson Center and Brookings Institute in Washington, DC and at the Institute of World Economics and International Relations in Moscow. Dr. Avineri served as Director-General of Israel's Ministry of Foreign Affairs from 1975-77. He also headed the Israeli delegation to the UNESCO General Assembly and in 1979 he was a member of the joint Egyptian-Israeli commission that drafted the Cultural and Scientific Agreement between the two countries. Dr. Avineri is the recipient of many honors and awards including a British Council Scholarship (1961); Rubin Prize in the Social Sciences (1968); Naphtali Prize for the study of Hegel (1977); Present Tense Award for the Study of Zionism (1982); and Israel Prize (1996)¹⁴³. »

Ayyad, Abdelaziz A.

« Dr. Abdelaziz Ayyad is Assistant Professor of Contemporary and Modern History of the Middle East and Europe at Birzeit University, Birzeit, West Bank¹⁴⁴. » Il a notamment publié en 1999 *Arab Nationalism and the Palestinians, 1850-1939* (Jérusalem : PASSIA Publication).

¹⁴² Mohammed Abu-Nimer. (2006). « Curriculum Vitae », consulté le 01/03/2009, <http://www.aupeace.org/files/Abu-Nimer_PublicCV2006.pdf>.

¹⁴³ Library of Congress (2009). « SHLOMO AVINERI », consulté le 02/12/2009, <http://www.loc.gov/bicentennial/bios/democracy/bios_avineri.html>.

¹⁴⁴ Abdelaziz A. Ayyad. (1999). *Arab Nationalism and the Palestinians*, p. ii.

Bar-On, Mordechai

« Mordechai Bar-On served as Moshe Dayan's bureau chief in the 1950's, chief education officer of the Israeli Defense Forces in the 1960's, a leader of the World Zionist Organization in the 1970's, and a member of the Knesset and Peace Now activist in the 1980's. He received his doctorate from the Hebrew University of Jerusalem and was a fellow at the U.S. Institute of Peace in 1992-9¹⁴⁵. »

Avnery, Uri

« Uri Avnery [...] also transliterated Uri Avneri, born 10 September 1923) is an Israeli writer and founder of the Gush Shalom peace movement. A member of the Irgun as a teenager, Avnery sat in the Knesset from 1965-74 and 1979-81. He was also the owner of HaOlam HaZeh, an Israeli news magazine, from 1950 until it closed in 1993. He is famous for crossing the lines during the Battle of Beirut to meet Yassir Arafat on 3 July 1982, the first time the Palestinian leader ever met with an Israeli. Avnery is the author of several books about the Israeli-Palestinian conflict, including 1948: A Soldier's Tale, the Bloody Road to Jerusalem (2008); Israel's Vicious Circle (2008); and My Friend, the Enemy (1986)¹⁴⁶. »

Belfer, Ella

« Prof. Ella Belfer was born in Russia in 1945 and immigrated to Israel in 1949. She graduated from the Hebrew University with a B.A. and received her M.A. from Columbia University and Ph.D. from Tel Aviv University. She has been lecturing at Bar Ilan University since 1974 where she now heads the Department of General History and holds the Chair of Society and Judaism. She lectures, researches and publishes in the field of culture and national identity with special emphasis on Jewish identity. Prof. Belfer's latest book "A Split Identity: the Conflict between the Sacred and the Secular in the Jewish World" deals with the dialectical complexity of the multi-tiered structure of Jewish identity as it developed over time, from its inception up to the Zionist revolution which is still ongoing today¹⁴⁷. »

Ber Schneersohn, Loubavich Shalom

« C'est en 5640 (1880) que [Schneersohn] commença à prendre en charge les besoins communautaires et devint, dans ce domaine, le confident de son père. Son action fut intense et multiple. En 5625 (1892), il multiplia les démarches pour annuler l'expulsion des Juifs de Moscou. Il parvint à la retarder jusqu'à l'été et, pendant ce temps, collecta des fonds pour permettre aux expulsés de s'installer dans leurs nouvelles implantations. Dès 5653 (1893), il réinstalla le comité des responsables communautaires de Pétersbourg, qui avait [été] créé par son père. En 5662 (1902), il obtint le concours des frères Yaakov et Eliezer Poliakov, philanthropes bien connus à l'époque et l'aide matériel de l'I.C.A pour fonder une usine de tissage et de filage de la laine dans la ville de Doubrovna, près de Mogilev. Deux milles Juifs y travaillèrent, gagnant largement leur vie. Son action pour faire cesser les pogroms fut couronnée de succès et, en 5666 (1906), il parvint à calmer les persécutions. [...] En 5659 (1899), il affirma sans ambiguïté son opposition au sionisme, dans une première lettre, qui fut alors diffusée. De même, il s'engagea dans la lutte contre la Haskala. [...] En 5667 (1907), il créa "l'union des Juifs observants", avec un programme d'action très détaillé, dont il confia l'exécution au Rav Breur et au Rav Yaakov Rosenheim. Toutefois, à la réunion de Katowitch, en 5669 (1909), il annonça officiellement qu'il se retirait d'Agoudat Israël. En effet, il expliqua que cette organisation, dont la finalité devait être l'union entre toutes les tendances du peuple juif, Hassidim et Mitnagdim, afin de défendre les valeurs de la Thora et des Mitsvot, se détournait

¹⁴⁵ Barnes & Noble. (2009). « In Pursuit of Peace, Mordechai Bar-On, book », consulté le 02/12/2009, <<http://search.barnesandnoble.com/In-Pursuit-of-Peace/Mordechai-Bar-On/e/9781878379535>>.

¹⁴⁶ Wikipédia. (2009). « Uri Avnery », consulté le 03/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Uri_Avnery>.

¹⁴⁷ Metzilah. (2009). « Prof. Ella Belfer », consulté le 03/12/2009, <<http://www.metzilah.org.il/?p=136>>.

de sa vocation première et défendait des intérêts politiques, étrangers à ceux qui avaient la Thora pour seule préoccupation¹⁴⁸ ».

Begin, Menachem

Jimmy Carter, qui a négocié avec Begin et Anouar al-Sadat les Accords de Camp David, en 1979, écrit à son propos : « *After he and his family suffered persecution in Eastern Europe and Siberia for his political activity as a Zionist, he was released from a Soviet prison and went to Palestine in 1942. He became the leader of a militant underground group called the Irgun, which espoused the maximum demands of Zionism. These included driving the British forces out of Palestine. He fought with every weapon available against the British, who branded him as the preeminent terrorist in the region. A man of personal courage and single-minded devotion to his goals, he took pride in being a “fighting Jew”* ¹⁴⁹ ». En fait, on constate un deux poids deux mesures important dans ce style de commentaire. Je n’ai lu nulle part une telle description du comportement de terroristes arabes notoires.

Ben Gourion, David

Selon Avineri, « *David Ben-Gurion (1886-1973) was a man of contradictions : a socialist, who in the 1920s wished to adopt Soviet models for the organization of Jewish labor in Palestine, yet, after the establishment of Israel, found himself identified with its army and hailed as a military leader; a social and economic thinker, who as the first Secretary of the Histadrut Labor Federation laid the foundations for its economic power, yet as a Prime Minister always enjoyed saying that he did not understand economics; a contentious man, always quarreling with his friends as much as with his opponents, who came to symbolize the unity of the people of Israel; and an avowed agnostic, who nonetheless frequently quoted the Bible and forged the political coalition between Labor and religious Zionism, which became the basis for the Israeli political system until 1977*¹⁵⁰ ».

Bialik, Naïm Nachman

« En 1903, il fut envoyé à Kishinev au titre de la “Commission historique juive”, commission qui avait pour but l’audition de témoignages sur le pogrom juif qui avait eu lieu dans la ville. Avant de partir à Kishinev, il écrivit son poème *‘al Ashhita* (“Sur le massacre”), première réaction sur le pogrom. Après son retour de mission, il écrivit la poésie *Be’ir haHariga* (“Dans la ville du meurtre”), dont l’édition causa une violente secousse dans le monde juif. En 1904, Bialik vint à Varsovie afin de rédiger les articles sur les Belles lettres dans la revue *HaShiloah* (“L’envoyé[?]”) et au bout d’environ une année, il revint à Odessa. Dans les années 1904-1908, il publia des poèmes lyriques à caractère personnel, des poèmes de reproche et de colère, et des poèmes en prose où se mêlent [sic] *aggada* et mystique juive. Son récit, “Destruction du Temple et exil”, symbolise d’une part, la destruction de l’âme du poète et d’autre part, l’ébranlement de la croyance religieuse de toute sa génération. C’est ainsi qu’il publia son article “Notre jeune poésie” (1907) où il exprimait son estime pour les œuvres de plusieurs jeunes poètes de son temps. En 1907, Bialik participa au huitième Congrès sioniste qui eut lieu à la Haye. Une année après, furent publiés son deuxième recueil de poèmes ainsi que la première partie de son livre *Sefer HaAggada*, qui comprend des *aggadot* talmudiques et midrashiennes qu’il recueillit avec Rawnitzki et qui sont ordonnées en fonction de leurs sujets. À partir de 1908, il publia des poèmes populaires, des chapitres de son récit Safiah (“Regain”) ainsi que le récit, *Meahorei HaGader* (“Derrière la haie”)¹⁵¹ ».

¹⁴⁸ Le Rabbi. (2009). « Rabbi Shalom Dov Ber, le Rabbi Rachab », consulté le 27/01/2009, <http://www.lerabbi.net/Biographie/Biographies_R-ShalomDovBer.htm>.

¹⁴⁹ Jimmy Carter. (2006). *Palestine : Peace not Apartheid*. New York: Simon & Schuster, p. 41.

¹⁵⁰ Shlomo Avineri. (1981). *The Making of Modern Zionism : The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books, p. 198.

¹⁵¹ Eliane Ketterer. (2006, 8 août). « Hayim Nahman Bialik », *Un écho d’Israël*, consulté le 26/06/2006, <<http://www.un-echo-israel.net/Hayim-Nahman-Bialik>>.

Blau, Ruth

« Ruth Blau, Française d'origine catholique, née dans le Nord vers 1920, institutrice puis licenciée ès lettres, se convertit par conviction au judaïsme après la Deuxième Guerre mondiale, ce qui n'est déjà pas courant; plus rare, elle devient ultra-orthodoxe et de plus, ce qui est hors du commun, elle s'associe en Israël à la communauté des Netoure Karta – hébreu pour les Gardiens de la cité – groupe ultra-traditionaliste ne reconnaissant pas l'Etat hébreu et violemment anti-sioniste, qui réside dans le quartier de Méa Shearim, les Cent Portes, tout à côté de la Vieille ville de Jérusalem. Enfin, couronnant tout cela, elle finit – ce qui relève quasiment du conte de fée – par épouser le chef spirituel du groupe, le rabbin Amram Blau, animateur infatigable de ses combats spirituels et politiques¹⁵². »

Buber, Martin

« Martin Buber was born February 8, 1878 in Vienna as a child of a Jewish family; his grandfather, in whose house in Lvov Buber spent much of his childhood (his parents' marriage had broken apart), was a very renowned scholar on the field of Jewish tradition and literature. Buber studied in Vienna, Leipzig, Berlin, Zurich and soon entered the Zionist Movement, more for religious and cultural than for political reasons. He was the editor of a renowned Jewish magazine and lectured Jewish religion philosophy at the University of Frankfurt from 1924 to 1933. During that time, he worked together with Franz Rosenzweig (1886-1929) at the "Freies Jüdisches Lehrhaus". And it was also Rosenzweig with whom together he translated the Old Testament into German. In the first years of Hitler's rule, he stayed in Germany until he had to emigrate in 1938, and from then on he lectured, interrupted by numerous journeys, at the Hebrew University in Jerusalem. He made many efforts for improving the understanding between the Israelis and the Arabs, in the postwar period also for reestablishing the dialogue with German thinkers and institutions. He died on June 6, 1965¹⁵³. »

Burton, John W.

« Burton's early career was marked with academic as well as diplomatic success. He was part of the Australian delegation sent to San Francisco after World War II to set up the United Nations. He became the youngest Permanent Secretary of the Australian Diplomatic Service and was appointed High Commissioner in Ceylon, but resigned to seek elected office. In 1954 Burton's career focused increasingly on academics. During this time he published his first book on foreign policy titled *The Alternative*. In 1963, he moved to England to teach at the International Relations Program at University College, London, where the Centre for the Analysis of Conflict was originally set up. Over the next twenty years, Burton published many books on the subject of diplomacy and conflict resolution. Burton and the original Centre for the Analysis of Conflict moved to the University of Kent at Canterbury in 1979 where he remained until 1981. He then moved to the University of South Carolina where he was awarded an International Studies Association Fellowship. After a brief but productive period at the University of Maryland, Burton was persuaded to join George Mason University to help in the development of a new Centre for Conflict Analysis and Resolution, now known as the Institute for Conflict Analysis and Resolution (ICAR)¹⁵⁴. »

Dayan, Moshe

« Moshe Dayan est né dans le désormais célèbre kibboutz Degania, situé en Palestine alors sous domination ottomane, non loin du lac de Tibériade. À l'âge de 14 ans, il rejoint la Haganah, dans les rangs de laquelle il sera marqué par l'influence du Major Orde Charles Wingate, un officier britannique pro-

¹⁵² Jacques Gutwirth. (1979). « Blau (Ruth) Les Gardiens de la cité. Histoire d'une guerre sainte », dans *Archives des sciences sociales des religions* 48(2), p. 256.

¹⁵³ Andreas Schmidt. (2009). « Life », consulté le 05/12/2009, <<http://buber.de/en/life>>.

¹⁵⁴ George Mason University. (2009). « John W. Burton Collection », consulté le 28/05/2009, <<http://www.gmu.edu/library/specialcollections/burton.htm>>.

sioniste, et qui instillera à l'embryon d'armée juive les rudiments de guerre moderne (combats de nuit, actions de guérilla). Au cours de la guerre d'Indépendance de 1948, Dayan occupe plusieurs postes de responsabilité croissante, notamment dans la vallée du Jourdain et dans la région centre. Très apprécié de David Ben Gourion, futur premier Premier Ministre du jeune État d'Israël, il sera son protégé, tout comme le jeune Shimon Peres. Moshe Dayan suit alors une carrière militaire fulgurante, et devient chef d'État major de Tsahal de 1955 à 1958, notamment lors de la guerre de 1956 contre l'Égypte. En 1959, Dayan entre en politique et rejoint les rangs du Mapai [Parti travailliste], le grand parti de gauche israélien. Il est ministre de l'agriculture jusqu'en 1964. Peu apprécié de Levi Eshkol, qui prend la place de Ben Gourion après son départ du Mapai en 1965, il est cependant nommé ministre de la Défense en 1967, pour faire face à la grave crise qui menace Israël¹⁵⁵. »

Diamond, Louise

« Louise Diamond, Ph.D., is President of Global Systems Initiatives, where she brings a systems approach to complex global issues. She is also an author, facilitator and consultant, and has worked in hot spots and cross-cultural settings around the world¹⁵⁶. » Elle décrit ainsi son travail dans une entrevue en 2003 : « Since 1988, I have been working internationally as a professional peace builder. Up until two or three years ago, that work was focused in hot spots around the world, like Cyprus, Bosnia, Liberia, and India-Pakistan. In that work I did any number of things, each situation was different. I don't have a single program that you just kind of drop in and leave. [...] I did that work working deeply in the systems – some systems more deeply than others – over a period of ten or twelve years. Just in the last couple of years I have decided to turn my attention in two specific directions. One is to look at the root of our cultural norms and how we live globally, and particularly in this country, in a culture of violence where norms around violence are accepted behavior. [...] The second direction where I have turned my attention is on the issue of peace leadership. This comes directly from my work over a decade in Cyprus, in the Middle East, in various other places where it was very clear to me that the people wanted peace. People not only wanted a resolution of the conflict, which was historical, but they wanted to move forward into the future. They wanted to move into the 21st century. To become part of Europe in the case of those two situations, but to become part of what is growing, not stuck in what is festering from the past, but they were unable to do that in a large degree because of their leadership. [...] I have been focusing my international work on helping to train the next generation of peace leaders¹⁵⁷. »

Dieckhoff, Alain

« Alain Dieckhoff est diplômé de l'université Paris-X Nanterre et de Sciences Po Paris. Il a obtenu son doctorat en sociologie politique à l'université Paris-X Nanterre. Il est membre du conseil scientifique des revues Politique et sociétés, Maghreb-Machrek, Questions internationales et membre du comité de rédaction de Critique internationale. Aux Presses de Sciences Po il co-dirige le domaine "Mondes". Son champ de recherche principal porte sur la politique et la société contemporaine en Israël. Il travaille également sur les mutations du nationalisme contemporain. Ses travaux s'inscrivent dans le Projet transversal "Représentations et pratiques de la démocratie" du CERI¹⁵⁸. »

Galtung, Johan

« Johan Galtung, born 1930 in Oslo, is Founder and Director of TRANSCEND – A Peace and Development Network for Conflict Transformation by Peaceful Means. It has more than 300 invited members from over 80 countries around the world. In 2000 Johan Galtung has founded the TRANSCEND

¹⁵⁵ Wikipédia. (2009). « Moshe Dayan », consulté le 28/08/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Moshe_Dayan>.

¹⁵⁶ Louise Diamond. (2009, 17 novembre). « The one you chose to feed ». *Common Ground News Service*, consulté le 05/12/2009, <<http://www.commongroundnews.org/article.php?id=26777&lan=en&sid=1&sp=0&isNew=0>>.

¹⁵⁷ Julian Portilla. (2003). « Louise Diamond », *Beyond Intractability*, consulté le 05/12/2009, <http://www.beyondintractability.org/audio/louise_diamond/?nid=2431>.

¹⁵⁸ Centre d'études et de recherches internationales. (2009). « Alain Dieckhoff », consulté le 03/12/2009, <<http://www.ceri-sciencespo.com/cerifr/cherlist/dieckhoff.php>>.

Peace University (TPU). An experienced peace practitioner and Professor of Peace Studies, he is widely regarded as the founder of the academic discipline of peace research and one of the leading pioneers of peace and conflict transformation in theory and practice. He has played an active role in helping mediate and prevent violence in over 100 major conflicts around the world over the past five decades, and is author of the United Nations' first ever manual for trainers and participants on "Conflict Transformation by Peaceful Means: The TRANSCEND Approach" (UNDP, Geneva, 2000). He has taught Peace Studies at the Universities of Hawai'i, Witten/Herdecke, Tromsø, Alicante, Ritsumeikan and the European Peace University, among many others. Galtung established the Peace Research Institute, Oslo (PRIO) in 1959, the Journal of Peace Research in 1964, and co-launched the Nordic Institute for Peace Research (NIFF) in 2000. He has published more than 1500 articles covering a wide-range of fields¹⁵⁹. »

Funk, Nathan C.

« Dr. Funk earned his Ph.D. in International Relations (2000) from the American University School of International Service in Washington, DC. Before commencing his doctoral studies at American University, he completed a B.A in Global Community Studies at Gustavus Adolphus College in 1994. He has lived in the Middle East and South Asia, designed internet courses on peace and conflict resolution, and worked on research and training projects for the United States Institute of Peace; at present he is serving as a member of the board of directors for two Canadian NGOs, Project Ploughshares and Peacebuild: The Canadian Peacebuilding Network. He has authored or co-authored a number of writings on international conflict resolution, with a special focus on unofficial ("track two") dialogue processes, Islamic-Western relations, identity conflict, and the role of cultural and religious factors in peacebuilding capacity development. His publications include Peace and Conflict Resolution in Islam (University Press of America, 2001), Ameen Rihani: Bridging East and West (University Press of America, 2004), and Islam and Peacemaking in the Middle East (Lynne Rienner Publishers, 2009)¹⁶⁰. »

Goldstein, Yaacov N.

Yaacov N. Goldstein est professeur au département d'études d'Eretz Israël de l'Université de Haïfa. Parmi ses œuvres récentes, il a publié en 1998 *From Fighters to Soldiers : How the Israeli Defense Forces Began* (Brighton : Sussex Academic Press) et *Jewish Socialists in the United States: The Cahan Debate 1925-1926* (Brighton : Sussex Academic Press)¹⁶¹.

Grinberg, Lev Luis

« Lev Luis Grinberg est Professeur spécialisé en économie et sociologie politique et Directeur du Département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Ben Gourion en Israël depuis 2006. Il a été directeur du Humphrey Institute for Social Research de 1998 à 2003. Lev Luis Grinberg est également un intellectuel engagé, à l'origine du mouvement des étudiants juifs et arabes de 1974 et premier porte parole du mouvement des refuzniks Yesh Gvul en 1982. Il exerça comme conseiller stratégique auprès des responsables de la Histadrut, Haim Ramon et Amir Peretz, entre 1994 et 1997. Parmi ses articles les plus célèbres figurent "The Arrogance of Occupation", "Israel's State Terrorism", "The Busharon Global War", "Trapped by the USA", "Lessons from Israel on Preemptive Wars", "Symbolic Genocide", "Farewell Party in Gaza" and "Black January". Ses domaines de recherche sont l'histoire du mouvement sioniste travailliste, la politique économique israélienne et la sociologie du conflit israélo-palestinien¹⁶². »

¹⁵⁹ Transcend Peace University. (2008). « Johan Galtung : Foundations of Peace Studies », consulté le 28/05/2009, <http://www.transcend.org/tpu/new/FPS_all.html>.

¹⁶⁰ Conrad Grebel University College. (2009). « Nathan Funk », consulté le 05/12/2009, <http://www.grebel.uwaterloo.ca/contact/nathan_shtml>.

¹⁶¹ University of Haifa, Faculty of Humanities. (2009). « Prof. Yaacov N. Goldstein », consulté le 05/12/2009, <<http://israel-stu.haifa.ac.il/staff/ygoldstein.htm>>.

¹⁶² Mobilités, Frontières & Conflits dans les Espaces Israélo-Palestiniens. (2009). « GRINBERG LEV », consulté le 03/12/2009, <<http://mofip.mmsh.univ-aix.fr/membres/ramses2/Pages/LevGrinberg.aspx>>.

Halper, Jeff

« *Jeff Halper (born 1946 in Minnesota) is a professor of anthropology, author, lecturer, political activist, and co-founder and Coordinator of the Israeli Committee Against House Demolitions (ICAHD). In 1997, Halper co-founded ICAHD to challenge and resist the Israeli policy of demolishing Palestinian homes in the occupied territories, and to organize Israelis, Palestinians and international volunteers to jointly rebuild demolished Palestinian homes. He has created a new mode of Israeli peace activity based on nonviolent direct action and civil disobedience to the Occupied Territories. Dr. Halper was nominated for the Nobel Peace Prize by the American Friends Service Committee for his work “to liberate both the Palestinian and the Israeli people from the yoke of structural violence” and “to build equality between their people by recognizing and celebrating their common humanity.” Halper is the author of several books on the Israeli-Palestinian conflict and is a frequent writer and speaker about Israeli politics, focusing mainly on nonviolent strategies to solve the Israeli-Palestinian conflict*¹⁶³. »

Hanafi, Hassan

Professeur à l'Université du Caire né 1935, Hassan Hanafi est détenteur d'un doctorat en philosophie de la Sorbonne (1966). Il est notamment secrétaire-général de la Société égyptienne de philosophie depuis 1976, vice-président de la Société de philosophie arabe depuis 1983, vice-président de la Fédération des sociétés de philosophie arabe depuis 2001, membre du Mouvement de solidarité afro-asiatique et membre de *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* (Société pour la philosophie interculturelle). Sa connaissance de l'arabe, d'une part, et de l'allemand, de l'anglais, et du français, de l'autre, lui ont permis de jouer un rôle de pont entre le monde occidental et le monde arabe, traduisant et interprétant des œuvres philosophiques dans les deux sens. Parmi la trentaine de livres publiés par Hanafi, l'on retrouve *Religious Dialogue and Revolution* (Caire : 1977), *Introduction à l'occidentalisme* (en arabe) (Caire : 1991), *Qu'est-ce que la globalisation?* (en arabe) (avec S. G. Al-Azm, Damascus; Beirut : 1999), *Racines de l'autoritarisme et horizons de liberté* (en arabe) (Caire : 2005), *Cultures and Civilizations, conflict or Dialogue?* en deux volumes : 1. *The Meridian Thought* et 2. *Cultural Creativity & Religious Dialogue* (Caire : 2006). Au cours de sa longue carrière, le professeur Hanafi a notamment été professeur invité en France, aux États-Unis, au Koweït, au Maroc, au Soudan, au Japon et en Allemagne. Il a également été consultant scientifique de l'Université des Nations Unies à Tokyo de 1985 à 1987¹⁶⁴.

Hermann, Tamar S.

« *Professor Tamar S. Hermann is a Senior Fellow at the Israel Democracy Institute where she heads the project on Israeli democracy and the emergence of grassroots (anti) politics. Professor Hermann is currently the Dean of Academic Studies at the Open University of Israel and a faculty member of the Political Science Department there. Between 1994 and 2006, she was the director of the Tami Steinmetz Center for Peace Research at Tel Aviv University. Professor Hermann received her B.A., M.A., and Ph.D. in Political Science from Tel Aviv University. She was a MacArthur Postdoctoral Fellow for Peace and Security at Princeton University, where she later returned as a Visiting Research Fellow. Professor Hermann has been a Research Fellow at the Truman Institute at the Hebrew University of Jerusalem and a visiting lecturer at their International Relations department. She was a Visiting Research Fellow at ICAR (Institute for Conflict Analysis and Resolution) at George Mason University and a Visiting Senior Research Fellow at Queen's University in Belfast*¹⁶⁵. »

¹⁶³ Wikipédia. (2009). « Jeff Halper », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Jeff_Halper>.

¹⁶⁴ Hans Günter Brauch *et al.* (dir.). (2008). *Globalization and Environmental Challenges : Reconceptualizing Security in the 21st Century*. Berlin ; New York: Springer; Encyclopedia of World Biography. (2004). « Hassan Hanafi », consulté le 27/02/2009, <<http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3404702767.html>>.

¹⁶⁵ The Israeli Democracy Institute. (2009). « Professor Tamar Hermann », consulté le 05/12/2009, <<http://www.idi.org.il/sites/english/AboutIDI/Staff/Pages/BioTamarHermann.aspx>>.

Herzl, Théodore

« He was educated in the spirit of the German-Jewish Enlightenment of the period, learning to appreciate secular culture. In 1878 the family moved to Vienna, and in 1884 Herzl was awarded a doctorate of law from the University of Vienna. He became a writer, a playwright and a journalist. The Paris correspondent of the influential liberal Vienna newspaper *Neue Freie Presse* was none other than Theodor Herzl. [...] At the time, he regarded the Jewish problem as a social issue and wrote a drama, *The Ghetto* (1894), in which assimilation and conversion are rejected as solutions. [...] He saw the future [Jewish] state as a model social state, basing his ideas on the European model of the time, of a modern enlightened society. It would be neutral and peace-seeking, and of a secular nature¹⁶⁶. »

Jabotinsky, Vladimir

Selon Avineri, « Vladimir Jabotinsky (1880-1940) was not only one of the most controversial figures in the development of the Zionist movement: he was also, without doubt, one of the most colorful personalities to emerge from the intellectual and social ferment brought forward by Zionism. He was a gifted journalist, an orator with mass appeal, a writer whose novels show considerable talent, and a sensitive aesthete who at the same time called on his people (in the language of *Samson*, the hero of his most famous novel) to gather iron. As a progeny of the Russian turn-of-the-century intelligentsia, Jabotinsky was a polished European gentleman and towered high above all the other Zionist leaders between both world wars in his culture, sensibilities, and intellectual horizons. In hundreds of essays, articles, and notices, written in several languages, he proved his almost uncanny ability to be at home in many different societies, to attach himself to various schools of thought, and integrate into his thought many of the most modern strands and fashions of European cultural life. None of the leaders of Zionism could rival him in the rich variety of his activities as poet and translator, essayist and novelist¹⁶⁷. »

Kabalo, Paula

« Dr. Kabalo received her Ph.D. from the School of Jewish Studies, Tel Aviv University. Her major fields of research are the history of civil society and the Third Sector in Israel before and after the statehood; and the role of citizens' associations, NGOs and voluntary agencies. Dr. Kabalo also studies the characteristics and archetypes of Israeli youth and their relationship with Ben-Gurion during the nation building process in the first years of statehood. She teaches in the Israel Studies Program and the School of Management at the Ben-Gurion University. Since 2001, Paula Kabalo has been associated with the International Philanthropy Fellows Program at Johns Hopkins University's Institute for Policy Studies, Center for Civil Society Studies. During 2001-2006 She was co-editor of the Johns Hopkins' Fellows' Journal, an annual research-and-practitioners publication that examines the global nature of civil society and the challenges facing it¹⁶⁸. »

Kaplan, Eran

De l'École des nouveaux historiens et du courant de la critique post-sioniste, Kaplan est un juif américain dont les grands-parents, Julius Kaplan et Ida Kaplan, ont été de grands militants du mouvement sioniste révisionniste de Jabotinsky et dont le grand-père maternel a été membre de l'Irgun, fait prisonnier en 1944 et déporté en Afrique¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Ministère israélien des Affaires étrangères. (2002). « Binyamin Ze'ev Herzl: Father of Zionism », *Centenary of Zionism 1897-1997*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.mfa.gov.il/MFA/History/Modern+History/Centenary+of+Zionism/Binyamin+Ze-ev+Herzl+Father+of+Zionism.htm>>.

¹⁶⁷ Avineri. (1981). *The Making of Modern Zionism*, p. 159.

¹⁶⁸ Ben-Gurion University of the Negev. (2009). « Dr. Paula Kabalo », *The Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel & Zionism*, consulté le 28/06/2009, <<http://web.bgu.ac.il/Eng/Centers/bgi/Staff/Kabalo.htm>>.

¹⁶⁹ Eran Kaplan. (2005). *The Jewish Radical Right*, p. VII-VIII.

Kaufman, Edy

« *Edward (Edy) Kaufman has served as the executive director of the Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace at the Hebrew University of Jerusalem since 1983. He has also been, since 1991, senior research associate at the Centre for International Development & Conflict Management, University of Maryland, College Park, having served as the center's director from 1994-1996. Kaufman has dedicated a great part of his time to applied research, the teaching and training of conflict resolution, and human rights in Israel and worldwide*¹⁷⁰. »

Khalidi, Rashid

« *Rashid Khalidi is the Edward Said Professor of Arab Studies at Columbia University, and Director of the Middle East Institute (MEI) at Columbia's School of International and Public Affairs. In his role as MEI Director, Khalidi presides over a \$300,000 annual grant from the federal government. He ranks among the most prominent members of the Middle Eastern studies community in the United States. His books are among the most frequently assigned works on the Middle East in American college syllabi. Arab and American media outlets alike seek him out regularly as a leading authority on the Middle East. Khalidi is also a Board of Trustees member of the non-governmental organization MIFTAH; a notable fellow Board member is Khalil Jahshan, President of the Washington, DC-based National Association of the Arab Americans. Khalidi was born in New York in 1950, the son of a Palestinian father and a Lebanese mother. He earned a B.A. from Yale University in 1970 and a Ph.D. from Oxford in 1974. During the Seventies, Khalidi taught for a brief time at a university in Beirut, where he often spoke to reporters on behalf of Yasser Arafat's Palestine Liberation Organization (PLO). Prior to joining the Columbia faculty, Khalidi was a professor at the University of Chicago, where he served as Director of both the Center for Middle Eastern Studies and the Center for International Studies*¹⁷¹. »

Khalidi, Walid

« *Walid Khalidi ([...] born 1925 in Jerusalem) is an Oxford University-educated Palestinian historian who has written extensively on the Palestinian exodus. He is General Secretary and co-founder of the Institute for Palestine Studies, established in Beirut in December 1963 as an independent research and publishing center focusing on the Palestinian problem and the Arab-Israeli conflict. Khalidi's first teaching post was at Oxford, a position he resigned in 1956 in protest at the British invasion of Suez. He was Professor of Political Studies at the American University of Beirut until 1982 and thereafter a research fellow at the Harvard Center for International Affairs. He has also taught at Princeton University. Khalidi was co-founder of the Royal Scientific Society of Amman. He is a Fellow of the American Academy of Arts and Sciences*¹⁷². »

Kimmerling, Baruch

« *Baruch Kimmerling was born in Turda, Romania, and had cerebral palsy, a developmental disability. The family narrowly avoided the Holocaust by escaping from their village in a gypsy wagon. The family immigrated to Israel in 1952, and took up residence in a ma'abara (immigrants' camp), Sha'ar Ha'aliya, before moving to a small apartment on the outskirts of Netanya. Despite his significant disabilities, which caused Kimmerling to experience motor difficulties and speech problems, his parents raised him as a typical child and encouraged him to strive high. He graduated from the Hebrew University in 1963, and obtained his PhD in 1973 as a sociologist. He made a name for himself in the academic world as a social historian, particularly for his groundbreaking work analyzing Jewish settlements in terms of colonialism. He was awarded a chair at the University of Toronto. He lectured widely and was a prolific writer of*

¹⁷⁰ Kaufman, Salem et Verhoeven. (2006). *Bridging the Divide*, p. 306.

¹⁷¹ DiscoverTheNetwork (2009). « Rashid Khalidi », consulté le 05/12/2009, <<http://www.discoverthenetworks.org/individualProfile.asp?indid=1347>>.

¹⁷² Wikipedia. (2009). « Walid Khalidi », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Walid_Khalidi>.

books and articles, extending his efforts beyond scholarly publications to numerous op-ed pieces in venues such as Haaretz and The Nation. Kimmerling was an outspoken critic of Israeli policies, and spoke out on issues related to the Arab-Israeli conflict. He was dubbed one of Israel's "new historians," but insisted that he was a patriotic Zionist, dedicated to celebrating the diversities of cultures within Israel, and to the ideals of a secular state. Unlike some Israeli leftists, he publicly opposed the proposed boycott of Israeli academics by the Association of University Teachers in the United Kingdom, arguing that it would "weaken the last public sphere of free thinking and free speech in Israel." Kimmerling died at the age of 67 after a long battle with cancer. He was buried in the secular cemetery at Kibbutz Mishmarot, leaving his wife, Diana Aidan, and three children¹⁷³. »

Kook, Avraham Isaac

« Né en Lettonie, Avraham Itzhak ha-Kohen Kook fit sa scolarité dans une école traditionnelle juive puis dans une école talmudique. Il compléta par lui-même ses études en Bible, en langue hébraïque, en philosophie juive et générale et en Kabbale. A l'âge de 20 ans, il se maria et dès 1888, alors qu'il n'avait que 23 ans, il exerça comme rabbin dans une communauté lettone. En 1904, il immigra en Israël ; il fut nommé rabbin de la ville de Jaffa et contribua largement aux activités culturelles de la ville. Puis, dans la pratique, il exerça la fonction de rabbin de tout le Yishuv juif d'Israël. Le rav Kook s'identifia au mouvement sioniste et suscita à cause de cela une opposition de la part de nombreux rabbins. En 1914, Avraham Kook se rendit en Europe pour participer à la Conférence de l'Agoudat Israel. Lorsqu'éclata la Première Guerre mondiale, il fut bloqué et empêché de revenir en Israël. Il fut alors nommé provisoirement rabbin à Londres. A la fin de la guerre, il revint en Israël et fut nommé grand rabbin de Jérusalem. Lorsque fut créé en 1921 le grand rabbinat (institution gouvernementale), il devint grand rabbin d'Israël. Le retour en Israël, doit être considéré, d'après le rav Kook, comme "le début de la rédemption". Cependant le mouvement sioniste fut défectueux parce qu'il eut souci des besoins matériels et séculiers du peuple, mais non de ses besoins spirituels. En 1918, il tenta de fonder un mouvement de renouvellement spirituel, qui s'appelait Degel Yirushalayim (Le drapeau de Jérusalem)¹⁷⁴. »

Littell, Robert

« Né en 1935 à New York, Robert Littell partage sa vie entre sa ferme du Lot et la périphérie new-yorkaise. En 1964, après une brève carrière militaire, il devient grand reporter. Trois ans plus tard, ses articles sur la guerre des Six-Jours sont considérés comme les meilleurs de la presse américaine. Mais ce journaliste, qui cite Fitzgerald et Swift, rêve d'écrire des « romans vrais » sur la guerre froide, dont il couvre les grands moments. Découvert par Marcel Duhamel, patron mythique de la Série noire au début des années 1970, il est l'auteur d'une douzaine de best-sellers ainsi que de surprenantes Conversations avec Shimon Peres¹⁷⁵. » Robert Littell est issue d'une famille juive de Russie qui a émigré aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle. Il est le père de l'écrivain franco-américain Jonathan Littell¹⁷⁶.

McDonald, John W.

« Ambassador John W. McDonald is a lawyer, diplomat, former international civil servant, development expert and peacebuilder, concerned about world social, economic and ethnic problems. He spent twenty years of his career in Western Europe and the Middle East and worked for sixteen years on United Nations economic and social affairs. He is currently Chairman and co-founder of the Institute for Multi-Track Diplomacy, in Washington D.C., which focuses on national and inter-national ethnic conflicts. McDonald retired from the Foreign Service in 1987, after 40 years as a diplomat. In 1987-88, he became

¹⁷³ Wikipedia. (2009). « Baruch Kimmerling », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Baruch_Kimmerling>.

¹⁷⁴ Eliane Ketterer. (2007, 26 septembre). « Avraham Itzhak Kook », *Un écho d'Israël*, consulté, <<http://www.un-echo-israel.net/Avraham-Itzhak-Kook>>.

¹⁷⁵ François Busnel et Eric Pelletier. (2003). « La CIA est devenue une bureaucratie », *L'Express Livres*, consulté le 12/08/2009, <<http://livres.lexpress.fr/entretien.asp/idC=6896/idTC=4/idR=5/idG=>>>.

¹⁷⁶ Wikipédia. (2009). « Jonathan Littell », consulté le 12/08/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Littell>.

a Professor of Law at The George Washington University Law School in Washington, D.C. He was Senior Advisor to George Mason University's Center for Conflict Analysis and Resolution and taught and lectured at the Foreign Service Institute and the Center for the Study of Foreign Affairs. He has written or edited eight books on negotiation and conflict resolution. He was President of the INTELSTAT World Conference called to draft a treaty on privileges and immunities; leader of the U.S. Delegation to the UN World Conference on Technical Cooperation Among Developing Countries, in Buenos Aires in 1978; Secretary General of the 27th Colombo Plan Ministerial Meeting; head of the U.S. Delegation which negotiated a UN Treaty Against the Taking of Hostages; U.S. Coordinator for the UN Decade on Drinking Water and Sanitation; Chairman of the Federal Inter-Agency Committee for the UN's International Year of Disabled Persons. Ambassador McDonald has been involved in several other projects and is looking forward to meeting with interested students, faculty and community members¹⁷⁷. »

Meir, Pa'il

« Meir Pa'il ([...] born 19 June 1926) is an Israeli politician and academic historian. [...] Born in Jerusalem during the Mandate era, Pa'il served in the Palmach between 1943 and 1948, after which he became a Brigade commander in the new Israel Defense Forces. He also headed the Central Officers School and the Department of Military Theory for the General Staff. He left the IDF in 1971. Pa'il studied history and Middle Eastern studies at Tel Aviv University, later gaining a doctorate in military and general history. In 1973 he was amongst the founders of the Blue-Red Movement, which merged with Maki to form Moked, which Pa'il headed. He was elected to the Knesset in the 1973 elections on the Moked list, and was the party's only representative in the Knesset. The party merged with several others to form the Left Camp of Israel prior to the 1977 elections. The new party won two seats, which were rotated between five party members including Pa'il. However, they failed to win any seats in the 1981 elections and Pa'il did not reappear in the Knesset¹⁷⁸. »

Morgenthau, Hans Joachim

*« Hans Joachim Morgenthau (February 17, 1904 – July 19, 1980) was a pioneer in the field of international relations theory. He was born in Coburg, Germany, and educated at the universities of Berlin, Frankfurt and Munich. He taught and practiced law in Frankfurt before fleeing to the United States in 1937, after several interim years in Switzerland and Spain, as the Nazis came to power in Germany. His experiences with Nazism seem to have influenced his later work in international relations theory, where he argued passionately in favor of a more scientific approach to politics, in contrast with the way the Nazi party came to imbue political science with a nationalist streak. Morgenthau became a professor at the University of Chicago. Along with E.H. Carr, he is one of the main authors of the realist school in the 20th century. This school of thought holds that nation-states are the main actors in international relations, and that the main concern of the field is the study of power. His book *Politics Among Nations* defined the field of international relations theory in 1948 as it heralded the post-World War II paradigm shift in American thinking about diplomacy. *Politics Among Nations* emphasized the power interests of states as the driver behind the relations between states. The period before WWII was on the other hand defined by idealism that focused on values¹⁷⁹. »*

Odenheimer, Micha

« Israeli Orthodox Rabbi, journalist and activist. Disciple of Rabbi Schlomo Carlebach, 1982-1995. Micha Odenheimer is a contributing editor for the Jerusalem Report magazine. He has had stories published in Washington Post, Foreign Policy, London Times, The Guardian, UPI, Jerusalem Report,

¹⁷⁷ University of British Columbia, Department of Political Sciences. (2006). « Ambassador John W. McDonald : "Multi-Track Diplomacy: Conflict Resolution for the New Century" », consulté le 05/12/2009, <<http://www.politics.ubc.ca/index.php?id=9976>>.

¹⁷⁸ Wikipedia. (2009). « Meir Pa'il », consulté le 12/08/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Meir_Pa'il>.

¹⁷⁹ Wikipedia. (2009). « Hans Morgenthau », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Morgenthau>.

Jerusalem Post, Tikkun, Jewish Forward, Ha'aretz, Maariv, Eretz Acheret Magazine and other magazines and newspapers. Following high school in California, Odenheimer completed a B.A. in Religion at Yale University in 1980. He received Rabbinic Ordination from Mesifita Tiferet Yerushalayim in New York City and was a close disciple of the Hasidic teacher, Rabbi Shlomo Carlebach, 1982-1995. Odenheimer was the Founding Director of Israel Association for Ethiopian Jews (1993-1998) and currently serves as Chairman of the IAEJ Board, the only Ethiopian Israeli advocacy organization and a catalyst for widespread changes in the absorption policies of the Israeli government. [...] Until recently he has taught at Kolot Institute, a training program for Israeli leadership and has been guest lecturer at Yakar, Pardes Institute, Shalom Hartman Institute, the Wexner Leadership Program and other institutions and programs of Jewish learning¹⁸⁰. »

Pappe, Ilan

« Ilan Pappe, born in Haifa in 1954 is currently a Chair in the Department of History, the University of Exeter and a co-director of the Exeter Center for Ethno-Political Studies. He was the academic head and founder of the Institute for Peace studies in Givat Haviva Israel (1992-2000) and the Chair of the Emil Touma Institute for Palestinian Studies in Haifa (2000-2008). Pappe is a both a professional historian and a human rights' activist who believes that commitment and professionalism do not necessarily clash, but rather reinforce each other. He wrote extensively on the 1948 Nakbah and is regarded as one of Israel 'new historians' who challenged the official Zionist version of events. Pappe has also written on the Modern Middle East, multiculturalism and historiography¹⁸¹. »

Peres, Shimon

« For more than half a century, Shimon Peres has served the State of Israel and the cause of peace with a courage and determination born of intimate familiarity with the horrors of war. He served in the defense forces at the founding of the State of Israel, heading the Navy at age 25; at 29 he was Director-General of the Ministry of Defense. Over the course of a 48-year career in Israel's parliament, the Knesset, he has held every major cabinet post and served as Prime Minister in some of Israel's darkest hours. He first served as Prime Minister in 1977, after the resignation of Yitzhak Rabin. In 1984, he headed a National Unity government that put an end to a ruinous inflation, and extricated Israel from a tortuous military involvement in Lebanon. As Foreign Minister he initiated the negotiations that led to the Oslo Accords with the Palestine Liberation Organization, and completed a long-sought peace treaty with Jordan. In 1994, he shared the Nobel Prize for Peace with Yasser Arafat and Prime Minister Yitzhak Rabin. Upon Rabin's assassination, Shimon Peres became Prime Minister once again, serving simultaneously as Minister of Defense. He later served once again as Foreign Minister in a government of National Unity¹⁸². »

Qleibo, 'Ali

« Dr. Qleibo was born in Jerusalem. He received his PhD in Cultural Anthropology in the USA. Dr. Qleibo is an author, artist, and lecturer. He is presently the director of the Department of Fine Arts at Al-Quds University (Jerusalem). Dr. Qleibo lectures on Muslim religion and Palestinian culture locally and internationally. His books and artwork have taken him all over the world. His book "Before the Mountains Disappear" is an ethnographic description of everyday Palestinian life. Another book "Jerusalem in the Heart" recently published in English, is a cultural guide to Jerusalem. His painting "Double Window" was the first Palestinian artwork chosen by UNICEF. His work is kept in private

¹⁸⁰ Noel de Bien et Dan Driscoll. (2004). « Rabbi Micha Odenheimer », *Sunday Nights*, consulté le 05/12/2009, <<http://www.abc.net.au/sundaynights/stories/s1238787.htm>>.

¹⁸¹ The Official Website of Ilan Pappé. (2009). « About », consulté le 03/12/2009, <http://ilanpappe.com/?page_id=2>.

¹⁸² American Academy of Achievement. (2007, 30 juillet). « Shimon Peres Profile », consulté le 27/07/2009, <<http://www.achievement.org/autodoc/page/per0pro-1>>.

collections in all over the world. Jerusalem is Qleibo's major source of inspiration and is reflected in his literally and artistic work¹⁸³. »

Rabkin, Yakov M.

« Professor Rabkin has taught contemporary Jewish history, Soviet history and the history of science at the University of Montreal since 1973 and has also served as a Visiting Scholar at several universities, including Yale, Johns Hopkins, Tokyo, Hebrew and Tel Aviv universities, Université Louis-Pasteur and the Smithsonian Institution. Professor Rabkin has devoted much of his research to cultural and political history of contemporary science: science-technology interface, scientific instruments, history of science in Russia and the Soviet Union and international relations in science. His publications include Science between the Superpowers, a study of Soviet-American relations in science (Priority Press, 1988), The Interaction of Scientific and Jewish Cultures in Modern Times (The Edwin Mellen Press, 1995), Diffusion of New Technologies in Post-Communist Europe (Kluwer, 1997), a major overview of science in pre-Revolutionary Russia that appeared in L'Europe des sciences (Seuil, 2001) and a comparative analysis on science in the Soviet Union and Nazi Germany in Science and Ideology (Routledge, 2003). His pioneering study of the diffusion of infrared spectroscopy into chemical research introduced a new understanding of the effects of technology on the practice of science¹⁸⁴. »

Lapidot, Yehuda

« Born August 13, 1928 in Eretz Israel. Joined the Irgun at 15 and soon became active in the Fighting Force in Ramat Gan. Among his tasks: responsibility for the arms arsenals in Ramat Gan and Bnei Braq. Took part in anti-British operations, and in one of these, the attack on the southern railway lines (April 2, 1946) was seriously injured in the arm. In 1947 was transferred to Jerusalem and participated in the War of Independence as a company commander. Among other positions, commanded the Irgun forces in the battle for Ramat Rachel and the assault on the Old City in Operation Kedem. Was twice mentioned in dispatches. After the war, studied biochemistry at the Hebrew University of Jerusalem, and in 1960 was awarded a Ph.D. in biochemistry. In 1973 was appointed Full Professor at the Hebrew University. In 1980 was summoned by Menahem Begin, then Prime Minister, to serve as his adviser, a task he fulfilled until 1985. Published four books on the history of the Mandate period and the Revolt: Upon Thy Walls (Ministry of Defence, 1992); The Hunting Season (Jabotinsky Institute, 1994); The Flames of Revolt (Ministry of Defence, 1996); Chapters in the History of the Irgun (Jabotinsky Institute, 1999)¹⁸⁵. »

Leo Calvin Rosten

« Leo Calvin Rosten (April 11, 1908 – February 19, 1997) was born in Lodz, Russian Empire (now Poland) and died in New York City. He was a teacher and academic, but is best known as a humorist in the fields of scriptwriting, storywriting, journalism and Yiddish lexicography¹⁸⁶. »

Said, Abdul Aziz

« Abdul Aziz Said a Syrian-born writer and senior ranking professor of international relations in the School of International Service at American University where he has taught for fifty years. He is the first occupant of the endowed Mohammed Said Farsi Chair of Islamic Peace; founder and director of AU's Center for Global Peace, which undertakes a range of activities aimed at advancing the understanding of world peace; and founding director of the International Peace and Conflict Resolution department in SIS. Said is a frequent lecturer and participant in national and international peace conferences and dialogues and is deeply involved with a number of professional associations and Service Academies. His past and

¹⁸³ Resistance Art. (2005). « 'Ali Qlebo », consulté le 05/12/2009, <http://www.resistanceart.com/ali_qleibo.htm>.

¹⁸⁴ Yakov Rabkin. (2009). « About the author », consulté le 03/12/2009, <http://www.yakov.rabkin.ca/?page_id=5>.

¹⁸⁵ Yehuda Lapidot. (2009). « Yehuda Lapidot "Nimrod" », trad. par Chaya Galai, consulté le 03/12/2009, <<http://www.etzel.org.il/english/people/lapidot.htm>>.

¹⁸⁶ Wikipedia. (2009). « Leo Rosten », consulté le 03/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Leo_Rosten>.

*current public service includes consulting the U.S. Department of State, the Department of Defense, the United Nations and the White House Committee on the Islamic World. Since joining the American University faculty in 1957, Said has written or edited over a dozen books*¹⁸⁷. »

Salem, Walid

« *Walid Salem was born in East Jerusalem in 1957. He is a writer and also a consultant, evaluator, and trainer for several public and private bodies and, since 1993, is the director of Jerusalem office of the Panorama Center for Democracy and Community Development*¹⁸⁸. »

Sand, Shlomo

« Né en 1946, Shlomo Sand a suivi des études d'histoire à l'université de Tel-Aviv et à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris. En 1983, il soutient une thèse de doctorat, intitulée *L'Illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900* (La Découverte, 1984). Spécialiste de l'histoire des idées, du statut des intellectuels dans la société moderne et des relations entre l'histoire et le cinéma, il enseigne l'histoire contemporaine, depuis 2005, à l'université de Tel-Aviv. Shlomo Sand a publié en France *Georges Sorel en son temps* (Seuil, 1985), *Le XXe siècle à l'écran* (Seuil, 2004) et *Les Mots et la Terre. Les Intellectuels en Israël* (Fayard, 2006)¹⁸⁹. » Il est également l'auteur du livre *Comment le peuple juif fut inventé ?* (2008) qui suscita de vifs débats en Israël.

Sharett, Moshe

« Né à Kherson, dans l'Empire russe (aujourd'hui en Ukraine), Moshé Sharett émigra vers la Palestine britannique en 1908. Les membres de sa famille furent parmi les fondateurs de la ville de Tel Aviv. Sa maîtrise de la langue arabe lui ouvrit les portes du tout jeune syndicat, la Histadrout. Il mena les négociations entre le mouvement sioniste et les Britanniques de 1933 à 1948. Elles aboutirent à la création de l'État d'Israël. Cette expérience propulsa Moshé Sharett au poste de ministre des Affaires étrangères du premier gouvernement israélien. Il négocia ainsi les accords d'armistice israélo-arabes de 1949 qui mettaient un terme officiellement aux hostilités entre Israël et les pays voisins arabes qui l'avaient attaqué au cours de la Guerre israélo-arabe de 1948. Sharett devint Premier Ministre lorsque David Ben Gourion choisit de se retirer. Considéré comme un modéré, il favorisait la diplomatie avec les pays voisins. Ben Gourion fut rappelé à sa place. Temporairement de retour au poste de ministre des Affaires étrangères en 1956, Sharett dirigea l'Agence juive jusqu'en 1960¹⁹⁰. »

Shenhav, Yehuda

« *Yehouda Shenhav ([...] born 26 February 1952) is an Israeli sociologist and critical theorist. He is known for his contributions in the fields of bureaucracy, management and capitalism, as well as for his research on ethnicity in Israeli society and its relationship with the Israeli-Palestinian conflict. [...] Born Yehouda Shaharabani in Beer Sheva in 1952 to a family of Iraqi Jews. At the age of three he moved with his family to Tel Aviv and again, at the age of ten, to Petah Tikva. In 1977 he received his BA in sociology and labor studies from the Tel Aviv University and four years later he received his Master's degree in Industrial management from the Technion. He then traveled to Stanford University, where he received another MA in 1983 and a PhD in 1985, both in sociology. Most of his academic work is done in the Sociology and Anthropology School in the Tel Aviv University, where he is a full professor. He has also taught in several universities in the United States, such as the University of Wisconsin–Madison, Stanford University, Princeton University and Columbia University. He is head of advanced studies in the Van Leer*

¹⁸⁷ Wikipedia. (2009). « Abdul Aziz Said », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul_Aziz_Said>.

¹⁸⁸ Kaufman, Salem et Verhoeven. (2006). *Bridging the Divide*, p. 307.

¹⁸⁹ Hachette. (2009). « Comment le peuple juif fut inventé, Shlomo Sand, Fayard, dans la collection Documents », consulté le 05/12/2009, <<http://www.hachette.com/livre/shlomo-sand-comment-le-peuple-juif-fut-invente-314814.html>>

¹⁹⁰ Wikipédia. (2009). « Moshé Sharett », consulté le 05/12/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Moshé_Sharett>.

*Jerusalem Institute, and as the editor of Theory & Criticism and Theory and Criticism in Context, and as Senior Editor for the European journal Organization Studies*¹⁹¹. »

Shlaim, Avi

« Je suis né à Bagdad en 1945, dans une famille juive irakienne. En 1950, à la suite de la première guerre israélo-arabe, nous avons participé à un exode massif des Juifs d'Irak vers Israël. Nous n'étions pas des réfugiés, nous n'étions pas maltraités et nous n'avions en aucun cas mis à la porte, mais de façon très réelle, nous n'en étions pas moins des victimes du conflit israélo-arabe. J'ai grandi en Israël, j'ai servi dans les forces de défense d'Israël, mais j'ai suivi ma formation universitaire en Grande-Bretagne. J'ai étudié l'histoire à Oxford puis les relations internationales à la London School of Economics. Depuis trente-huit ans, je suis professeur d'université en Angleterre, ayant enseigné à Reading, puis à Oxford. Au début de ma carrière universitaire, je nourrissais des idées relativement conventionnelles sur le bien fondé de la cause israélienne et sur les origines du conflit israélo-arabe. Mais peu à peu à force d'étudier et d'observer la conduite d'Israël, ma perspective est devenue plus critique. Je reconnais toujours la légitimité du sionisme en tant que mouvement de libération nationale des Juifs, ainsi que la légitimité de l'état d'Israël à l'intérieur des frontières de 1967. Ce que je rejette, et résolument, c'est le projet colonial sioniste par-delà les frontières de 1967¹⁹². »

Shohat, Ella

« *Ella Shohat is Professor at the departments of Art & Public Policy and Middle Eastern Studies, and also affiliated with the department of Comparative Literature. She has lectured and published extensively on issues having to do with Eurocentrism, post/colonialism and transnationalism as well as with orientalism and the representation of the Middle East, including the question of Arab-Jews. Her books include Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation (U. of Texas Press, a new edition is forthcoming from I.B. Tauris) Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age (MIT Press & the New Museum,) Multiculturalism, Postcoloniality and Transnational Media (co-edited, Rutgers University Press, and with Robert Stam, Unthinking Eurocentrism (Routledge; winner of the Katherine Kovacs Singer Best Book Award) and more recently Flagging Patriotism: Crises of Narcissism and Anti-Americanism (Routledge). Shohat and Stam are currently in the final stages of writing The Culture Wars in Translation (NYU press) and Shohat is also currently co-editing a book on the cultural politics of Middle Eastern diasporas throughout the Americas (University of Michigan Press.) Her book Taboo Memories, Diasporic Voices has recently been published by Duke University Press. A recipient of Rockefeller fellowship, she has served on the editorial board of several journals, including Social Text, Critique and Meridians.*¹⁹³. »

Smith, Charles D.

« *Charles D. Smith is professor of Middle East history in the Department of Near Eastern Studies, University of Arizona. He has held numerous grants for research in the Middle East, was a Fulbright scholar in Egypt, and served as a member of the Institute for Advanced Studies at the Hebrew University of Jerusalem. He has published scholarly articles on many topics, including Egyptian Islam, Anglo-French imperialism in the Middle East, and nationalism and identity. Author of Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt, he is currently writing a study of Anglo-French relations and European imperial goals in the Middle East during World War I*¹⁹⁴. »

¹⁹¹ Wikipedia. (2009). « Yehuda Shenhav », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Yehouda_Shenhav>.

¹⁹² Avi Shlaim (2008), *Le mur de fer. Israël et le monde arabe*, trad. par Odile Demange, Paris : Buchet-Chastel, consulté sur Wikipédia. (2009). « Avi Shlaim », consulté le 05/12/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Avi_Shlaïm>.

¹⁹³ Tisch School of the Art at NYU. (2009). « Shohat », consulté le 05/12/2009, <<http://app.tisch.nyu.edu/object/ShohatE.html>>.

¹⁹⁴ Barnes & Noble. (2009). « Palestine and the Arab-Israeli Conflict, Charles D. Smith, Book », consulté le 05/12/2009, <<http://search.barnesandnoble.com/Palestine-and-the-Arab-Israeli-Conflict/Charles-D-Smith/e/9780312437367>>.

Sternhell, Zeev

« Zeev Sternhell is the Léon Blum Professor of Political Science at the Hebrew University of Jerusalem. Born in Poland in 1935, he emigrated in Israel in 1951. Between 1957 and 1960 he studied History and Political Science at the Hebrew University of Jerusalem and received BA cum laude in 1960. In 1969 he awarded a Ph.D. degree, cum laude at the University of Paris, for a thesis on *The Social and Political Ideas of Maurice Barrès*. In 1976 he became co-editor of *The Jerusalem Quarterly* (and he worked for it until 1990). In the year 1981 he became Professor of Political Science at the Hebrew University of Jerusalem. In 1989 he was elected to the Léon Blum Chair of Political Science at the Hebrew University and became Member of the Editorial Board of *History and Memory*. In 1991 he granted by the French Government, the title of “Chevalier de l’Ordre des Arts et des Lettres” for outstanding contribution to French culture. In 1996 he was Member (Editorial Board) of *Journal of Political Ideologies*. He has long been a supporter of the Israeli peace camp and writes critically in the Israeli press about the “Occupation” and his government’s policies toward the Palestinians¹⁹⁵. »

Verhoeven, Juliette

« Juliette Verhoeven is senior staff member at the European Centre for Conflict Prevention and the International Secretariat of the Global Partnership for the Prevention of Armed Conflicts, where she coordinates the research program and the activities related to the Middle East. She has co-edited several publications on issues related to conflict prevention and peacebuilding, including *Searching for Peace in Europe and Eurasia* (2002) and *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society*, published in 2005¹⁹⁶. »

Warschawski, Michel

« Fils du grand-rabbin Max Warschawski, Michel Warschawski passe ses premières années à Strasbourg. Il décide à 16 ans de partir pour Jérusalem où il entreprend des études talmudiques. En 1967, il adhère au mouvement trotskiste antisioniste Matzpen aujourd’hui disparu. Il crée en 1984 le Centre d’information alternative (AIC), qui rassemble plusieurs mouvements pacifistes israéliens et organisations palestiniennes. En 1989, il est condamné à vingt mois de prison ferme pour “prestations de services à organisations illégales”, pour avoir imprimé des tracts relatifs à l’organisation palestinienne Front populaire de libération de la Palestine de Georges Habache qualifiée de terroriste par Israël. Depuis lors, il continue son activité au sein de l’AIC. [...] Depuis septembre 2008, il participe en tant que chroniqueur, au nouveau journal satirique Siné Hebdo. Il est membre du comité de parrainage du Tribunal Russell sur la Palestine dont les travaux ont commencé le 4 mars 2009. [...] Concernant la question israélo-palestinienne, Warschawski défend l’idée d’un État bi-national, donc que les peuples juif et arabe cohabitent et co-gouvernent un même État. Michel Warschawski à qui l’on demande s’il est attaché à l’État d’Israël, déclare, en 2005, qu’ “il aime Israël comme on aime l’enfant d’un viol. On ne peut en vouloir à l’enfant des circonstances de sa conception”¹⁹⁷. »

Weizmann, Chaïm

Weizmann est né à Motol, un petit *shtetl* près de Pinsk. Il étudie à l’École polytechnique de Berlin où « il fréquenta pour la première fois des cercles intellectuels sionistes et qu’il adhéra aux idées d’Ahad Haam – une forme de “sionisme spirituel” qui soutenait que la Palestine devait constituer un centre spirituel pour le judaïsme. Cette philosophie devait inciter Weizmann à défendre l’idée d’une Université juive à Jérusalem¹⁹⁸ ». Rolef ajoute : « *Weizmann also advocated moderation with regard to the Arabs; until*

¹⁹⁵ State Master. (2009). « Encyclopedia : Zeev Sternhell », consulté le 05/12/2009, <<http://www.statemaster.com/encyclopedia/Zeev-Sternhell>>.

¹⁹⁶ Kaufman, Salem et Verhoeven. (2006). *Bridging the Divide*, p. 307.

¹⁹⁷ Wikipédia. (2009). « Michel Warschawski », consulté le 05/12/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Warschawski>.

¹⁹⁸ Ministère des Affaires étrangères israéliens. (1999, 19 octobre). « Dirigeants sionistes: Chaïm Weizmann 1874-

1937, he propagated a political parity between the two peoples in Palestine irrespective of their relative numerical strength. From 1937, he supported partition and separate states – preferably within the framework of a Middle East federation. Weizmann supported the Biltmore Program instituted by David Ben-Gurion calling for a Jewish Commonwealth in Palestine; but Ben-Gurion accused Weizmann of often acting too independently. Weizmann's moderate policies were not in accord with the violent struggle which was developing; his absence from Palestine aggravated his lack of contact with colleagues there. However, he retained considerable prestige and was in the forefront of the final struggle (1946-48) for the creation of the State of Israel. In May 1948 Weizmann became Israel's first President (sworn in on February 16, 1949)...¹⁹⁹ ». En 1904, il poursuit sa carrière en biochimie en Angleterre, après avoir reçu un doctorat de l'Université de Fribourg (Suisse) en 1901. « Il développa un nouveau procédé afin de produire, à partir du maïs, de l'acétone, matière qui joua un rôle de première importance dans la création d'explosifs. En fait sont attachées au nom de Haim Weizmann plus de cent vingt découvertes. Grâce à son dévouement en faveur des forces britanniques, il acquit une grande estime de la Grande-Bretagne ; il profita de cette relation pour créer des liens étroits avec les chefs du gouvernement et les rapprocher de l'idée sioniste. Il est connu pour avoir exercé une grande influence sur la Déclaration de Balfour de 1917²⁰⁰ ».

Yerushalmi, Yosef Hayim

« Yosef Hayim Yerushalmi was the Salo Wittmayer Baron Professor of Jewish History, Culture and Society, Columbia University a position he held from 1980 to 2008. He was replaced by Elisheva Carlebach Yoffen Born in New York City in 1932, he received a Ph.D. from Columbia University in 1966. Salo Baron was his dissertation director. From the time of receiving his PhD until his appointment to the Columbia faculty, Yerushalmi taught at Harvard University where he was Jacob E. Safra Professor of Jewish History and Sephardic Civilization and chairman of the Department of Near Eastern Languages and Civilizations²⁰¹. »

Yiftachel, Oren

« Born in a northern Israeli kibbutz, where socialism was not a curse and social justice was not a mere theory, and lived there until the 1970s. In the late 1970s and early 1980s backpacked through four continents when hitchhikers were still living species. Studied down-under in Australia, during the 1980s, and completed doctoral and post-doctoral studies in beautiful Haifa, Israel. Worked as a planner and geographer on-and-off (mainly 'off') in Australia, the USA and northern Israel, and settled in Beer-Sheva in 1993. Since then, has tried to combine teaching and activism for social and political justice. Co-founded and was an active member in a range of organizations working to assist Arab-Jewish peace, anti-colonialism and social equality in Israel/Palestine. [...] Currently working at Ben-Gurion University of the Negev, and trying to cope with the trials and tribulations of living in the promised land, the (un)holy Land, the homeland of two peoples, and/or the land of endless conflict, depending on one's perspective²⁰². »

1952 », *Centenary of Zionism 1897-1997*, consulté le 28/06/2009, <http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/10/Dirigeants+sionistes-+Chaim+Weizmann.htm>.

¹⁹⁹ Rolef. (1987). *Political Dictionary of the State of Israel*, p. 318.

²⁰⁰ Éliane Ketterer. (2006, 25 octobre). « Haim Weizmann », *Un échos d'Israël*, consulté le 28/06/2009, <<http://www.un-echo-israel.net/Haim-Weizmann>>.

²⁰¹ Wikipedia. (2009). « Yosef Hayim Yerushalmi », consulté le 05/12/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Yosef_Hayim_Yerushalmi>.

²⁰² Oren Yiftachel. (2009). « Personal Home Page », consulté le 03/12/2009, <<http://www.geog.bgu.ac.il/members/yiftachel/personal.html>>.

Annexe 3 : Glossaire des mots étrangers (*)

Agoudat Israel

« *Agoudat Israel* est un parti politique juif fondé en 1912 à Katowice (Pologne actuelle, à l'époque Empire russe) comme bras politique du judaïsme orthodoxe. Il existe aujourd'hui en tant que parti politique en Israël, mais aussi au niveau international sous la dénomination *World Agudath Israel Federation*. L'*Agoudat* a été créé en 1912 par une coalition de groupes relevant du judaïsme orthodoxe. Chacun de ces groupes a ses propres options et une large autonomie idéologique. Cela est dû à la structure même du judaïsme orthodoxe, qui n'a pas de direction centralisée. Chaque rabbin important a donc ses fidèles. C'est particulièrement vrai chez les *Hassidim*, très éclatés sur un modèle quasiment féodal. L'*Agoudat* est le porte-parole de cette coalition de rabbins influents, et en aucun cas il n'est l'émanation de ses militants ou ne peut imposer un avis aux groupes qui le composent. Parler de la politique de l'*Agoudat* est donc toujours difficile, car elle n'est pas monochrome. [...] Il s'agit d'organiser les juifs religieux dans les États non juifs d'Europe orientale, comme force de pression politique. L'idée force est de refuser (plus ou moins largement selon les obédiences) la modernité, de préserver un mode de vie traditionnel assez largement centré sur la communauté, et aussi isolé que possible de l'environnement non religieux. Il s'agit aussi de lutter contre les « modernistes » au sein du judaïsme : réformés, sionistes, libéraux, socialistes, anarchistes, etc²⁰³. »

Aliya / Aloyot

« ([M]ontée, retour, en hébreu) : ce terme évoque le « retour aux sources » que se doit d'effectuer chaque « croyant », en référence à la dispersion (diaspora) du peuple juif en l'an 135. Par extension, il désigne l'émigration juive vers le nouvel État d'Israël. Les immigrants sont appelés *olim*, et ceux qui immigrent clandestinement ma'apilim. Les premières vagues d'immigration juive en Palestine ont lieu au XVe siècle, à la suite des persécutions subies par les juifs en Espagne et au Portugal. De nouvelles vagues d'immigration ont lieu entre 1882 et 1890, 1904 et 1915, ainsi qu'entre 1919 et 1923, également à la suite de persécutions infligées aux communautés juives d'Europe centrale, et permettent de développer les colonies installées en Palestine, conformément à l'idéologie sioniste et socialiste défendue par les principaux responsables de la communauté juive internationale. La victoire du nazisme en Allemagne entraîne un nouveau départ massif de personnes qui désirent plus échapper au génocide que participer au renouveau de la terre de Sion, d'où le passage d'un sionisme idéologique à un sionisme politique. Vers la fin des années 1940 et le début des années 1950, Israël organise plusieurs opérations, baptisées « Tapis volant » et « Ezra et Nehamia », pour faire venir près de 120 000 juifs d'Irak, et quelques milliers d'autres du Yémen et d'Afrique du Nord. Dans les années 1970 et 1980, les opérations « Moïse » et « Salomon » permettent à près de 35 000 juifs d'Éthiopie de rejoindre Israël. Enfin, entre 1989 et 1994, la détente américano-soviétique, puis la disparition de l'Union soviétique, entraînent l'arrivée en Israël de près de 500 000 juifs en provenance d'URSS. Le mot « aliyah » est à rapprocher du terme arabe « Awliyâ »²⁰⁴. »

Achkenazi / Achkenazim (Ashkénaze)

« [N]om utilisé dans la Bible pour désigner l'arrière-petit-fils de Noé, puis, dans les écrits talmudiques, la Germanie, ou plus précisément la Lotharingie. Par extension, ce terme désigne un juif originaire d'un pays européen, principalement d'Europe centrale. D'abord installés dans les Flandres et dans la vallée du Rhin, les juifs ashkénazes émigrent progressivement vers l'Europe de l'Est, en particulier vers la Pologne. La différence entre ashkénazes et séfarades, outre l'origine géographique, tient principalement à la

²⁰³ Wikipédia. (2009). « Agoudat Israel », consulté le 31/08/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Agoudat_Israel>.

²⁰⁴ Faure (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 41.

prononciation de l'hébreu, à l'utilisation d'un langage à part, le yiddish, aux usages et aux airs liturgiques. Dans la plupart des pays où il existe une communauté juive, il y a des synagogues à rite ashkénaze et d'autres à rite séfarade. Les ashkénazes sont devenus le groupe ethno-culturel dominant du judaïsme moderne, et ce sont eux qui ont propagé les idéaux du sionisme. Les premières vagues d'immigration en Palestine concernent essentiellement les ashkénazes. L'un des principaux clivages entre Israéliens est l'opposition qui existe entre ashkénazes et séfarades, les seconds reprochant aux premiers leur main mise sur la direction du pays²⁰⁵. »

Eretz Israël

« L'expression a plusieurs usages controversés qui parfois se recourent. Elle est utilisée par les Juifs qui font leur aliyah pour désigner Israël. L'ajout du terme *Eretz* (la « terre ») fait référence aux caractères religieux et culturel que représente la Terre promise aux yeux des Juifs. L'usage est principalement symbolique. Il fait aussi référence aux racines du sionisme dont les premiers membres étaient des fermiers qui venaient cultiver la *terre*. L'usage se veut dans ce contexte « positif ». Souvent une revendication nationaliste accompagne l'usage terme et l'expression *Eretz Israel* est utilisée pour désigner les territoires revendiqués comme devant faire partie d'Israël. Historiquement, les sionistes révisionnistes revendiquaient la possibilité pour les Juifs de s'installer sur l'ensemble des territoires qui furent alloués au Mandat britannique de Palestine, se basant sur des arguments politiques liés à la Déclaration Balfour et sur des arguments religieux liés aux limites historiques du Royaume d'Israël et de la Terre promise. Cet usage est toujours d'actualité. Il constitue la ligne officielle du Likoud, parti héritier des sionistes révisionnistes, pour revendiquer la Cisjordanie et la Bande de Gaza comme devant faire partie intégrante d'Israël. Il est également utilisé par les milieux juifs orthodoxes sionistes pour justifier leur présence dans les territoires occupés. Un de leur argument, aux caractères politique et historique, est de dire que les Juifs ont déjà abandonné l'est du Jourdain aux Palestiniens et que donc l'ouest leur revient en tout justice. D'autres plus radicaux et minoritaires avancent l'argument religieux et voient en *Eretz Israel* l'ensemble des terres promises par Dieu à son peuple, sans toutefois que la Bible ne définisse précisément ces limites. Généralement, les mouvements antisionistes utilisent le terme *Eretz Israel* avec un caractère péjoratif : dénonçant dans le chef d'Israël une volonté de s'agrandir (ils parlent alors de *Grand Israel* qui souligne une volonté potentiellement expansionniste par rapport à *Terre d'Israël* qui souligne la légitimité potentielle). Généralement, ils s'opposent à la politique de colonisation des territoires occupés et placent la polémique au niveau politique. D'autres critiquent le caractère religieux de la revendication, selon lequel une terre aurait été promise par dieu et ils dénoncent ce qu'ils considèrent être de l'intégrisme religieux. Parmi ces derniers, certains reprennent une interprétation des textes bibliques qui met les limites d' *Eretz Israel* du Nil à l'Euphrate, ce qui dépeint Israël comme ayant des visées expansionnistes démesurées. Ce dernier usage d' *Eretz Israel* est parfois considéré comme antisémite car il se base sur une interprétation des textes bibliques qui n'est reprise par aucun courant du Judaïsme mais uniquement dans les mouvements antisionistes les plus radicaux. Dans un contexte plus politique, David Ben Gourion considérait que le sud-Liban jusqu'au fleuve Litani devait faire partie d'*Eretz Israel*. Cette vision a été reprise par plusieurs dirigeants israéliens. Les motivations sont que le Litani constitue une frontière naturelle nette et que cette région du sud-Liban contrôle une partie des sources en eau du territoire israélien et en constitue elle-même une réserve importante²⁰⁶. »

Hachomer Hatzair

« *Hashomer Hatzair* (Heb. *The Young Gaurdsmen*), the oldest existing Jewish youth movement in the world, defines itself as a world organization of Zionist youth that strives for personal pioneering fulfillment in Israel. It developed a singular educational ideology and principles that fused scouting, personal example, socialist Zionist fulfillment through aliya and a collective lifestyle. Founded in Poland (1913-1914), it was a composite of a number of groups that merged into a united movement in 1916. The

²⁰⁵ Faure (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 56-57.

²⁰⁶ Wikipédia. (2009). « Terre d'Israël », consulté le 31/08/2009, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Terre_d%27Isra%C3%ABl>.

first members of Hashomer Hatzza'ir came to Palestine with the Third Aliya (1919-1923) and founded kibbutzim. In 1927, their kibbutz movement was established in Palestine, and a strong relationship took shape between it and the world movement. [...] In 1946, Hashomer Hatzza'ir formed a political party which, along with Ahdut Ha'avoda, became Mapam in 1948. Hashomer Hatzza'ir functions as a youth movement in towns, villages and kibbutzim in Israel, as well as in many Diaspora communities, with a membership of 14,000 in Israel and 15,000 abroad²⁰⁷. »

Hagana

Selon la Jewish Virtual Library: « *The underground military organization of the yishuv in Eretz Yisrael from 1920 to 1948. The Arab riots in 1920 and 1921 (q.v., see also Tel Hai) strengthened the view that it was impossible to depend upon the British authorities and that the yishuv needed to create an independent defense force completely free of foreign authority. In June 1920, the Haganah was founded. During the first nine years of its existence, the Haganah was a loose organization of local defense groups in the large towns and in several of the settlements. The Arab riots in 1929 (q.v.) brought about a complete change in the Haganah's status. It became a large organization encompassing nearly all the youth and adults in the settlements, as well as several thousand members from each of the cities. It initiated a comprehensive training program for its members, ran officers' training courses; Established central arms depots into which a continuous stream of light arms flowed from Europe. Simultaneously, the basis was laid for the underground production of arms*²⁰⁸ »

Halakhah (Halaka)

« Halakah (*halakha*) : code légal religieux qui règle la vie des juifs depuis l'époque post-biblique, en réunissant l'ensemble des préceptes et des commandements pratiques de la loi religieuse, dans son acception orthodoxe. Enracinée dans la Bible, l'autorité de la Halakah est fondée sur le Talmud. Pour permettre aux juifs de se retrouver dans les arcanes de la Halakah, des résumés succincts et pratiques en ont été composés dès les premiers siècles de notre ère. Le *Shoukhan Aroukh*, écrit par Joseph Caro au XVI^e siècle, est la codification qui jouit de la plus grande autorité²⁰⁹. »

Haredi / Haredim

Dans le cadre de ce mémoire, j'emploie le terme « juifs *haredim* » pour désigner ceux que l'on nomme couramment orthodoxes ou ultra-orthodoxes dans les médias québécois, et ce pour deux raisons. Tout d'abord parce qu'il est très délicat de déterminer ce que signifie être « orthodoxe ». N'importe quel croyant qui vit sa foi en toute sincérité aspire à une droite (*orthos* en grec) opinion (*doxa* en grec, du verbe *dokein* qui signifie admettre ou penser). Or, à qui appartient-il de déterminer de cette droiture? Aux théologiens? Aux sociologues? À YHWH? Bref, un tel qualificatif ne découle-t-il pas, au contraire, d'une *weltanschauung* séculière où les juifs les plus sécularisés sont « libéraux », alors que ceux qui adhèrent à une *weltanschauung* dont Dieu est une partie intégrante du quotidien sont considérés comme « ultra-orthodoxes »? Comme le souligne l'historien Yakov M. Rabkin, les « ultra-orthodoxes » ne se dénomment pas de la sorte entre eux. Il se qualifient plutôt de « *haredim* », ce qui signifie littéralement « ceux qui tremblent » (Rabkin, 2004: 260), au sens où l'idée d'offenser Dieu, de ne pas servir Dieu comme il se doit, les remplit d'une sainte crainte divine et les pousse à une vie pieuse.

²⁰⁷ AICE. (2009). « Youth Movements », *Jewish Virtual Library*, consulté le 08/07/2009, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_&_Culture/Youth.html>.

²⁰⁸ AICE. (2009). « The Haganah », *Jewish Virtual Library*, consulté le 07/07/2009, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/haganah.html>>.

²⁰⁹ Faure (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 181

Hassidim

« Le judaïsme hassidique ou hassidisme (en hébreu 'Hassidout « חסידות, piété » ou « intégrité », de la racine חסד signifiant « générosité », en yiddish, 'Hassidiche חסידיש) est un mouvement religieux Juif et *Haredi*, fondé au XVIII^e siècle en Europe de l'Est (Biélorussie et Ukraine). Par rapport aux autres *haredim*, les hassidim insistent particulièrement sur la communion joyeuse avec Dieu, en particulier par le chant et la danse. Autre spécificité, le *rebbe* dirigeant une communauté hassidique accède à son poste par voie héréditaire, et porte fréquemment le titre d'Admor (*adoneinou, moreinou verabbeinou* : « notre seigneur, maître et rabbin »). Le hassidisme suscita initialement une forte réaction, principalement en Lituanie, et à Vilna en particulier. Cette réaction, nommée mitnagdisme, s'est fortement atténuée avec le temps, mais n'est pas totalement éteinte. Le hassidisme est aujourd'hui une des deux forces majeures (avec le mitnagdisme) de l'ultraorthodoxie juive²¹⁰ ».

Haskala

Leo Rosten définit la *Haskala* (de l'hébreu pour « connaissance, éducation, érudition ») comme « [t]he movement of enlightenment, intellectual emancipation, and libertarian and secular education among Jews, like the European Enlightenment of the eighteenth century²¹¹. »

Selon Shlomo Avineri : « *Ben Yehuda points out that over a period of a few decades, the Haskala movement was able to bring about a true renaissance in Jewish intellectual life in Eastern Europe. Essays, novels, plays, and poems were being written in Hebrew, and the Hebrew language had turned into a the spiritual medium of communication of an ever-growing Hebrew-reading public which has been graduating in increasing numbers from the new Hebrew, secular schools fostered by the maskilim* » (Avineri, 1981: 84-85). Eliézer Ben Yehoudah (1858-1922) entreprend de refaire de l'hébreu une langue vernaculaire, et non seulement une langue religieuse (celle des synagogues et des *yeshivot*) ou encore un médium de communication culturelle et intellectuelle parmi les élites juives (comme le concevaient les penseurs de la *Haskala* au XVIII^e siècle). Ce faisant, il cherche à étendre au commun des mortels (pas seulement aux intellectuels) le travail littéraire hébraïque initié par la *Haskala*. Ben Yehouda émigre donc en Palestine en 1881 où il ne parle désormais plus que l'hébreu à sa femme et à ses enfants, afin d'initier un mouvement de renaissance linguistique intimement lié au projet sioniste de renaissance nationale. En 2009, plus de cinq millions de personnes parlaient l'hébreu moderne²¹².

Irgoun

« *Founded 1937 by David Raziel with the aim of establishing a Jewish state all over Palestine (including Transjordan). Menachem Begin became its head in 1941. Blew King David Hotel in 1946 [91 morts] and was heavily involved in terrorist attacks against the Palestinian population. During the 1948 war became part of the IDF [Israeli Defense Forces] and committed the Dir Yassin massacre [entre 130 et 246 morts]*²¹³ ». Comme l'ajoute le professeur Yehuda Lapidot : « *The first operations directed against the British took place in Jerusalem. On June 2, 1939, Irgoun fighters blew up three telephone network junctions. Close to 1,750 telephones were cut off, including some serving the army and the police. On the same day, a mine exploded near the Old City wall, killing five Arabs and injuring many more. After the Jerusalem operations, telephone network junctions were also blown up in Tel Aviv, and the railway line between Tel Aviv and Lydda was attacked*²¹⁴. »

²¹⁰ Wikipédia. (2009). « Hassidim », consulté le 31/08/2009, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Hassidisme>>.

²¹¹ Rosten et Bush. (2001). *The New Joys of Yiddish*, p. 143.

²¹² Lewis, M. Paul (dir.). (2009). *Ethnologue: Languages of the World*, 16^e éd., Dallas : SIL International, consulté le 03/12/2009, <http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=heb>.

²¹³ Pappé. (2004). *A History of Modern Palestine*, p. 312.

²¹⁴ Yehuda Lapido. (2008). « The Split Within the Irgoun », consulté le 31/08/2009, <www.etzel.org.il/english/ac05.htm>.

Kibboutz / Kibboutzim, Kibboutznik / Kibboutznikim

Selon Claude Faure, un kibboutz (kibboutzim au pluriel, ce qui signifie regroupement en hébreu), est une « exploitation juive agricole collectiviste d'où est exclue toute notion de salaire et de propriété. La terre est louée par le Keren Kayemet [Fonds juif d'amélioration et d'assistance] et les capitaux nécessaires sont avancés par le Keren Hayessod [Fonds national juif]. Le premier kibboutz de Palestine voit le jour en 1910, à Deganya, près de Tibériade. Au bout de quelques années, 25 autres sont implantés, faisant du kibboutz le principal vecteur du peuplement juif en Palestine avant 1948. Rassemblant des personnes entièrement acquises à l'idéal sioniste-socialiste, il joue un rôle déterminant dans la création de l'État d'Israël²¹⁵ ». Selon Dieckhoff, « [i]l s'agit à l'origine de communautés rurales, mais des activités industrielles ont commencé à y être développées dès les années 1940-50. Enfin, le niveau de vie élevé aujourd'hui, atteint grâce aux succès économiques, favorise aussi le maintien des communautés²¹⁶ ».

Kollel/ Kollelim

« Le mot *kollel* signifie, aussi, un institut pour des études avancées du Talmud et de la littérature rabbinique où les hommes mariés reçoivent un salaire annuel pour leurs études²¹⁷ »

Machrek / Maghreb

Selon Hanafi, « [t]he expression *Middle East* is an old British label based on a British Western perception of the East divided into middle or near and far, which are two relative concepts having Britain as a referring point. The expression is a projection from outside, not emerging from inside, conceiving the other in relation to the self as it was always the case in classical orientalism, the periphery in relation to the center, which is already a power relationship expressed in cognition. [...] The so-called *Middle East* has its own label from within not from without, perceived by its own peoples and cultures. It is called the *Arab World*, a geographic label which is not a sufficient one for an Arab nationalist preferring the *Arab Nation*. It is called also the *Islamic or Muslim World*, a larger circle which is more satisfactory for a pan-Islamist²¹⁸ ».

Pour contourner ce problème (bien que je n'aie pas la preuve que ce soit la meilleure solution), j'utilise dans ce mémoire le terme *Machrek* (de l'arabe pour « Levant », alors que le *Maghreb* est le couchant). Bien qu'il désigne habituellement la région au Nord de la péninsule arabe (soit l'Irak, la Syrie, le Liban, la Jordanie, Israël/Palestine et le Koweït), on peut aussi l'entendre de façon plus large comme incluant la péninsule arabe (Arabie saoudite, Yémen, Oman, Qatar, Émirats arabes unis et Bahreïn), la région au nord de celle-ci et l'Égypte. J'en conserve cette acception étendue dans ce mémoire.

Maskilim

« The *maskilim* (followers of the *Haskalah*) tried to assimilate into European society in dress, language, manners and loyalty to the ruling power. The *Haskalah* eventually influenced the creation of both the Reform and Zionist movements. One of the biggest changes of the *Haskalah* was in education. The *maskilim* tried to remove Talmud from its central position in Jewish education. They included Jewish studies in their curricula but emphasized secular knowledge, modern languages and practical training in labor, in order to help the Jews become integrated into society. They advocated the study of Jewish history and ancient Hebrew as a way to revive a national Jewish consciousness. They wanted to train Jewish children in common sense, tolerance and reasonableness. The goals of the *maskilim* were affected by the absolutist rulers of the time. Joseph II issued one typical edict for the Jews of Bohemia, Moravia, Hungary and Galicia in the 1780s. He decreed that Jews must establish "normal" schools or send their children to

²¹⁵ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 248.

²¹⁶ Alain Dieckhoff. (2008). « Sionisme », *Encyclopaedia Universalis*, consulté le 03/07/2009, <<http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=12361&nref=Q166981#>>.

²¹⁷ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 249.

²¹⁸ Hanafi. (2007). *Cultures and Civilizations*, p. 111-112.

state schools, Jews were allowed to attend general secondary schools and universities, marriage was prohibited without a certificate of school attendance and anyone who studied Talmud before completing the school curriculum could be imprisoned. As a result of this decree, many new, modern Jewish schools were created. In 1820, Francis I of Austria required rabbis to study sciences and use the language of the country in prayers and sermons. As a result, a rabbinical seminary opened in Padua in 1829²¹⁹. »

Masorati / Masoratim (Messorati)

« Masorati (pl. *messorati* ; conservateur, en hébreu) : juif traditionaliste qui ne se définit ni comme “religieux” ni comme “laïc”, et qui respecte une partie des commandements religieux pour des raisons familiales, sociales, ou sentimentales. Ce terme désigne également un des courants du judaïsme libéral prônant le respect de la halakah, tout en encourageant son adaptation aux exigences de la vie moderne²²⁰. »

Millet

« *The millet system practiced by the Ottoman Empire into the twentieth century was de jure an Islamic system. This system acknowledge the right of each religious community to live within the confederated umma and exercise self-rule in many areas of communal life, while it prevented modern ethnic and religious cleansing.* » (Hanafi, 2002: 63) « Le terme ottoman millet désigne une minorité religieuse légalement protégée (voir Gens du livre et Dhimmi). Il vient du mot arabe *milla*, communauté confessionnelle (aussi *taïfa*, d'où *taïfiyya*), qui est aussi utilisé (*mellah*) pour désigner les quartiers juifs au Maroc ou en Tunisie. En turc moderne, *milliyet* signifie nation. [...] En 1914, il y avait une quinzaine de millets dans l'Empire ottoman: Arméniens catholiques (1829 ou 1830), Arméniens grégoriens, Bulgares orthodoxes (1870), Catholiques latins, Chaldéens catholiques (1844 ou 1861), “Grecs” orthodoxes (1453), Juifs, Karaïtes (1900), Maronites, Melkites catholiques (1834), Nestoriens, Protestants arméniens (1850), Protestants arabes, Roumains orthodoxes (1885), Syriens catholiques, Syriens jacobites (1882) et Samaritains²²¹. »

Mitzva / Mitzvot

« Selon la tradition juive, la Torah compte **613 mitzvot** (singulier : *Mitzva* ou *Mitzvah* - מצוה - commandement, prescription, précepte ; de צוה, *tzavah*- prescrire, ordonner). Dans son introduction au *Sefer Hamitzvot*, l'autorité principale en matière de comput des prescriptions, Maïmonide écrit : « Les juifs ont reçu 613 commandements, selon le Talmud, lesquels comportent : **248 Mitzvot Assè** (prescriptions positives) et **365 mitzvot lo taasè** (prescriptions négatives). Le nombre des prescriptions positives est celui des parties du corps humain ; le nombre des mitzvot négatives est celui des jours dans une année solaire ». Certaines mitzvoth n'ont cours qu'en Eretz Israel, il s'agit notamment des lois relatives à la terre et sa culture (*chemitta*, *orla*) ainsi que du culte lié au temple (les *korbanot*)²²². »

Misnaged / Misnagdim, Mitnaged / Mitnagdim

« Les *Mitnagdim*, ou “opposants”, sont les Juifs orthodoxes qui s'opposèrent au XVIII^e siècle à l'apparition du judaïsme hassidique. Par extension, les actuels groupes religieux continuant les pratiques religieuses des premiers *Mitnagdim* sont toujours appelés ainsi, bien que l'opposition aux *hassidim* soit devenue très ténue. On parle aussi de courant lituanien pour désigner les *Mitnagdim*, car les *Yeshivot*

²¹⁹ Shira Schoenberg. (2009). « The Haskalah », *Jewish Virtual Library*, consulté le 31/09/2008, <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Haskalah.html>>.

²²⁰ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 282.

²²¹ Wikipédia (2008). « Millet (Empire ottoman) », consulté le 21/04/2008, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Millet_%28Empire_ottoman%29>.

²²² Wikipédia. (2009). « Mitzvah », consulté le 31/08/2009, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Mitzvah>>.

(académies religieuses) de ce courant ont été particulièrement influentes en Lituanie au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle²²³ ».

Mizrachi (mouvement et parti politique)

Terme désignant les juifs religieux sionistes. Le mouvement *mizrachi* est à distinguer du parti politique. « *The World Mizrahi movement based in Yerushalayim is active in 37 countries throughout the world. Founded in 1902 in Vilna by Rav Yitzchak Yaacov Reines, Mizrahi (acronym Merkaz Ruchani (Spiritual Center) is an ideological and educational movement. The ideology of the Mizrahi is based on the motto of "Am Yisrael B'Eretz Israel al pi Torat Israel – the Jewish people in the Land of Israel living according to the Torah of Israel". Today Mizrahi is best represented by the Religious Zionist and Modern Orthodox movements in Israel and throughout the world*²²⁴. »

« *The Mizrahi Party was the first official religious Zionist party and founded the Ministry of Religious Affairs in Israel and pushed for laws enforcing kashrut and the observance of the sabbath in the workplace. It also played a role prior to the creation of the state of Israel, building a network of religious schools that exist to this day, and took part in the 1951 elections*²²⁵. »

« *For the elections for the first Knesset it ran as part of a joint list called the United Religious Front alongside the Hapoel HaMizrachi [syndicat mizrachi], Agudat Israel and Agudat Israel Workers. The group won 16 seats, of which the Mizrahi Party took two, making it the third largest party in the Knesset after Mapai and Mapam. It was invited to join the coalition government by David Ben-Gurion. The United Religious Front played a major part in bringing down the first government due to its disagreement with Mapai over issues pertaining to education in the new immigrant camps and the religious education system, as well as its demands that the Supply and Rationing Ministry be closed and a businessman appointed as Minister for Trade and Industry. Ben-Gurion resigned on 15 October, 1950. When the problems had been solved two weeks later, he formed the second government with the same coalition partners and ministers as previously*²²⁶. »

Mizrachi / Mizrahim (ethnicité)

De l'hébreu pour « oriental ». Les *mizrahim* (une traduction de l'arabe *mashriqiyun*) désigne les juifs arabes, du Yémen et d'Éthiopie. Selon Shohat, « *out of the massive encounter that has taken place between Jews from such widely separated regions as the Maghreb and Yemen emerged a new overarching umbrella identity, what came to be called "the Mizrahim."* The term began to be used only in the early 1990s by leftist non-Ashkenazi activists who saw previous terms such as *bnei edot hamizrah* ("descendants of the oriental ethnicities") condescending; non-European Jews were posited "ethnicities," in contradistinction to the unmarked norm of "Ashkenaziness" or Euro-Israeli "Sabraness," [juif né en Israël] defined simply as Israeli. "Mizrahim" also gradually replaced the term "Sephardim" (literally referring to those of Spanish origin), which was also used oppositionally up until the late 1980s. Apart from its inaccuracy, "Sephardim" can be seen as privileging links to Europe while slighting the East. The newer terme "Mizrahim" (literally "Easterners" or "Orientals") references more than just origin; it evokes the specific experience of non-Ashkenazi Jews in Israël²²⁷ ».

²²³ Wikipédia. (2009). « Mitnagdim », consulté le 31/08/2009, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Mitnagdim>>.

²²⁴ World Mizrahi Movement. (2009). « About us », consulté le 31/08/2009, <<http://www.mizrachi.org/about-mizrachi/>>.

²²⁵ Wikipedia. (2009). « Mizrahi (Religious Zionism) », consulté le 31/08/2009, <[http://en.wikipedia.org/wiki/Mizrahi_\(Religious_Zionism\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Mizrahi_(Religious_Zionism))>.

²²⁶ Wikipedia. (2009). « Mizrahi (Political Party) », consulté le 31/08/2009, <[http://en.wikipedia.org/wiki/Mizrahi_\(political_party\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Mizrahi_(political_party))>.

²²⁷ Shohat. (1999). « The Invention of the Mizrahim », p. 13-14.

Mochav / Mochavim

« Le *mochav* (pluriel *mochavim*) est un « petit village communautaire juif où chaque foyer assure l'exploitation de sa ferme, mais dont le terrain appartient à l'État. Les membres du *mochav* s'engagent à s'aider mutuellement, et le produit de chaque ferme est vendu par l'organisation centrale du village, qui, en retour, assure l'équipement et la technologie nécessaires à la production²²⁸. » En somme, il s'agit d'un village agricole coopératif.

Mochava / Mochavot

« La première période d'immigration de Juifs en Palestine se situe approximativement de 1882 à 1904. Certains de ces immigrants constituaient des *mochavot*, des villages agricoles rassemblant des fermes de propriété privée individuelle. En l'absence de connaissances dans le domaine de l'agriculture et de moyens financiers, la situation de ces colonies se détériorait jusqu'à atteindre le bord de la faillite. Le Baron Edmond de Rothschild prit alors en main la gestion de ces colonies sur une base plus rationnelle du point de vue économique, sous supervision d'experts, le travail agricole étant largement effectué par des Arabes indigènes²²⁹. »

Nakba (al-nakba)

De l'arabe catastrophe. Désigne la guerre de mai 1948 à janvier 1949 entre le nouvel État d'Israël et l'Égypte, la Syrie, la Transjordanie, l'Irak et le Liban. Désigne plus largement le processus d'épuration ethnique qui a débuté en février 1947²³⁰.

Olé / Olim

« L'olé est une personne ayant fait son Alya en Israël et ayant reçu le statut de nouvel immigrant (olé) du Ministère de l'Intérieur en application de la Loi du Retour de 1950. La Loi du Retour stipule que tout Juif, son conjoint, ses enfants, ses petits-enfants et leurs conjoints, ont le droit de faire leur Alya en Israël (à l'exception de certains cas rares détaillés dans la Loi du Retour). [...] Le citoyen olé, Un citoyen olé est une personne née à l'étranger d'un parent citoyen israélien et ayant eu droit au statut « d'olé » en vertu de la Loi du Retour, s'il n'avait pas été citoyen israélien. [...] L'enfant d'olim L'enfant d'olim est un olé célibataire arrivé en Israël peu de temps avant ou après ses parents. [...] Proximité de la date d'Alya par rapport à celle des parents : Enfant d'olim majeur - arrivé avec ses parents, ou moins d'un an avant les parents, ou dans l'année suivant l'Alya de ses parents. Enfant d'olim mineur - arrivé avec ses parents, ou sans eux, et n'avait pas encore 17 ans lorsque ses parents ont reçu le statut d'olé. [...] Famille d'olim Une famille dont tous les membres possèdent le statut d'olé. Famille d'olim mixte Un olé / mineur de retour en Israël / citoyen olé marié à un Israélien de longue date, ayant un enfant né à l'étranger et remplissant l'une des deux conditions ci-dessous, bénéficiera des droits d'une famille d'olim : a. La date de naissance de l'enfant précède la date d'octroi du statut d'olé au parent ayant-droit. **mb**. La date de naissance de l'enfant à l'étranger est postérieure à la date d'octroi du statut d'olé au parent ayant-droit et s'il s'est écoulé au moins un an après que les deux conjoints aient quitté le pays²³¹. »

Oummah

« Oumma ou umma (أمّ [umma], *communauté ; nation* — même étymologie que أمّ [umm], *mère*) désigne la communauté des musulmans au-delà de leur nationalité, de leurs liens sanguins et de la parcellisation

²²⁸ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 289.

²²⁹ Histoire en mouvement. (2007). « Palestine 1897-1949 », consulté le 03/07/2009, <http://histmove.ouvaton.org/pag/chr/pag_004/fr/pag.htm>.

²³⁰ Pappé. (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*, p. 39.

²³¹ Ministère de l'immigration et de l'intégration israélien. (2008). « Les bénéficiaires de l'aide », consulté, 31/08/2009, <http://www.moia.gov.il/Moia_fr/SupportEntitled/#4>.

des pouvoirs politiques qui les gouvernent. Elle naît avec l'hégire en 622, quand les premiers fidèles renoncent à l'organisation clanique qui prévaut jusque-là, pour une communauté de foi. Cette notion d'oumma ne parvient cependant pas toujours à transcender les clivages dus aux hétérodoxies et aux rivalités ethniques et politiques. La première rupture de l'oumma date de 910 lorsque le fatimide 'Ubayd Allah al-Mahdi se proclame calife contre le calife abbasside de Bagdad. Deux logiques de succession s'opposent alors : d'un côté, chez les Fatimides, le calife doit être un descendant d'Ali et de Fâtima (école aristocratique), de l'autre ceux qui veulent un calife descendant du clan quraychite. Cette division recouvre exactement la rupture plus ancienne entre chiites et sunnites au moment de désigner le premier calife : d'un côté Ali, gendre et fils adoptif de Mahomet, et de l'autre Abû Bakr, beau-père de Mahomet, mais parent assez lointain. Dans cette querelle, les kharijites refusent tout caractère dynastique au titre de calife, celui-ci devant être choisi (élu) comme le meilleur parmi les musulmans. Le califat s'est maintenu sous la forme ottomane jusqu'en 1926, année où Mustafa Kemal Atatürk le dissout. Le califat turc était mal supporté par les Arabes mais maintenait une unité musulmane de façade²³². »

Sephardi / Sephardim (sefaradi, sefaradim, sépharade, séfarade)

« *Sephardi Jews (Hebrew: ספרדים, Standard Səfardi Tiberian Səp arədi; plural ספרדים, Standard Səfaradim Tiberian Səp arədīm; Spanish Sefardies; Portuguese Sefarditas, Greek Σεφάρδοι, Turkish Sefarad, Judeo-Spanish Sefardies) are a subgroup of Jews originating in the Iberian Peninsula and North Africa, usually defined in contrast to Ashkenazi or Mizrahi Jews*²³³ »

« Terme utilisé pour désigner un juif originaire du bassin méditerranéen. Vient du mot arabe *səfar* qui désigne les juifs vivant en Espagne et au Portugal durant l'occupation arabe, et qui en sont expulsés au XV^e siècle. Originellement, le mot « Sefarad » apparaît dans la Bible pour désigner la ville de Sardes, capitale de la Lydie, en Asie Mineure. Fraction la plus florissante du judaïsme au Moyen Age, la communauté séfarade est une des plus défavorisées dans la société israélienne actuelle. L'un des principaux clivages entre Israéliens oppose séfarades et ashkénazes, les premiers reprochant aux seconds d'avoir la main mise sur la direction du pays²³⁴. »

Shtetl / Shtetlakh

Dans son lexique *yiddish*, Leo Rosten définit le mot *shtetl* (en *yiddish*) comme « *Little city, small town, village – in particular, the Jewish communities of eastern Europe, where the culture of Ashkenazim flourished before World War II*²³⁵ ».

Talmud

Le sociologue William B. Heilmreich précise que « *The Talmud, which is an elaboration of the laws of the Torah, is regarded by Orthodox Jews as part of the Oral Tradition given to Moses by God on Mount Sinai. Written primarily in Aramaic, the complexities and intricacies of the Talmud are such that achieving complete mastery over it is almost impossible for most students. Instead, those in the yeshiva devote their time to mastering as much as possible while recognizing their limitations*²³⁶ ».

Torah / Thora

Entendu au sens de *Torah de Moïse* et au sens large à l'entière des textes légaux, éthiques et religieux fondant le judaïsme, comprenant 613 commandements 248 *mitzvot* (commandements ou prescriptions) positives et 365 *mitzvot* négatives. La Torah est un « ensemble de textes normatifs; comprend la Torah

²³² Wikipédia. (2009). « Oumma », consulté le 31/08/2009, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Oumma>>.

²³³ Wikipédia. (2009). « Sephardi Jews », consulté le 31/08/2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Sephardi_Jews>.

²³⁴ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 376.

²³⁵ Rosten et Bush. (2001). *The New Joys of Yiddish* : p. 366.

²³⁶ Heilmreich. (1986). *The World of the Yeshiva*, p. xii.

écrite (Pentateuque, Prophètes et Hagiographe) et la Torah orale (*Mishna, Talmud, Midrash* ainsi que commentaires et applications pratiques)²³⁷ ».

« The term “Torah” can mean the entire corpus of Jewish law. This includes the Written and the Oral Law, which includes the Mishna, the Midrash, the Talmud and even later day legal commentaries. This definition of Torah is probably the most common among Orthodox Jews. Usually you can figure out which definition is being used by the context²³⁸ ».

Weltanschauung

Allemand, pl. : *weltanschauungen* ; en français : conception du monde.

Yechiva / Yechivot

« Lieu d'étude de textes sacrés, école talmudique dirigée par un rabbin. Élément fondamental du monde religieux juif, les yeshivot étaient à l'origine des institutions religieuses en Palestine et en Babylonie, où se réalisa le travail de compilation et de clarification aboutissant au Talmud²³⁹. »

Yiddich

Selon Leo Rosten, « *Yiddish uses the letters of the Hebrew alphabet; it is written from right to left; its spelling, which has been standardized, is emphatically phonetic. Perhaps 15 to 20 percent of the vocabulary of Yiddish consists of Hebrew words and phrases – but Yiddish and Hebrew are as different as, say, English and Hungarian. In addition to its quotient of Hebrew words, the vocabulary of Yiddish is adapted from German (70 to 75 percent) and from Polish, Russian, Romanian, Ukrainian, various Slovene dialects, and, within the last century, English*²⁴⁰ »

Cela dit, le *yiddich* n'est pas la seule langue adoptée par les juifs alliant l'hébreu avec d'autres langues locales. Selon les régions et les périodes de l'histoire, des juifs parlent, entre autres, le judéo-grec, le judéo-persan, le judéo-latin, le judéo-espagnol et le judéo-arabe. Le *yiddich* lui-même n'est pas homogène, puisque les philologues reconnaissent trois types de *yiddish* selon Rosten : le lituanien, le polonais (dont le *yiddich* roumain est très près) et l'ukrainien (dont le *yiddich* autrichien et le *yiddich* hongrois sont très près). À la veille de la Seconde Guerre mondiale, environ onze millions de personnes le parlaient²⁴¹. En 2009, il était toujours parlé par plus de deux millions d'individus²⁴².

Yichouv (vieux Yichouv, nouveau Yichouv)

Selon Rabkin, provient de l'hébreu pour « colonie, peuplement » et « désigne l'ensemble des colonies juives en Terre d'Israël; le vieux Yichouv comprend la population juive avant l'arrivée des sionistes dans les années 1880²⁴³. » Sholem précise que « [c]'est par ce nom que l'on désigne la population juive qui s'installe en Palestine à partir de la fin du XIXe siècle. On parle également du “vieux Yishouv” pour désigner la population juive qui y réside depuis plusieurs siècles par stricte observance religieuse (voir Yehoshua Ben-Arieh, Jérusalem au XIXe siècle, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2003, p. 35)²⁴⁴. »

²³⁷ Rabkin. (2004). *Au nom de la Torah*, p. 263.

²³⁸ Shamash. (2009). « The Written Law (The Torah) », *Jewish Virtual Library*, consulté le 16/08/2009, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Written_Law.html>.

²³⁹ Faure. (2002). *Shalom, Salam. Dictionnaire*, p. 424.

²⁴⁰ Rosten et Bush. (2001). *The New Joys of Yiddish*, p. 428-429.

²⁴¹ *Idem*, p. 432-433.

²⁴² Lewis, M. Paul (dir.). (2009). *Ethnologue: Languages of the World*, 16^e éd., Dallas : SIL International, consulté le 03/12/2009, <http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=yid>.

²⁴³ Rabkin. (2004). *Au nom de la Torah*, p. 263.

²⁴⁴ Gershom Sholem. (2004). « Glossaire », *Le prix d'Israël*, consulté le 31/08/2009, <<http://www.lyber-eclat.net/lyber/Scholem/scholem15.html>>.