



HAL
open science

Ni Juifs ni Arabes en Israël. Dialectiques d'identification et négociations identitaires d'une minorité dans un espace en guerre. Le cas des Tcherkesses (Adyghéens) de Kfar Kama et de Reyhaniya

Eléonore Merza

► **To cite this version:**

Eléonore Merza. Ni Juifs ni Arabes en Israël. Dialectiques d'identification et négociations identitaires d'une minorité dans un espace en guerre. Le cas des Tcherkesses (Adyghéens) de Kfar Kama et de Reyhaniya. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2012. Français. NNT: . tel-00769910

HAL Id: tel-00769910

<https://theses.hal.science/tel-00769910>

Submitted on 3 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain
Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales

Doctorat nouveau régime
Anthropologie sociale et ethnologie

ELÉONORE MERZA

Ni Juifs ni Arabes en Israël.

Dialectiques d'identification et négociations identitaires
d'une minorité dans un espace en guerre.

*Le cas des Tcherkesses (Adyghéens)
de Kfar Kama et de Reyhaniya*

Thèse dirigée par Jean-François Gossiaux (IIAC-LAIOS: EHESS-CNRS)

Soutenue le 12 novembre 2012

Jury:

Avner Ben-Amos, Professeur, Université de Tel Aviv, *rapporteur*.
Alain Bertho, Professeur, Université Paris 8, *rapporteur*.
Jean-François Gossiaux, Directeur d'Études, EHESS, *directeur*.
Frédérique Longuet-Marx, Maître de Conférences, Université de Caen.
Catherine Neveu, Directrice de Recherche, CNRS, *présidente du jury*.
Astrid Von Busekist, Professeure, Sciences Po Paris.

« Les murs renversés deviennent des ponts »
Angela Davis

Remerciements

Je remercie sincèrement Jean-François Gossiaux qui a accepté d'encadrer ce travail. Sa rigueur, ses conseils, ses lectures très attentives et sa confiance tout au long de ces années ont permis à ce travail d'aboutir. Merci à Annie Télías et Lydie Pavili-Baladine pour leur gentillesse et la disponibilité dont elles ont toujours fait preuve et qui dépassent amplement le cadre du secrétariat du IIAC et du LAIOS qu'elles assurent.

Ces années de recherche ont été stimulées tant par les rencontres que par les conseils, le soutien et les encouragements, sans cesse renouvelés, de nombreux chercheurEs. Je souhaite tout particulièrement remercier Irène Bellier, directrice du LAIOS, et Catherine Neveu qui ont toujours fait preuve d'une grande disponibilité, qui m'ont intégrée à des projets de recherche et m'ont beaucoup stimulée.

Je voudrais également remercier Astrid Busekist-Saadoun, Frédérique Longuet-Marx, Valérie Pouzol, Jean-Loup Amselle, Eric Fassin, Enric Porquere I Gene, Stéphane Dufoix, Daniel Friedman, Jean Radvanyi, William Berthomière, André Grelon, Wanda Dressler, Nicole Khouri, Pierre-Philippe Rey, Laurence Loüer, Sossie Andezian, Florence Heymann, Isabelle Rivoal, Dana Diminescu, Sylvie Gangloff, James Holston, Keith Hart, Dominique Schnapper, Alain Diechkoff, Birgit Müller, Christian Velu, Boris Pétric, Saskia Cousin, Emmanuelle Lallement, Martin de la Soudière, Eric Chauvier, Marianne Blidon, Jean-François Legrain, Frédérique Fogel, Kenneth Brown, John Clarke, Engin Isin, Trevor Stack, Daniel Meier, Gemma Galdon Clavell et Martin Myers.

Les deux projets ANR auxquels j'ai participé ont, non seulement, financé certains de mes terrains, mais ont également - et surtout - été intellectuellement très stimulants. Je ne pourrais énumérer ici l'intégralité des chercheurEs qui y participent mais je souhaite remercier les membres des équipes d'E-Diaspora et du MOFIP pour leurs conseils avisés et leurs encouragements.

L'équipe soudée, solidaire et enthousiaste des doctorants du LAIOS a été un soutien inestimable. Un grand merci, en particulier, à Tobias Girard et Yves-Marie Davenel. Nos échanges constants, les projets que nous avons montés, les séminaires que nous avons animés, leurs relectures et leurs conseils nous ont fait traverser les années, toujours ensemble.

Claude Lévi-Strauss, disparu à cent un ans, est à l'origine de mon engouement pour cette discipline. Il m'a fait découvrir que l'anthropologie, en oeuvrant pour la connaissance de l'autre, était un rempart solide face à un monde unilatéral qui refuse les différences. Malgré la carrière qu'on lui connaît, il avait toujours su rester à l'écoute des jeunes chercheurEs et savait les encourager. Sa lettre m'avait particulièrement touchée et stimulée, et je l'en remercie infiniment.

Faouzia Belhachemi m'a donné le goût de l'anthropologie et du terrain dès le début de mon cursus universitaire à Paris VIII et n'a cessé, depuis, de m'encourager et de me stimuler. Son parcours de femme et d'anthropologue est un exemple pour moi et je tiens ici à la remercier.

En Israël, l'enthousiasme, les conseils et les travaux d'Avner Ben-Amos, d'Adriana Kemp et de Yoav Peled de l'Université de Tel Aviv, d'Hillel Cohen et de Nurit Peled-Elhanan de l'Université Hébraïque de Jérusalem, de Chen Bram du Truman Institute for Peace de l'Université Hébraïque de Jérusalem, d'Eleanor Avinor, d'Isabelle Kreindler, de Marsha Bensoussan et de Kais Firro de l'Université de Haifa ainsi que ceux de David Newman et d'Oren Yiftachel de l'Université Ben Gourion du Néguev à Beer Sheva, m'ont ouvert de nombreuses pistes de recherche et ont été aussi utiles qu'indispensables à ma connaissance de l'espace israélo-palestinien.

Je souhaite également remercier le Centre de Recherche Français de Jérusalem qui m'a renouvelé, plusieurs années durant, son soutien tant logistique qu'humain. Je pense à particulier à Olivier Tourny, son directeur, ainsi qu'à Lyse Baer-Cattan, Marjolaine Barazani et Florence Heymann. Les doctorantEs du CRFJ ont également stimulé, encouragé et considérablement enrichi mes recherches, en particulier Pierre Renno, Karine Lamarche, Elisabeth Marteu et Déborah Sebag. Adoram Schneidleder a été le premier à m'ouvrir la porte de la société israélienne, il a accompagné mes premiers pas sur cette terre plus prometteuse que promise, je lui dois beaucoup.

Mes amis Tamar Boter et Leor Gruendlinger m'ont également et régulièrement accueillie pendant des années, ont traduit des ouvrages improbables, ont consigné d'obscures coupures de presse, m'ont sans cesse encouragée, sensibilisée à d'autres points de vue et forcée à me poser de nouvelles questions, y compris parfois après de houleuses conversations. Ils ont infiniment contribué à me faire connaître Israël et la société israélienne. Sans leur soutien, je n'aurais sans doute pas pu faire ce travail:

תודה רבה חברים שלי!

Les nombreuses, longues et passionnantes, discussions que j'ai pu avoir avec Gilad Halpern ont également été précieuses. Sa grande culture, ses multiples connaissances, son aide à la traduction et son engagement m'ont beaucoup éclairée.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements aux Tcherkesses d'Israël qui ont parfois pu s'amuser ou s'agacer de l'intrusion de l'anthropologue que j'étais, mais qui m'ont ouvert les portes de leurs villages, de leurs maisons et de leurs souvenirs et qui ont toujours pris à coeur de m'apprendre, me faire découvrir leur quotidien et répondre du mieux qu'ils pouvaient à mes incessantes requêtes. Je ne pourrais citer tout le monde mais j'offre ici ma grande reconnaissance aux habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, en particulier Yafa, Samir et Nafin Harun, Sohela, Ryad, Mamdukh et Ancho Gush, Lousianne, Samir, Abdul-Hamid et Pchemaff Hatoukhway, Ishak et Göpsa Katatz, Dana et Mussa Toghoj, Shireen Varouqa et Adam Shamsi, Nazik, Zacharia, Shirin et Ali Napso, Youssuf Ashmoz, Lana Sosha-Tx'haw'xho, Kujan Napso, Mari'han Ashwag, Tamer Deshak, Samir et Lina Turk, Nalmes Showgan, Shan Napsu, Sawser Ashmoz, Khairo, Saana et Nora Tsey.

Les portes du « Circassian Heritage Center in Kfar Kama » et du « Circassian Museum of Reyhaniya » m'ont toujours été ouvertes et je remercie Zauer Tx'haw'xho et Showki X'hun leurs directeurs tant pour leurs visites privées et leurs explications passionnées que pour m'avoir permis de suivre et de prendre part aux activités touristiques qu'ils organisent pour le public israélien.

J'ai une pensée particulière pour Shomaff Ashmoz qui m'a offert une vie entière de notes, de recherches, de photographies et d'informations sur sa propre communauté en me confiant la tâche, honorifique mais lourde, d'exporter la mémoire du village « en dehors du village ». Ses milliers de pages noircies à la main de son écriture serrée sont un témoignage inédit et extraordinaire de l'histoire locale des Tcherkesses d'Israël.

Outre Shomaff Ashmoz envers qui je suis extrêmement reconnaissante, je tiens à remercier les *tx'hamadas* des village qui ont accepté de me consacrer de nombreuses heures et qui m'ont confié leur savoir, leurs souvenirs, leurs documents personnels et leur parcours de vie. Je pense en particulier à Mohamad Saïd Abreg qui m'a conté des heures durant quatre-vingt dix années d'histoire, à Abdul-Hamid Tx'hawx'ho qui n'a pas son pareil pour transporter ses interlocuteurs en Palestine mandataire et à Adnan Guerx'had dont les connaissances encyclopédiques et la curiosité ont nourrit cette recherche. *Wix'hizeres'epi'aghem, wizereçenceşighem paye t'xhaweghepseow!*
Тхъашъуегъэпсэу!

De nombreuses et nombreux Tcherkesses de France, du Proche-Orient et du Nord-Caucase ont accompagné ces années de recherche depuis ma maîtrise, il me serait difficile de impossible de tous les citer ici mais je tiens à remercier, en particulier, Izzedine Shukaraï, Yashar Sokar, Niaz Batuka, Dina Depjen, Omar et Zeynep Pihava, Tram Shejray, Rouzanna Bedanokova, Nidal Yavuz et Ezref Ozalp. L'historien jordanien Amjad Jaimoukha, aujourd'hui décédé, a consacré sa vie à faire connaître son peuple. Il a accompli un travail immense qui a inspiré et considérablement enrichi la recherches sur les Tcherkesses. Nous lui devons tous beaucoup. Les travaux de Seteney Shami, anthropologue jordanienne elle-aussi d'origine tcherkesse, ont été aussi innovants que stimulants, en particulier sur la place des femmes.

Par dessus tout, je sais ce que je dois à mes proches. Mes premières pensées vont à mes parents, Chantal et Pchemaff-Farouk Merza, ainsi qu'à mon frère Alexandre-Indar et à mon compagnon Eitan. Leur esprit de tolérance, leur soutien indéfectible, leur confiance jamais entamée et leurs encouragements de chaque instant m'ont permis d'aller au bout de mes envies. Je n'aurais pu accomplir ce long travail sans eux, cette thèse leur est dédiée.

Je ne pourrais également oublier mes amiEs qui, toutes ces années, ont été à mes côtés, m'ont encouragé, aidé de mille et une sortes, et ont toujours fait preuve de patience et de compréhension. L'occasion m'est, enfin, ici donnée de remercier Arthur Dressler, Cyrille Benhamou, Dorothee Rouffiac, Norman Férey, Florence Toix, Sandrine Taillemite, Martin Assa, Jeanne Huber, Florence Claude, Olivier Thomas, Séverine Jamin, David Métra, Gwenn Sanchez, Camille Jouve, Pierre Barron, Laurent

Salaam-Clarke, Josquin Rolland, Grégoire Dartiguenave, Pierre Renno, Cécile et Rémi Mazourine, Miguel Faro, Anne-Julie Auvert, Ambroise Jamin, Arezki Touat, Nicolas Martinez-Dubost, Khia Hemici, Camille Lambert, Didier Serenque, Horacio Ortiz, Tobias Girard, Yves Davenel, Karine Lamarche, Jihane Ben-Salah, Déborah Sebag, Gilad Halpern, Laurence Brunissen, Laurence Faivre, Nicolas Couturier, Florence Pelissier, Marion Druart, Emmanuel Brach, Mélanie Corneille, Séverine Gossart, François Genriès, Christine Juhel, Stéphane Michel, Béatrice Honoré, Naziha Aboubeker, Philippe Campos, Laure Ollivier et Olivier Escande.

J'ai partagé avec Florence, Norman et Séverine d'innombrables journées de travail, ils m'ont été, au quotidien et tout au long de la rédaction, d'un soutien inestimable. Ils ont toujours pris le temps, malgré la rédaction de leur propre thèse, d'écouter, de discuter et d'enrichir mon manuscrit.

Camille, Philippe, Laurence, Séverine et Gwenn ont eu la gentillesse et la patience de relire ce manuscrit, ils savent à quel point leur présence et leurs encouragements ont été importants pour moi.

Le cabinet d'avocats LSC a mis à ma disposition un bureau le temps de la rédaction de cette thèse, un immense merci à Laurent, Patrick et Carlos qui ont accepté de partager leur espace de travail avec moi, pour leur bonne humeur, leur patience, leur gentillesse et leur soutien quotidien qui m'ont été indispensables. Laurent Salaam-Clarke sait tout ce que je lui dois, son aide a été inestimable et je ne le remercierai jamais assez de m'avoir, sans cesse, encouragée.

Résumé et mots-clés

Cette recherche porte sur le dialogue entre minorités et État, en particulier les stratégies d'alliance, les mesures de distinction menées en direction des populations n'appartenant pas au groupe dominant et les politiques d'identité nationale. Tout en interrogeant les identités collectives politiques et les représentations politiques des groupes, cette thèse entend également interroger un champs d'étude encore peu développé par l'anthropologie française, celui de la citoyenneté. Cette anthropologie politique des processus de reconfigurations identitaires, des modalités d'identification et des conditions de citoyenneté, s'appuie sur une étude menée sur la minorité tcherkesse d'Israël.

Les spécificités à la fois de ce cadre géopolitique et de cette population sont multiples: Israël est un État jeune, un État en guerre et un État qui se définit ethniquement comme État juif; la minorité tcherkesse qui ne compte que 4500 membres dans ce pays est méconnue et n'a suscité que peu d'intérêt scientifique.

Étudier les *marges* semble être devenu un lieu commun en anthropologie, mais au-delà du fait que ces marges constituent autant de groupe d'acteurs sociaux complexes et intéressants en eux-mêmes, nous souscrivons à l'idée de Clifford Geertz (1999) qui rappelle que « (...) le lieu d'étude n'est pas l'objet de l'étude. Les anthropologues n'étudient pas des villages (ou des tribus, des villes, des quartiers); ils étudient dans les villages ».

Ainsi, l'objet d'étude de cette thèse - la minorité tcherkesse d'Israël - sert de focale pour réinterroger des questionnements déjà largement soulevés (la question minoritaire en Israël) tout en proposant une approche nouvelle et originale car cette population ne répond ni aux mêmes attributs catégoriels, ni à un même rapport à l'État, que les autres minorités de l'espace israélo-palestinien.

Les Tcherkesses présentent la spécificité de ne se reconnaître dans aucun des deux groupes dominants au prisme desquels la majorité des recherches effectuées questionnent l'identité, l'ethnicité ou la citoyenneté dans l'espace israélo-palestinien: ils ne sont *ni* Juifs *ni* Palestiniens. Parallèlement à cette énonciation identitaire en *opposition* aux deux groupes majoritaires, nous verrons que les Tcherkesses pourraient se reconnaître dans des sphères d'identification communes, cette fois, *avec* les Juifs et *avec* les Palestiniens. Ils partagent avec les Palestiniens un religion commune (l'islam) et sont, à ce titre, considérés comme des membres de l'*Umma* (la communauté des musulmans): les Tcherkesses appartiennent donc, par définition, à la minorité non juive du pays. Cependant, contrairement à leurs coreligionnaires - et en particulier depuis le déclenchement de la seconde *Intifada*, ils ne revendiquent pas une identité politique palestinienne. Pour les Tcherkesses, la Palestine ne représente ni une patrie historique ni une cause politique à défendre: ils sont Nord Caucasiens, leur terre d'origine - avec laquelle ils entretiennent des liens à la fois symboliques et physiques - est identifiée et loin du Proche-Orient. L'Empire ottoman, puis la Palestine mandataire et enfin l'État hébreu ne sont, pour eux, que des dénominations différentes d'une même société d'*accueil*, aussi n'éprouvent-ils aucune difficulté à se définir aujourd'hui comme pleinement Israéliens.

Or, l'espace israélo-palestinien est un espace en guerre dans lequel les énonciations identitaires sont perçues comme partisans. En se définissant comme Israéliens, les Tcherkesses bousculent les catégorisations attendues: ils sont Israéliens sans être juifs *et* ils sont musulmans sans être Palestiniens ou Arabes. En d'autres termes, les Tcherkesses refusent de répondre à l'injonction inhérente au conflit: en étant israéliens *et* musulmans, ils refusent de choisir entre deux sphères d'appartenance qui ne leur semblent pas être contradictoires. Mais la réalité du terrain est autre: ils se heurtent à des critiques nourries de certains Palestiniens qui voient en eux des « *traîtres au service du sionisme* » tout en évoluant dans un cadre politique qui a pensé une citoyenneté différenciée qui privilégie une ethnicité spécifique. Autrement dit, et nous empruntons cette phrase à une habitante de Kfar Kama: « *Pour les Juifs, nous ne sommes que des musulmans, et pour les Arabes, nous sommes des Israéliens* ».

À partir d'observations locales de ces interactions, cette recherche souhaite, et pour reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss (1997), extraire les Tcherkesses d'Israël d'un certain mythe d'insularité, pour les faire réintégrer la nation. À travers leur exemple, c'est bien la société israélienne dans son ensemble que cette thèse interroge.

Mots clés

Tcherkesse(s), espace en conflit, frontiérisation, exil, mythification, diapora, mémoire collective, citoyenneté, reconfigurations identitaires, Islam en Israël, endogamie, pratiques religieuses, guerre, exclusion, minorité, ethnocratie.

Table de translittération

Tcherkesse littéraire ¹	Correspondance phonétique	Translittération
А, а	[a]	A, a
Б, б	[b]	B, b
В, в	[v]	V, v
Г, г	[ɣ]	G, g
Гъ, гъ	[ɸ]	Gh, gh
Гу, гу	[g ^w]	Gw, gw
Гъу, гъу	[ɸ ^w]	Ghw, ghw
Д, д	[d]	D, d
Дж, дж	[dʒ]	Dj, dj
Джъ, джъ	[dʒ̥]	Djh, djh
Дз, дз	[dz]	Dz, dz
Е, е	[jə] [əʹ]	<i>en position initiale</i> Ye (Ie), ye <i>en milieu de mot</i> Ei, ei
Ё, ё	[jo]	Yio (Io), yo
Ж, ж	[ʒ]	Z, ž
Жъ, жъ	[ʒ̥]	žch
Жъу, жъу	[ʒ ^w]	žchw
Жь, жь	[ʒ̥]	J', j'
З, з	[z]	Z, z
И, и	[ji] <i>initiale (i mou)</i> [ij] <i>milieu et finale</i>	Yi, yi Iy, iy
Й, й	[j]	Y, y Ii, ii
К, к	[k]	K, k
Ку, ку	[k ^w]	Kw, kw
Къ, къ	[q]	Q, q
Къу, къу	[q ^w]	Qw, qw
КІ, кІ ²	[kʰ]	Ch', ch'
Кхъ, къ	[qχ]	Q', q'
Кхъу, къу	[qχ ^w]	Q'w, q'w
КІу, кІу	[kʰ ^w]	K'w, k'w

¹ En processus de cyrillisation depuis 1938 (Kreindler 1989), l'alphabet ici reporté repose sur sa forme dialectale kemirgoy.

² Suivi d'un arrêt glottal (coup de glotte ou plosive glottale aphone), la consonne /ʔ/ est la première dans l'ordre alphabétique dit « levantin » (alphabet grec puis étrusque, puis latin, cyrillique, gotique, copte, araméen. De l'araméen, ses dérivés hébreu, arabe et syriaque pour les plus connus). Sa description en phonétique articulatoire est l'occlusive sourde en API (Alphabet Phonétique International) et traditionnellement transcrit par /ʔ/ dans les langues sémitiques. Sur les alphabets levantins, on pourra lire Michel Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, éditions C. Klincksieck, 1967. Concernant la langue tcherkesse (orientale), l'ouvrage de la linguiste Catherine Paris, *Système phonologique et phénomènes phonétiques dans le parler Besney de Zennun Koyu (Tcherkesse orientale)*, éditions C. Klincksieck, 1974, reste l'unique référence. On pourra, en particulier, consulter son analyse du système consonantique (p.94).

Л, л	[l]	L, l
Ль, ль	[ɫ]	Lh, lh
Лл, лл	[ɫʰ]	L', l'
М, м	[m]	M, m
Н, н	[n]	N, n
О, о	[o]	O, o
П, п	[p]	P, p
Пл, пл	[pʰ]	P', p'
Плу, плу	[pʰw]	P'w, p'w
Р, р	[r]	R, r
С, с	[s]	S, s
Т, т	[t]	T, t
Тл, тл	[tʰ]	T', t'
Тлу, тлу	[tʰw]	T'w, t'w
У, у	[wi] [u] [w]	<i>Initiale : Wi</i> <i>(ou suivi d'une consonne)</i> <i>Long : u</i> <i>Court : w</i>
Ф, ф	[f]	F, f
Фл, фл	[fʰ]	F', f'
Х, х	[x]	X, x (/kh/)
Ху, ху	[xʰw]	Xw, xw
Хь, хь	[χ]	X', x'
Хьу, хьу	[χʰw]	X'w, x'w
Хь, хь	[ħ]	'H, 'h
Ц, ц	[c]	Ts, ts
Цл, цл	[cʰ]	Ts', ts'
Ч, ч	[tʃ]	Tch, tch
Чь, чь	[tʃʰ]	'Tch, 'tch
Чл, чл	[tʃʰ]	Tch', tch'
Ш, ш	[ʃ]	Sh, sh
Шь, шь	[ʃʰ]	Schw, schw
Щл, щл	[ʃtʃʰ]	Chtch', chtch'
Щ, щ	[ʃtʃ]	Chtch, chtch
Ы, ы	[i] (dur)	I, i <i>(seulement en initiale ou interjonction)</i>
Ъ, ъ	[ʰʰ]	<i>Signe dur</i>
Ь, ь	[ʰ]	<i>Signe mou</i>
Э, э	[ə]	É, è
Ю, ю	[ju]	Yu, yu Iu, iu
Я, я	[ja]	Ya, ya Ia, ia
І, і	[ʔ]	' , '
Іу, іу	[ʔʰw]	'W, 'w

Table des matières

Tome 1

Remerciements	4
Résumé et mots clés	9
Table de translittération	10
Table des matières	12
Préambule – Entre <i>keffieh</i> et <i>menorah</i> : de la suspicion et des catégorisations en Israël. Interrogatoires et autres tracasseries d'un terrain en guerre.....	21
Introduction générale	38
Sur le terrain	54

Première partie. Du Caucase à Israël, une migration tcherkesse dans les reconfigurations territoriales

Chapitre 1 – Les Tcherkesses. Des origines à l'exode	80
1.1 – Les Tcherkesses	81
1.1.1 – De la Circassie des cartes anciennes au Caucase moderne	81
• <i>Des zones tribales de peuplement</i>	83
• <i>Des peuples et des Empires</i>	87
• <i>Frontiérisation et ethnicisation : diviser pour mieux régner</i>	89
1.1.2 – Res ethnonymes « Tcherkesse » et « Adyghéen »	92
• <i>Que désigne réellement la catégorie « Tcherkesse » ?</i>	92
• <i>L'auto-nomination adyghéenne</i>	100
1.1.3 – La langue : structure et dialectes	104
• <i>La politique linguistique de la Russie : cyrilliser et mettre à l'écrit</i>	104
• <i>Familles linguistiques caucasiennes</i>	107
• <i>Le chant dialectal comme modalité de transmission d'une société de tradition orale</i>	110
1.1.4 – Description archétypique de la structure sociale traditionnelle	113
• <i>La hiérarchie et l'autonome comme normes de gouvernance</i>	113
1.1.5 – Un code moral : <i>l'adiga'xhabza</i>	118
• <i>Un système de normes et de valeurs transmis oralement</i>	118
• <i>'Adige i'hesch'em bidapw'e issch' (« Le Tcherkesse protège son invité comme une forteresse »)</i>	121
• <i>Le droit de vengeance et la loi du sang</i>	123
1.1.6 – Pratiques religieuses et conversion à l'islam	125
• <i>La lente et tardive conversion à l'islam</i>	125

• <i>Rites et croyances polythéistes</i>	130
1.1.7 – Le fantasme orientaliste : la construction du Tcherkesse dans les témoignages de voyageurs occidentaux	132
• <i>Le contexte colonial de la tcherkessophilie occidentale</i>	132
• <i>La fierté et la bravoure du guerrier, la beauté de la femme (du guerrier)</i>	137
1.2 – Les guerres d’indépendance contre la Russie tsariste	140
1.2.1 – Situation diplomatique et premières échauffourées entre Caucasiens et Russes	140
1.2.2 – L’expansion du conflit	145
1.2.3 – La politique russe d’épuration ethnique et le génocide tcherkesse	151
1.3 – L’exode	157
1.3.1 – Négociations entre Empires	157
1.3.2 – La politique ottomane d’implantation et la dispersion dans les provinces de l’Empire	159
1.3.3 – Le Proche-Orient : une terre promise ?	162

Chapitre 2 – Témoins de l’histoire. De l’Empire ottoman à la création de l’État d’Israël

2.1 – Témoignages sur l’arrivée en Palestine et la création des villages tcherkesses	167
• <i>Le convoi jusqu’à la Galilée</i>	168
• <i>Le village disparu de Mazi / Khirbet Cerkes</i>	170
• <i>1878-1879, une année pour construire le village de Kfar Kama</i>	171
• <i>Les premières familles de Kfar Kama</i>	173
• <i>1880, naissance de Reyhaniya</i>	174
• <i>Les premiers habitants de Reyhaniya</i>	176
2.2 – De la dislocation de l’Empire ottoman à la création de l’État d’Israël	177
2.2.1 – Un empire en chasse un autre : le Mandat britannique sur la Palestine	177
• <i>Les sandjaks ottomans</i>	177
• <i>Le temps des promesses contradictoires et la conquête de la Palestine</i>	179
• <i>Le Mandat britannique sur la Palestine</i>	182
2.2.2 – Le déclin de l’hégémonie britannique.....	186
• <i>La croissance des villages pendant le Mandat</i>	186
• <i>Premiers contacts entre les Tcherkesses et le Yishuv en Palestine</i>	188
• <i>Les prémisses de la division</i>	194
• <i>Filer « à l’anglaise ». Le borbier palestinien : la fin du Mandat et la partition de 1947</i>	200
2.3 – La création de l’État d’Israël et le « choix » tcherkesse de l’allégeance	203
2.3.1 – Le rapprochement avec les Druzes et les Tcherkesses.....	203
• <i>La stratégie d’alliance du Yishuv</i>	203
• <i>Au-delà du mythe : la collaboration arabe avec le Yishuv</i>	206
2.3.2 – Né entre deux guerres. La proclamation de l’État d’Israël	210
2.3.3 – La Nakbah et la gestion politique et narrative des populations non-juives.....	217
• <i>Une Palestine vide de Palestiniens ?</i>	217
• <i>Le maintien des villages tcherkesses</i>	219
• <i>Le traitement des minorités dans la rhétorique sioniste</i>	222
• <i>La reprise du vocabulaire officiel dans l’histoire enseignée au village</i>	226

Seconde partie. **Être Tcherkesse dans l'espace israélo-palestinien**

Chapitre 3 – Kfar Kama et Reyhaniya : deux villages israéliens ou deux villages en Israël ?

3.1 – Des assignations catégorielles et des représentations ambiguës : des « Arabes pas arabes »	234
3.1.1 – Des catégories statistiques confuses.....	234
• <i>La terminologie du leom et l'absence d'une nationalité israélienne</i>	237
• <i>Le travail de reconnaissance de l'association Ani Israeli</i>	240
3.1.2 – Le découpage administratif des instances représentatives tcherkesses.....	243
3.2 – La politique distinctive envers les minorités.....	248
3.2.1 – La fabrique des « bons » et des « mauvais » musulmans.....	248
• <i>Glissement rhétorique : le fantasme de la cinquième colonne, les Palestiniens deviennent les ennemis de l'intérieur</i>	248
• <i>Groupes périphériques et inégalités : des minorités « préférées » ?</i>	250
3.2.2 – Le travail de lobbying en Israël et la construction politique de la différence	255
• <i>Les Tcherkesses dans les discours politiques et communiqués officiels</i>	255
• <i>Le lobby pour les intérêts druzes et tcherkesses à la 17^{ème} Knesset</i>	258
• <i>La reconnaissance du génocide tcherkesse par Israël en mai 2009</i>	263
3.2.3 – Se positionner dans les échéances électorales nationales : le vote tcherkesse	266
• <i>Catégorisation des partis politiques israéliens et vote(s) tcherkesse(s) dans les élections législatives de 2009</i>	266
• <i>Le vote d'extrême droite dans les minorités</i>	277
3.3 – Deux « ilots » tcherkesses en Galilée ? Folklorisation et mise en scène de la tradition	282
3.3.1 – Une tcherkessité israélienne	282
• <i>Une minorité discrète et méconnue</i>	282
• <i>Les adolescents de Kfar Kama se mettent en scène à Haïfa</i>	284
• <i>Les médias israéliens fabriquent le Tcherkesse national</i>	286
• <i>Les villages tcherkesses : des lieux de patrimoine israélien ?</i>	288
3.3.2 – La gestion de la présence étrangère et la politique touristique au village.....	291
• <i>L'autre à Kfar Kama, l'autre à Reyhaniya</i>	291
• <i>L'invitation au village : les activités touristiques</i>	294
• <i>Le précieux livre d'or du musée de Kfar Kama</i>	296
• <i>« Ici, on se sent en sécurité... et c'est propre ! » : une visite à Reyhaniya avec le comité d'entreprise de la municipalité de Ramat Gan</i>	298

Chapitre 4 – « Être Tcherkesse en Israël, c'est être tcherkesse au village ».

4.1 – L'entre-soi : une norme identitaire ou un ressort contextuel ?	305
4.1.1 – L'importance du territoire pour un peuple sans terre.....	305
• <i>Rester/ revenir au village</i>	309
• <i>Porter ou ne pas porter le hijab</i>	312
• <i>La mise en scène du discours sur l'égalité des sexes</i>	318

• <i>Faire des filles et faire des guerriers</i>	321
4.1.2 – Se dire Tcherkesse à Kfar Kama et à Reyhaniya : deux modèles en concurrence ?	325
• « <i>Être Tcherkesse, c'est parler tcherkesse</i> »	325
• <i>Le choix de la langue d'apprentissage à l'école : acter sa citoyenneté ?</i>	330
• « <i>Les Abzakhs et les Chapsoughs, c'est comme les Ashkénazes et les Sépharades</i> »	333
4.1.3 – Les Tcherkesses perdus d'Abu Gosh	337
• <i>Un troisième village tcherkesse ?</i>	337
• <i>L'énonciation identitaire des habitants : « Nous sommes des Arabes israéliens »</i>	339
• <i>Garder le monopole. Le discours des Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya sur les habitants d'Abu Gosh</i>	342
4.2 – « Marie toi avec un Tcherkesse et sois une bonne musulmane »	345
4.2.1 – Le libre choix sous contrainte	345
• <i>La crainte de la disparition du groupe : se marier dans la communauté</i>	345
• <i>Aménager la tradition : les contraintes du contexte israélien sur le choix d'un-e concubin-e</i>	348
4.2.2 – L'enlèvement de la future mariée : le <i>Deqawaçe</i> (« partir en secret »)	350
• « <i>Votre fille est désormais à nous et personne ne pourra nous la reprendre</i> » : le <i>psalhu</i> et l'annonce à la famille	350
• <i>La cérémonie de mariage</i>	353
4.2.3 – Le temps des mariages dans les villages israéliens	355
• <i>De la nécessité d'être un bon danseur</i>	357
• <i>Se donner à voir à la communauté pendant le <i>jegw</i></i>	359
4.2.4 – L'islam, un nouveau « pilier » identitaire ?	361
• <i>L'influence des religieux modifie t'elle les comportements sociaux traditionnels ?</i>	361
• <i>Islam tcherkesse, islam des Tcherkesses d'Israël ou islam d'Israël ?</i>	363
• <i>Être musulman-e au village</i>	366
• <i>Le prêche du vendredi en direct : lexicographie religieuse et lexicographie sociale</i>	369

Troisième partie.

Ajustements identitaires ou modalités d'identification?

La triple injonction:

Être un *bon* israélien/ musulman/ tcherkesse

Chapitre 5 – Une identité entre exclusion, incorporation et distinction

5.1 – Être ou ne pas être citoyen-ne en Israël	377
5.1.1 – Définir et catégoriser l'État d'Israël	377
• <i>Penser le rassemblement des exilés (juifs)</i>	377
• <i>De quoi (qui) Israël est-elle le nom ?</i>	383
5.1.2 – Nationalité versus citoyenneté	384
• <i>Un fondement constitutif de l'État juif : la loi du retour</i>	384
• <i>La délicate reconnaissance des citoyens non-juifs aux symboles nationaux</i>	387
• <i>Les fêtes commémoratives dans la construction de l'image collective nationale</i>	389
5.1.3 – Citoyens ou résidents ? La marginalisation des populations non-juives	394
• « <i>Sans loyauté, pas de citoyenneté</i> » : la campagne électorale de 2009 et le coup de force d'Ysrael Beitenu	394

• Une expérience russe à Haïfa	401
• Que signifie être un « vrai » citoyen ? Les résultats de l'audit sur la démocratie israélienne	403
5.2 – L'armée, principal vecteur de la socialisation israélienne	411
5.2.1 – Quand la guerre construit le sujet national.....	411
• Des milices à la formation d'une armée nationale	411
• L'armée du peuple : la formation d'un nationalisme	413
5.2.2 – Les soldats des minorités dans Tsahal	417
• De l'unité des minorités à une intégration plus large des soldats non-juifs	417
• Choisir ses citoyens : le statut différencié de la conscription obligatoire druze et tcherkesse	422
• L'affaire Nafsu : l'affront fait à la communauté tcherkesse	428
• Umma versus Tsahal : une confrontation des intérêts religieux et nationaux ?	429
5.2.3 – De l'utilité des soldats non-juifs dans Tsahal	437
• La sédition des kippot srugot (« les kippas tricotées »)	438
• Des franges de la population exclues de la construction du sujet national.....	440
5.3 – Traîtres et/ ou citoyens de seconde zone ? La difficile israélité des Tcherkesses	444
5.3.1 – Entre frustration, sentiment d'injustice et peur : se distinguer à tout prix	444
• Ni Juifs, ni Palestiniens, ni Druzes	444
• « Mieux lotis mais quand même discriminés » : témoignages et entretiens au village	448
5.3.2 – Vivre et rester en Israël	455
• Le discours du « retour au pays » : une « aliyah » tcherkesse ?	455
• Du mythe à la réalité : l'angoisse d'un nouvel exil	458

Chapitre 6 – Une E-diaspora ?

L'utilisation des NTIC ou comment tenter de faire autorité dans la dispersion

6.1 – Contourner l'isolement diplomatique et repenser l'état de dispersion	464
6.1.1 – Réévaluer le phénomène migratoire et le rapport centre/ périphérie	464
• Réaffirmer la centralité du Caucase : la prédominance des sites hébergés en Russie	468
• Réunir les dispersés	474
• Un lieu de postmémoire virtuel.....	478
6.1.2 – L'espace numérique comme lieu d'identité extra-territoriale d'une communauté virtuelle....	480
• Adigafriends, Circassian Social Network : les forums centraux tcherkesses	482
6.1.3 – Remplacer les outils de communication classiques	484
• L'utilisation des logiciels de messagerie Skype et Msn en migration : « Être comme là-bas »	484
• Maintenir le contact, recréer du proche	486
• Les NTIC concurrencent la Jordanie. L'espace virtuel comme lieu de rencontre privilégié entre Tcherkesses d'Israël et de Syrie	488
6.1.4 – Trouver un mari sur Internet	490
6.2 – Découvrir l'autre Tcherkesse	492
6.2.1 – De nouveaux échanges entre communautés dispersées	492
• Se faire connaître et reconnaître	492
6.2.2 – La plateforme Facebook	495
• Usages individuels et pratiques collectives	495

• <i>Les sites d'apprentissage</i>	498
6.2.3 – À chaque village, son groupe	500
• <i>Ethnographie des groupes</i>	500
• <i>Donner à voir le village : le choix et l'utilisation des photographies</i>	502
• <i>Le choix des avatars : le couple de danseurs de Reyhaniya et le minaret de Kfar Kama</i>	503
6.3 – L'occupation de l'espace virtuel par la communauté d'Israël	507
6.3.1 – <i>Radio Adiga : la vitrine virtuelle des Tcherkesses israéliens</i>	507
• <i>Faire autorité dans la dispersion : chercher à devenir la « voix » des diasporants</i>	507
• <i>La grille des programmes et les publics visés</i>	509
• <i>Informers les communautés tcherkesses et/ ou les rendre spectatrices des conflits internes : la seconde guerre du Liban (2006) et la guerre contre le maire de Kfar Kama</i>	511
• <i>Se positionner, en tcherkesse, dans les débats politiques en Israël</i>	515
6.3.2 – Le devoir de mémoire : les sites concernant le génocide tcherkesse	518
• <i>Des contenus qui se recourent</i>	518
• <i>Être la première communauté à faire reconnaître le génocide</i>	521
6.3.3 – <i>Adiga Magazine : un site destiné au public extra-communautaire</i>	522
6.3.4 – Les NTIC : un outil de mise en scène des particularismes.....	527
• <i>Lorsque l'État et le groupe travaillent de concert à l'élaboration et la valorisation d'une identité spécifique</i>	528
6.4 – De l'utilisation moderne du droit de vengeance : défendre l'honneur de la communauté 532	
6.4.1 – L'épisode « Memfian/ Red Muhajid » : le « J'accuse » de la communauté	532
• <i>Retour sur une escalade par écrans interposés</i>	532
6.4.2 – Acter sa citoyenneté en se faisant le relais de la rhétorique nationale.....	534
• <i>L'incorporation de mythes fondateurs du sionisme et sa diffusion en arabe</i>	534
6.5 – Joutes oratoires sur la toile et désacralisation de la parole autorisée	536
6.5.1 – Parole autorisée, parole contrainte	536
• <i>Pratiques adolescentes des NTIC</i>	536
6.5.2 – Quand la concurrence entre les deux villages s'expose sur le net	537
• <i>Joutes oratoires sur Youtube et libération de la parole</i>	537
6.5.3 – Juger de la « bonne » conduite à tenir et se définir comme les Tcherkesses les plus « authentiques ».....	538
• <i>Aller voir de l'autre côté de la frontière et évaluer les différences</i>	538
Conclusion générale	542
Épilogue	557
Bibliographie générale	565
Sites internet consultés	649
Lexique hébreu/ arabe	660
Lexique tcherkesse	667

Tome 2 (Annexes)

Table des annexes	4
Cartographie	11
Tableaux, graphique, statistiques et textes de loi	33
Plans et archives	83
Iconographie	118
Matériels pédagogiques, dépliants et brochures	147
Captures d'écran	156
Traductions	166

Préambule

« Il ne faut pas compter les paroles, il faut les peser »
Proverbe juif

« Un grand parleur n'aime pas à en trouver un autre »
Proverbe arabe

Entre *keffieh*³ et *menorah*⁴ : de la suspicion et des catégorisations en Israël. Interrogatoires et autres tracasseries d'un terrain « sensible ».

- Vous êtes Eléonore Merza ?
- Qui êtes-vous ?
- Ici, le service fonctionnaires, sécurité et défense du CNRS (...) vous allez effectuer une mission en Israël à la fin du mois, nous voudrions avoir un certain nombre de renseignements. Vous travaillez sur une zone à fort potentiel de menaces, et nous veillons à la sécurité des personnels qui doivent y effectuer des missions (...)
Il est écrit que vous allez rencontrer des députés de la Knesset et étudier les célébrations du soixantième anniversaire de l'État d'Israël, nous avons besoin de connaître les intermédiaires par lesquels vous êtes passés, comment vous avez obtenu leurs coordonnées et quelle est la nature des relations que vous entretenez avec les personnes que vous allez rencontrer.

³ (*Kūfiyā* en arabe) est une coiffe en coton, traditionnellement elle était portée par les paysans et les Bédouins, pour se protéger du soleil et des tempêtes de sable. Si le *keffieh* permettait, au départ, de distinguer citadins et ruraux, il devient un emblème palestinien dès le soulèvement mené par Aziz-al-Din al-Qassam, à partir de 1936, contre la présence britannique. Il est surtout popularisé par Yasser Arafat dans les années soixante et reste, actuellement encore, un fort symbole des militants palestiniens et pro-palestiniens.

⁴ Chandelier à sept branches des Hébreux (-*mé*- : préfixe indiquant la provenance, la racine, -*norah*- / -*nor*- : la flamme), marqueur très fort du judaïsme.

Quinze jours avant mon départ pour mon troisième terrain de recherche en Israël, une personne que je ne connais pas est en train de me soumettre à un véritable interrogatoire.

Au téléphone, un lundi, à huit heures du matin.

Je reste incrédule devant ces informations que je connais trop bien puisqu'il s'agit de mon travail de recherche. À ce stade de la conversation je ne sais toujours pas quel est le but précis de ce coup de téléphone étrange et matinal.

Vous connaissez monsieur R ? Nous savons que vous vous êtes rencontrés l'an dernier au Centre de Recherche Français de Jérusalem, vous travaillez tous deux sur la Galilée. Il est en France actuellement mais il prévoit de se rendre en Israël aux mêmes dates que vous, allez vous prendre le même avion que lui?

Après quelques minutes de silence et d'incompréhension, je me décide enfin à demander à mon interlocuteur quelle est la nature de cet entretien. J'apprends qu'il s'agit d'une procédure « classique » pour les agents qui effectuent des missions pour le CNRS dans des zones « à risque ». Je sais bien que l'espace israélo-palestinien est une zone « sensible », j'y ai expérimenté la tension, la peur et la guerre. Je suis par contre surprise par la manière dont se déroule cet entretien qui n'est pas sans me rappeler les interrogatoires auxquels j'ai droit, à peine le sol du territoire israélien foulé, ou devrais-je dire avant cela encore, à l'arrivée à l'aéroport David Ben-Gourion de Tel Aviv.

Ces interrogatoires, qui peuvent doubler mon temps de trajet entre Paris et Tel Aviv, sont monnaie courante et j'ai fini par m'habituer aux techniques d'intimidation et aux longues heures passées devant des personnels de la sécurité israélienne qui défilent devant moi, pour me poser sur toute une palette de tons empruntant, à l'occasion, les chemins du racisme et de l'humiliation, les mêmes questions, inlassablement.

De l'adolescente affublée d'un *Uzi* (pistolet mitrailleur israélien) et qui tamponne suspicieusement les passeports des étrangers, à son supérieur qui supervise l'ensemble des adolescentes à *Uzi*, en passant par une myriade d'employés aux statuts inconnus, jusqu'au chef de la sécurité de l'aéroport lui-même: tous vont se succéder pour poser les mêmes questions, encore, toujours. Il faut pousser le visiteur que l'on considère suspect à, éventuellement, se contredire ou s'emporter.

Difficile pourtant, en apparence, de se contredire sur son nom de famille ou son lieu de naissance, et pourtant:

- Comment vous appelez vous ?
- Eléonore Merza
- Merza ?
- Oui
- C'est arabe?
- Non
- Quel est le prénom de votre père ?
- Pchemaff Farouk [l'évocation de ce simple nom qui « sonne arabe » est généralement le point de départ d'un interrogatoire poussé]
- Farouk? Farouk, ça a l'air arabe ça.
- Non, c'est musulman, pas arabe (...)
- Oui, bien sur, dirigez vous par là !

La phrase que je lis sur l'immense panneau que j'entraperçois à travers l'une des baies vitrées de l'aéroport me laisse songeuse: « *Bienvenue en Israël* ».

Un agent vient me chercher au guichet où j'attends mon passeport. Il me demande de le suivre et me fait traverser l'aéroport au pas de course, sans m'adresser un mot pour me conduire au bon bureau. Je sais, dès lors, qu'on va m'interroger puis me faire patienter, parfois vingt minutes, parfois plusieurs heures, avec toujours en tête l'hypothèse que la sécurité israélienne puisse m'interdire l'accès au territoire.

Être considérée comme un potentiel danger s'avère extrêmement déstabilisant, surtout quand on est muni d'un contrat de travail ou d'un ordre de mission du CNRS en bonne et due forme, traduits en hébreu, parce que comme me l'avait fait remarquer un militaire à qui je tendais le document officiel du CRFJ (Centre de Recherche Français à Jérusalem) lors d'un de mes premiers passages par les bureaux de la sécurité israélienne: « *C'est en français, ça ne prouve rien et puis c'est peut être votre mère qui l'a rédigé.* »

Alors, on n'est jamais trop prudent en Israël, et on en devient tellement prudent qu'on en vient à imaginer, à se créer parfois, avant qu'ils arrivent, les multiples tracas « d'usage » auxquels on va avoir le droit.

Seule, une caméra dans un coin en hauteur de la pièce, à attendre. Attendre le ballet des agents de sécurité, attendre celui qui se présente comme le chef de la sécurité et se rendre compte, quelques dizaines de minutes plus tard, que cet aéroport est décidemment doté d'une hiérarchie impressionnante puisqu'un chef en chasse un autre.

Et toujours les mêmes questions : « *Quel est votre nom ? Quel est le prénom de votre*

père ? ça sonne arabe ça... Où est il né... En Syrie ? Intéressant... vous allez patienter un moment. »

Il serait parfaitement inutile de mentir aux renseignements généraux israéliens, sans doute parmi les plus performants et les mieux « renseignés » du monde.

- Avez-vous des contacts avec votre père ?
- Est-ce que vous voyez toujours votre père ?
- Voyez-vous votre père régulièrement?
- Avez-vous rompu les relations avec votre père ?
- Comment votre père accepte-t'il le fait que vous veniez en Israël ?
- Comment, quand et où vos parents se sont-ils rencontrés ?
- Quelles sont les relations entre votre père et votre mère ?
- Votre mère parle-t'elle encore avec votre père ?
- Et ils arrivent à vivre ensemble?

Toucher la fibre émotive relève d'une technique d'interrogatoire classique, mais qui peut (encore) dérouter une personne venue simplement *faire* du terrain. En général, nous choisissons nos terrains, nous décidons de travailler sur une zone, personne ne m'a forcée à travailler sur l'espace israélo-palestinien. Les services secrets et autres renseignements généraux, qu'ils soient Israéliens ou pas, le savent mieux que quiconque. Et effectivement, on ne vient pas en Israël par hasard et le personnel de l'aéroport Ben-Gourion est formé pour savoir quelles raisons poussent un individu à se rendre sur le territoire national.

- Avez-vous l'intention de vous rendre dans les territoires⁵ (occupés, ndlr) ou sur la bande de Gaza ?
- Non, je travaille sur deux villages de Galilée, je travaille sur une minorité d'Israël, pas de Cisjordanie (...)
- La Cisjordanie?
- Vous voulez dire les territoires? Qu'entendez-vous par Cisjordanie? C'est juste un bout de la Jordanie, la Judée Samarie⁶ appartient à Israël, nous sommes chez nous ici (...)
- (...)

⁵ Les Israéliens, à l'exception des militants pour la paix, utilisent le terme *shtakhim* qui signifie littéralement « territoires », sans jamais mentionner l'adjectif « occupés ».

⁶ Appellation néo-sioniste de la Cisjordanie.

- Pensez vous que la Judée Samarie appartient de plein droit à Israël ?
- (...)
- Que pensez-vous du conflit avec les Arabes ?
- Je ne travaille pas sur le conflit (...)
- Oui mais que pensez-vous du conflit avec les Arabes?
- Je ne pense rien du conflit (...)
- Tout le monde pense quelque chose du conflit
- (...)
- Alors? Que pensez-vous de la guerre avec les Arabes?
- Je pense que c'est un sujet très complexe et que je n'ai pas assez de connaissances sur ce sujet (...)
- Avez-vous déjà perdu un proche dans un attentat ?
- Non
- Savez-vous ce que c'est de perdre votre enfant parce que le bus qu'il prenait pour aller à l'école a explosé?
- Non
- Avez-vous déjà perdu un frère à la guerre?
- (...)
- Vous comprenez que nous cherchons à garantir la sécurité de nos concitoyens ?
- (...)
- Nous luttons contre le terrorisme, vous comprenez?
- (...)
- Mais vous êtes de quel côté exactement ?

La question cruciale est lâchée : *De quel côté êtes-vous ?*

Israël : terre promise et droit naturel au retour pour les uns, entité coloniale et spoliatrice pour les autres.

L'agent qui m'interroge n'a sans doute pas tort lorsqu'il déclare que tout le monde a un avis à donner sur le conflit israélo-palestinien. J'ai, évidemment, une opinion sur le conflit israélo-palestinien. D'ailleurs, si je ne me sentais pas particulièrement concernée par ce conflit, je n'aurais effectivement pas choisi de travailler sur cette zone. Je crois juste parfaitement inutile de la confier à un agent de sécurité israélien, l'échange serait inégal. Nous ne nous rencontrons pas dans un débat ou une réunion publique. Nous nous rencontrons dans une salle d'interrogatoire d'un aéroport et tout est fait pour marquer l'inégalité de nos statuts et sa domination absolue, à commencer par

l'inscription de nos corps respectifs dans l'espace. Je suis debout, fatiguée par le trajet. Il est assis à son bureau, une tasse de café devant lui. Cela fait aussi partie des techniques classiques d'interrogatoire. C'est lui qui décidera du moment où je pourrai m'asseoir, en général assez rapidement. C'est lui qui va observer la moindre de mes réactions ou les traits de mon visage. C'est lui qui interrompra notre échange pour téléphoner à un collègue ou son supérieur. C'est lui enfin qui guettera un signe de nervosité ou de mon agacement.

Mais, lorsqu'il déclare que tout le monde « a quelque chose à dire » sur le conflit israélo-palestinien, force est de constater qu'il a raison.

D'abord parce qu'à la différence de nombres de conflits oubliés ou minorés, le conflit israélo-palestinien est de très loin le plus médiatisé. Médiatisation extrême et présence visuelle constante qui font croire et dire à n'importe quel individu qu'il est « né » avec ce conflit, que cette guerre est sans fin, qu'il n'y a pas de solution pour mettre les deux parties d'accord, que la situation dure depuis trop longtemps, qu'il mourra sans doute avant des accords de paix définitifs et que surtout, oui surtout, il a quelque chose à en dire. Ces processus de surexposition rendent possible son appropriation, au demeurant sommaire et incomplète, par tous. À la différence d'autres terrains moins balisés, mentionner que l'on travaille sur l'espace israélo-palestinien fait immédiatement réagir. Ce conflit cristallise tout un ensemble de débats passionnés, souvent accentués, il est vrai, par l'importation des conflits identitaires et communautaires, notamment en France qui abrite les communautés juive et musulmane les plus importantes d'Europe et qui, par les diverses prises de positions des instances représentatives communautaires, sont particulièrement sensibilisées aux remous proche-orientaux⁷. Mais « l'intérêt » français pour le conflit israélo-palestinien tient sans doute également à son histoire nationale, à son passé colonial et notamment à la question algérienne, et à son implication dans la collaboration ainsi que sa part de responsabilité dans le génocide juif de la seconde guerre mondiale.

Cependant, le conflit israélo-palestinien, dans la manière dont il est généralement mis en relief, et en particulier dans les médias, tend à nier tout un ensemble de faits qui s'y déroulent et notamment les nombreux courants qui traversent les différentes communautés qui se partagent cet espace : tant juive que palestinienne. Mais bien

⁷ Denis Sieffert, 2009, *La nouvelle guerre médiatique israélienne*, p.5.

d'autres aussi. En d'autres termes, par commodité, on présente cet espace comme manichéen: Juif ou Arabe, Israël ou Palestine.

L'interrogatoire se poursuit:

- « Vous êtes juive ?
- Non, je suis athée
- Oui, mais vous êtes d'origine juive?
- Oui
- Merza, ça ne fait pas très juif...
- (...)
- Merza ça fait arabe
- (...)
- Votre père est Arabe ?
- Non
- Ah... et comment se fait il qu'il s'appelle Farouk alors?
- (...)
- Dans quelle ville est il né ?
- A Quneitra
- Quneitra⁸? (...) Vous voulez dire en Syrie ?
- Oui
- S'il est Syrien, il est Arabe alors ?
- Non
- Il est musulman ?
- Il est Tcherkesse
- Mais il est musulman ?
- Non, il est athée
- Oui, mais d'origine ?
- D'origine oui
- Donc votre père est musulman
- (...)
- Et où est née votre mère ?
- À Paris
- Et ses parents ?
- En Algérie et en Alsace
- En Algérie ?
- Oui (...)
- Donc votre mère est musulmane elle aussi ?
- Non
- Elle est quoi ?
- Elle est athée elle aussi
- Oui mais d'origine ?
- Elle est juive
- Par lequel de ses parents ?
- Par sa mère
- Donc elle est juive!
- (...)
- Donc vous êtes juive aussi ?

⁸ Quneitra est une ville située sur les Plateaux du Golan, dans l'actuelle zone démilitarisée qui sépare *de facto* la Syrie d'Israël. Ville fantôme entièrement détruite par les bombardements israéliens avant le retrait du 6 juin 1974, Quneitra a été délibérément conservé en l'état par l'État syrien en témoignage de sa destruction. Au vingtième siècle, la ville était principalement habitée par des Tcherkesses. L'évocation et la symbolique de cette ville résonnent donc sensiblement tant en Israël qu'en Syrie.

- (...) Je suis athée.
- Vous êtes juive, oui ou non ? Votre mère est juive ? Votre grand-mère maternelle est juive ?
- Oui (...)
- Alors, vous êtes juive puisque ça se transmet par la mère.
- (...)
- Si vous êtes juive, vous devez être de notre côté alors... Puisque vous êtes juive...
- (...)
- Mais si votre père est musulman alors vous êtes musulmane aussi?
- (...)
- Vous êtes juive ou musulmane?
- Je suis athée
- (...) Oui mais si vous devez choisir?
- Aucun de mes parents ne m'a jamais demandé de choisir, je n'ai pas à choisir
- Mais moi, je vous le demande: si vous devez choisir (...) vous vous sentez plus juive ou musulmane?
- Je suis Française
- Et?
- Alors je choisis les deux
- (...)

La personne qui m'interroge est agacée et ne sait plus bien dans quelle catégorie me placer. Moi non plus.

Lorsqu'il arrive à l'aéroport David Ben-Gourion de Tel Aviv, le voyageur est prié de rejoindre les guichets de la douane, selon sa citoyenneté : les Israéliens d'un côté, les étrangers de l'autre. Cette procédure n'a rien d'anormale et dans n'importe quel pays, les ressortissants du pays et les touristes sont séparés. Certains pays, comme la France par exemple, vont même plus loin puisqu'il existe une distinction claire dans la catégorie « étrangers » entre ressortissants européens et les autres qui sont dirigés vers des guichets distincts.

La spécificité israélienne tient, sans doute, dans la discrimination opérée au sein même de la catégorie nationale. En d'autres termes une carte nationale d'identité israélienne (*Teudat Zehut*) ne suffit pas à faire de son détenteur, un « bon » citoyen israélien, surtout s'il n'est pas Juif et surtout s'il possède un nom à consonance arabe.

Et même si, officiellement, il n'existe aucune discrimination, la réalité est toute autre. Les discriminations sont visibles au quotidien et cette affirmation ne fait plus grand débat chez les scientifiques tant étrangers qu'israéliens, y compris chez les tenants du

concept de « démocratie ethnique »⁹ qui ne nient plus la hiérarchisation officielle des groupes de population. Mais, au-delà des vérifications d'usage ayant trait à la sécurité du pays, l'humiliation de certaines questions dépasse très largement le cadre des informations relatives à l'entrée sur le territoire d'un individu. L'espace israélo-palestinien est un espace en guerre, où il faut choisir son camp et rares sont les pratiques qui échappent à la prise de position.

En juin 2009, j'accompagnais une famille de Kfar Kama qui s'envolait pour la Turquie, comme le font de très nombreux Israéliens pour qui ce pays est devenu, ces dernières années, une destination touristique prisée et bon marché. En outre, les différents accords de coopération entre la Turquie et Israël assurent des relations cordiales entre les deux États¹⁰.

⁹ Cette terminologie renvoie au concept développé par Sammy Smooha (Smooha 1997) et largement usité dans la production académique israélienne. Il est développé plus tard dans la partie concernant les débats autour des catégorisations de l'État d'Israël (6.2.3.a).

¹⁰ La Turquie a reconnu l'État d'Israël *de facto* dès 1949 et *de jure* l'année suivante. Dès 1958, David Ben Gourion signe un accord de coopération contre « le radicalisme au Moyen-Orient et contre l'influence soviétique » avec son homologue turc, le premier ministre Adnan Menderes. Après un essoufflement au début des années 60 lié à la volonté turque de se rapprocher de ses voisins musulmans de la région, le coup d'état militaire de 1980 orchestré par Turgut Özal signe le retour de relations politiques et diplomatiques très cordiales entre les deux pays. Ce partenariat, largement soutenu par les États-Unis, est le point d'orgue d'un vaste ensemble de coopérations économiques, technologiques, touristiques et militaires (1996). Il n'est donc pas surprenant que ce soit la Turquie, qui en 2008, assure la médiation entre Israël et la Syrie pour la reprise de pourparlers de paix qui étaient totalement interrompus depuis 2000. Les israéliens que j'ai pu interroger à propos de séjours en Turquie ont tous confié « se sentir à l'aise et bien reçus » dans ce pays. Concernant les Tcherkesses d'Israël en particulier, les liens évidents (parfois familiaux) entretenus avec leurs compatriotes vivant en Turquie, renforcent le succès de cette destination. Pour une histoire et une analyse politique détaillées des relations israélo-turques, on pourra se référer à l'ouvrage d'Elise Ganeme : *L'axe Israël-Turquie : Vers une nouvelle dynamique proche-orientale ?* (L'Harmattan, 2005) ainsi qu'au numéro que consacre le CEMOTI aux relations entre les deux pays : « Turquie-Israël : Un siècle d'histoire partagé » (CEMOTI 28, 1999).

Les terrains que j'ai effectués se sont déroulés avant l'assaut israélien contre la « Flottille vers la liberté » du « FreeGaza » (nuit du 30 au 31 mai 2010) qui s'est soldé par la mort de neuf ressortissants turcs qui se trouvaient à bord du *Mavi Marmara*, un des six bateaux de la flottille. L'onde de choc internationale produite par cet assaut en eaux internationales a particulièrement touché l'État turc et soulevé l'indignation publique du pays. Cet épisode ne saurait, à lui seul, être responsable de la dégradation des relations entre la Turquie et Israël, mais apparaît comme un pas supplémentaire dans un processus de distanciation claire entre les deux pays, notamment entériné depuis l'opération « Plomb durci » menée par Israël sur la bande de Gaza (2009) et par la crise diplomatique de janvier 2010 durant laquelle l'ambassadeur turc en Israël, Ahmet Oguz Celikkol, a été convoqué par le vice-ministre israélien des affaires étrangères Danny Ayalon. Loin de se contenter d'être une rencontre diplomatique classique, cette dernière avait été savamment mise en scène et médiatisée, la presse avait pu décrire et photographier la scène au cours de laquelle l'ambassadeur turc était placé sur un siège beaucoup plus bas que celui de son interlocuteur, la table les séparant ne portant que le drapeau israélien.

Au-delà de toutes ces marques d'inimitié, la distance prise par la Turquie vis-à-vis d'Israël s'inscrit également dans un contexte géopolitique particulier. En effet, la Turquie voyant ses chances d'intégrer l'Union Européenne s'éloigner, cherche à occuper une place prédominante dans le monde musulman en général et dans l'espace proche-oriental en particulier.

Sur la route numéro un, reliant Jérusalem à Tel Aviv, peu après l'embranchement de Lod, se trouve un *checkpoint* immédiatement placé après la sortie menant à l'aéroport. Des militaires surveillent et contrôlent avec parcimonie les véhicules qui le traversent. Il faut imaginer le péage le plus proche de Paris en venant de province, un soir de retour de week-end prolongé pour se faire une idée du nombre de voitures qui peuvent s'y trouver. En règle générale, les plaques de voitures israéliennes garantissent un laissez-passer sans contrôle. Les Palestiniens de Cisjordanie, quand ils obtiennent l'autorisation de quitter les Territoires Occupés, et pour s'éviter le contrôle inévitable lié aux plaques jaunes apposées à leur véhicule¹¹, utilisent des taxis israéliens ou se font conduire par un habitant palestinien résidant en territoire israélien. La plaque d'immatriculation apposée à un véhicule appartenant à un habitant de Kfar Kama ou de Reyhaniya, qui ne vit donc ni en Cisjordanie ni dans la Bande de Gaza mais dans le territoire israélien à proprement dit, est donc catégorisée comme israélienne.

Nous effectuons ce trajet à bord de deux véhicules. La première voiture transporte un couple d'une quarantaine d'années et deux de ses enfants, que rien n'aurait pu, en apparence, distinguer d'une autre famille israélienne. À bord du second véhicule, nous sommes également quatre. Les deux hommes sont assis devant: le conducteur, un homme d'une quarantaine d'années sans signe distinctif d'appartenance religieuse, et son père âgé de plus de quatre vingt ans coiffé, lui, d'un *ta'hiye*¹². Je suis assise derrière avec son épouse, voilée d'un *hijab* blanc, je ne porte quant à moi aucune sorte de couvre-chef. À travers le code vestimentaire emprunté par deux d'entre nous, les plus âgés, nous sommes donc catégorisés, cette fois, indistinctement comme « musulmans » et donc comme « arabes ». Ces catégories peuvent faire écho, parmi les jeunes recrues en poste à ce point de passage, à des clichés simplistes et parfois racistes, autorisant au nom de la sécurité d'État, à des contrôles au faciès.

Personne, parmi les passagers, ne fut surpris que la première voiture soit passée sans encombre tandis que la seconde fut contrôlée, même sommairement. Lorsque je le fais remarquer à Abdul-Hamid, le grand-père coiffé de son *ta'hiye*, il me regarde en souriant, hausse des épaules et me gratifie d'un « *on ne peut rien y faire, c'est comme ça* ». Sa sagesse, son fatalisme et son calme tranchent avec le bouillonnement, la colère et le sentiment d'injustice qui m'animent.

¹¹ Les véhicules militaires israéliens possèdent des plaques noires avec des numéros blancs, celles des civils israéliens sont bleues avec des numéros blancs tandis que celles des habitants des territoires occupés sont jaunes avec des numéros noirs.

¹² Petite calotte portée par les musulmans (hommes) pratiquants qu'on appelle également *taqiya*.

Ils étaient coutumiers de ce genre de pratique, moi je n'arrivais pas à m'y faire.

Au départ de ce même aéroport, et quelle que soit la destination pour laquelle le voyageur va embarquer, des agents de sécurité, souvent très jeunes¹³, parfois habillés en civil, rejoignent les aspirants au départ dans la queue. Cette queue, dans un premier temps, est empruntée par tous, Israéliens compris puisque les dispositifs ultra sécuritaires de l'État hébreu contraignent tout le monde à une fouille des bagages des plus minutieuses, y compris pour quitter le territoire¹⁴. Très vite, cette queue se scinde en deux et ne répond, cette fois, plus à la dichotomie « nationaux » - « extra nationaux » mais à la distinction entre Juifs et non Juifs qui dépasse donc les catégories nationales. Ces jeunes hommes et femmes, commencent d'abord par s'intéresser à votre séjour en Israël (« *Vous avez aimé Israël ? Vous avez visité quelles villes ? Ah oui, la Galilée, c'est charmant* »), puis vous demandent ensuite très rapidement si vous avez de la famille ou des amis en Israël, et enfin quand votre patronyme ne fait pas clairement état de votre judéité, si vous êtes de confession juive.

Cette question est très commune en Israël, à la moindre conversation, y compris dans un cadre amical, on s'interroge sur votre présence sur le territoire et on s'intéresse surtout... à votre judéité : « *Mais... tu es Juive ?* » demandent souvent les interlocuteurs de façon très naturelle. La suite de la conversation dépendra essentiellement de la réponse que vous allez fournir et cela même si la plupart des lieux sont marqués. Ainsi, en l'absence de signe distinctif ostentatoire et qui répondraient à des catégories signifiantes (port de *hijab*, de *kippa*, d'étoile de David ou de *keffieh* pour citer les plus connus), il est entendu par tous que vous êtes Juif si vous vous trouvez dans un café de Tel Aviv, et que vous êtes Palestinien (ou touriste pro-palestinien) si vous êtes à Ramallah. Lorsqu'il arrive que vos comportement brouillent les pistes, que vous n'hésitez pas, par exemple, à la fois à vous rendre à Tel Aviv et dire que vous n'êtes pas juive, et à Ramallah en simple curieuse (et non en tant que militante), au mieux vous provoquerez l'étonnement général et la suspicion, parfois même cela sera entendu

¹³ En général, il s'agit de jeunes israéliens effectuant leur service militaire, les hommes sont donc âgés de 18 à 21 ans tandis que les femmes ont entre 18 et 20 ans puisque le service obligatoire est d'une durée différente pour les deux sexes (trois ans pour les hommes, deux pour les femmes). *Infra* chapitre 3, partie 3.1.1.

¹⁴ Il s'agit, à ce moment précis, d'un contrôle des bagages durant lequel la sécurité israélienne commence par s'assurer que personne ne s'est approché de votre bagage une fois que vous l'avez fermé. Cette procédure a été systématisée suite à un attentat raté au début des années quatre-vingt : une ressortissante israélienne s'appêtait à embarquer sur un vol de la compagnie El-Al à l'aéroport d'Heathrow lorsque la sécurité a découvert une bombe dans son bagage déposée, à son insu, par son compagnon.

comme un geste de provocation. En plus de cinq années d'aller-retours en Israël/Palestine, rares sont les lieux publics où j'ai pu observer une réelle fréquentation mixte juive et palestinienne, y compris à Haïfa pourtant décrite comme le symbole du modèle urbain mixte.

La mixité en Israël est un fantasme, la distinction est le canon, l'entre-soi est la norme.

Les catégories de distinction sont partout et quotidiennes, elles composent et fondent la société israélienne contemporaine. Ces mécanismes sont d'autant plus visibles lorsqu'ils sont circonscrits dans un espace géographique réduit, de surcroît lorsqu'il est le lieu de brassage par excellence comme un aéroport international.

Un simple regard, ou un petit signe discret de la main d'un agent, suffit à son collègue en charge de la suite des événements, pour diriger un individu dans la file adéquate, l'interrogatoire a déjà commencé, souvent sans que le touriste le sache. Flots de questions, seconde fouille des bagages, demandes d'explications sur la provenance de tel ou tel objet. La présence d'un *keffieh* palestinien, pourtant en vente libre dans la vieille ville de Jérusalem, d'une affiche pour la paix ou d'une bouteille d'huile d'olive, conduit inmanquablement à un interrogatoire plus poussé et à une nouvelle fouille, encore plus drastique. Non seulement, pas un recoin d'un sac ou d'une valise ne saurait être oublié mais il faut également fournir des explications sur chaque achat, je me rappelle surtout d'un plateau de gâteaux « orientaux » qui allongèrent passablement mon temps d'interrogatoire. Les responsables de la fouille, gantés, examinent les bagages pourtant préalablement passés au système de détection d'explosifs et au portique de rayon X et n'hésitent pas à défaire emballages et boîtes pour en contrôler le contenu, y compris celui d'un plateau de gâteaux recouvert d'un film plastique transparent. Le *casus belli* est atteint lorsque l'emballage, écrit en arabe, stipule qu'outre le magasin de Jérusalem, il existe une succursale à Beit Hanina. Situé à cinq kilomètres au nord de Jérusalem sur la route de Ramallah, Beit Hanina est surtout tristement célèbre pour être traversé par le mur de séparation israélien. Il est pourtant impossible de prouver que l'achat s'est bien fait à Jérusalem et non à Beit Hanina. Lorsqu'en prévision de la fouille, je demandais une facture au commerçant, il a fallu que je me contente du mot « gâteaux » en arabe et du chiffre correspondant au prix payé sur papier libre sur lequel était apposé le tampon qui ne stipule que l'enseigne du magasin, sans aucune indication géographique.

Mais aller en Territoires Occupés est une source de grande suspicion et place celui qui

s'y est rendu (ou qui est suspecté de s'y être rendu) dans un camp, qui du point de vue des agents israéliens, est parfaitement clair. Les Juifs de diaspora qui se rendent en Israël pour des vacances ou les militants sionistes ne se rendent pas dans les Territoires Occupés pour y faire des achats, c'est à peine s'ils se rendent à Jérusalem-Est, pétris de fantasmes et de peurs¹⁵. Il est par contre de notoriété publique que les militants pour la paix et pro-palestiniens y effectuent la quasi intégralité de leurs achats et de leurs séjours, refusant de faire fonctionner l'économie israélienne qu'ils qualifient d'occupation.

Le statut des objets que l'on peut trouver dans la vieille ville de Jérusalem, encore majoritairement arabe et animée par le traditionnel souk oriental, est plus problématique. On y trouve, à quelques exceptions près, les mêmes objets qu'en Territoires Occupés, et une large gamme de l'artisanat palestinien (housses de coussins brodés au point de croix de Ramallah, *keffieh*, objets en bois de Bethleem, objets religieux, savons de Naplouse pour les plus connus). Nul besoin donc de se rendre en Cisjordanie pour se procurer ces objets mais les souvenirs ou cadeaux ramenés par un touriste suffisent bien souvent au personnel en charge de la sécurité de l'aéroport à le catégoriser. Les catégories sont souvent simplistes, et il est vrai qu'elles sont manipulées par un personnel souvent très jeune, mais il arrive qu'un individu ne réponde à aucune d'entre elles.

Je ne pourrai oublier le regard d'incompréhension de la jeune femme qui en fouillant mon sac, à la fin de mon premier séjour en Israël, en sortit simultanément une *ménorah* (chandelier à sept branches) et un *keffieh*. Lorsqu'elle me demanda où je m'étais procuré ces objets, je me gardai de lui dire que le *keffieh* m'avait été offert par un vieil homme de Jérusalem-Est, et lui demandai à mon tour si elle connaissait la vieille ville de Jérusalem car ce fût l'explication que je décidai de lui donner. Elle me répondit qu'elle ne s'y rendait jamais car il n'y avait, selon elle, rien à y faire. Je rétorquai que les différents accès au Mur des Lamentations (*Kotel*) s'y trouvaient, elle ne se démonta pas et m'indiqua qu'elle n'était pas religieuse. Elle n'avait donc aucune idée des achats

¹⁵ La présence juive actuelle (et non pas l'historique) dans les Territoires Occupés est le fait de colons religieux, on peut y trouver des Juifs nés en Israël ou des *olim* (Juifs de diaspora ayant effectué leur *aliyah*, c'est à dire qui ont migré en Israël) animés par un sionisme commun très marqué, et souvent religieux, défendant l'idée du « Grand Israël » (*Eretz Yisrael*) s'étendant au delà du Jourdain. La minorité de touristes juifs qui se rendent en Territoires Occupés sont donc animés par idéaux similaires. Il est de notoriété publique que plus une implantation est avancée à l'intérieur de la Cisjordanie, plus elle est habitée par des colons radicaux.

qu'on pouvait y effectuer, ne fut pas convaincue par mes explications et décida d'en référer à son supérieur. Lui, par contre, connaissait parfaitement la vieille ville de Jérusalem mais chercha à comprendre pourquoi je ramenaï en France deux marqueurs symboliques antagoniques si forts. L'interrogatoire qui suivit s'avéra très instructif sur les catégories à l'œuvre en Israël et me permit de saisir à quel point mon identité multiple allait être à la fois problématique à gérer, à l'image de cette *ménorah* et de ce *keffieh* dans mon sac, mais surtout un passeport inestimable pour naviguer dans l'espace israélo-palestinien, d'un côté comme de l'autre.

Lorsque je retournai, les années suivantes, sur le terrain, je fis en sorte de ne jamais plus transporter d'objets culturellement trop marqués et de me faire envoyer les documents et achats que je savais, devinaï ou m'imaginai comme sensibles. Je vidai le contenu de mon dictaphone, le transformai en fichiers son que je m'envoyai par email sur une adresse que je créai pour l'occasion et qui ne contenait ni mon nom ni mon prénom. Je photocopiaï mes carnets de notes que j'envoyai en double à des adresses différentes de la mienne, avec au dos les coordonnées d'une amie israélienne avocate. Je faisai de même pour tous les documents que je récoltai, les brochures en arabe, en hébreu, y compris les plus anodines car je finissai par croire que tout pouvait être source de suspicion. Je souhaitai, surtout, qu'aucune partie de mes recherches ne puisse être utilisée contre la population sur et avec laquelle je travaillai.

Je devenai, surtout, très paranoïaque. Il est vrai que l'État israélien m'y a particulièrement aidé.

La sécurité israélienne a, à chaque fois, exigé de parcourir le contenu de mon ordinateur portable et de mon appareil photo. J'effaçai les photographies prises dans les villages, en particulier les portraits des habitants, ou celles de diverses commémorations, pour ne garder que des clichés touristiques. Ce fût en particulier le cas lors de mon quatrième terrain en mai-juin 2008 que j'avai essentiellement consacré aux pratiques commémoratives tcherkesses des soixantièmes anniversaires de la création de l'État d'Israël (*Yom Haatsma'ut*) et de la *Nakbah* (« la catastrophe » qui désigne l'exil forcé de près de 750 000 Palestiniens expulsés ou ayant fui en 1948¹⁶).

Dans un premier temps, les ordinateurs sont passés dans des scanners au rayon X qui révèlent une photographie générale de son contenu, ainsi que l'arborescence des

¹⁶ Se référer *infra* au développement chapitre 2, partie 2.3.3 – La *Nakbah* et la gestion politique et narrative des populations non-juives.

fichiers. Pour les propriétaires les plus suspects, un second parcours, cette fois manuel, est effectué par plusieurs agents qui transportent l'ordinateur dans une salle à l'écart, en analysent le contenu et, le cas échéant, font une copie des documents qui les intéressent. Là, encore, je prenais garde de ne laisser que peu d'éléments, je renommais les dossiers sensibles ou en effaçais le contenu que je me faisais parvenir par adresse internet sécurisée notamment ceux concernant la politique israélienne, le travail de *lobbying*, les rapports des associations palestiniennes ou pour la paix, et d'une façon générale, tout ce qui avait trait à la pratique de l'islam en Israël et plus en particulier les documents sur le Mouvement Islamique. Mon outil principal de travail était passé au crible et ces techniques interrogent le chercheur sur le danger de la diffusion de ses recherches contre la population étudiée. Il est peu probable que la sécurité israélienne ait eu besoin de me lire ou de m'interroger pour obtenir des renseignements sur la communauté tcherkesse du pays, l'utilisation d'un simple moteur de recherche sur Internet permettant, de toute façon, de trouver pléthore de renseignements et également de lire articles en ligne et conférences données. Elle était, par contre, très intéressée par le point de vue d'une fille de Syrien sur un sujet touchant Israël et sa gestion des minorités, d'autant plus lorsque ses recherches s'exercent dans un cadre académique et scientifique.

Faire de l'anthropologie en Israël pour le compte d'une institution étrangère est loin de faciliter l'accès au territoire car il faut, sans cesse, justifier choix de recherche, de terrain, d'interlocuteurs et de méthodes. Si la position de touriste est parfois délicate à légitimer, celle de chercheur est toujours considérée comme suspecte car ce dernier cherche, nécessairement, pour la sécurité intérieure d'un pays en guerre, à analyser, juger et mettre à mal un système ou une politique menée. Celle d'une anthropologue de père né en Syrie alimentait la paranoïa ambiante.

Ces interrogatoires me contraignirent cependant à effectuer un véritable travail d'introspection. Pourquoi avais-je décidé de travailler sur la diaspora tcherkesse d'Israël plutôt que sur celles de Jordanie ou de Syrie pourtant bien plus importantes ? Que venais-je chercher en Israël ? Qu'avais-je envie d'y trouver ? Pourquoi ce pays exerçait-il sur moi une telle fascination ? Devais-je, pour marquer mes opinions faire comme si l'autre côté n'existait pas ? De quel côté étais-je vraiment ? Et d'ailleurs, étais-je obligée de jouer le jeu du manichéisme ou pouvais-je construire mes propres catégories ?

Ces questions que j'aurais été, de toute façon, amenée à me poser à un moment ou à un

autre, m'étaient posées d'entrée de jeu. Pour être capable de formuler des réponses claires à la sécurité israélienne, je devais d'abord me répondre à moi-même.

Les interrogatoires s'avèrent finalement être des outils intéressants pour l'anthropologue qui a le temps de s'interroger sur sa démarche et répondre à la plus élémentaire des questions: *que fais-je là ?*

Pendant parfois plusieurs heures, on posera au visiteur, à peu de choses près, les mêmes les mêmes questions que lors de sa dernière visite, la semaine, le mois ou l'année précédente : *Qui êtes-vous? Que venez vous faire sur le sol israélien? Pourquoi êtes vous là ? Que cherchez vous exactement ? Êtes vous juif(ve) ? De quel côté êtes-vous ? Vous êtes avec nous ou contre nous?*

Cette vision exclusivement conflictuelle de cette aire culturelle, qui somme implicitement quiconque de définir « dans quel camp il est » ou « pour qui il travaille », a des répercussions directes sur la difficulté à produire un discours scientifique sur l'espace israélo-palestinien, sans être constamment pris-e à partie et sommé-e de s'expliquer. La catégorisation qui s'opère dès ses premiers pas en Israël, va suivre au quotidien le chercheur travaillant sur cette zone, tant sur son terrain que dans la présentation de ses recherches en public. Ainsi, lors d'un colloque au Maroc sur les problématiques frontalières auquel je participais¹⁷, et alors que l'essentiel des communications portaient sur des contextes – par essence – conflictuels, seul le pannel consacré à Israël/Palestine souleva la polémique. Quand bien même les intervenants présentaient leurs travaux sur les militants israéliens contre l'occupation, l'économie transfrontalière, le passage de *checkpoints*, les déplacements mentaux de la frontière ou le mur de séparation comme générateur de violence et d'insécurité, tous furent sommés de prendre position sur le conflit alors que leurs interventions ne laissaient pas grand doute sur le constat accablant des politiques d'exclusion. Les réactions de la salle furent aussi passionnées et vindicative qu'elles avaient été teintées d'indifférence lorsque les interventions avaient trait aux situations, tout aussi complexes, irlandaise ou coréenne. Lorsque deux ans plus tard, j'organisais un colloque intitulé « Les jeunes chercheurs étrangers de l'EHESS s'emparent du 'grand débat' sur l'identité nationale »¹⁸, je fis le même constat. Alors que dans ce « débat », l'étranger était apparu comme objet et non

¹⁷ Colloque international *Vivre et tracer les frontières dans les mondes contemporains. Frontières, limites et confins : espaces partagés, espaces disputés*, Tanger, Maroc, 29 janvier-03 février 2008.

¹⁸ Colloque organisé avec le soutien d'Eric Fassin, EHESS, Paris, le 4 juin 2010.

comme un sujet, et qu'il avait surtout fonctionné autour de la distinction entre « eux » et « nous », pensés comme des catégories figées et en opposition, les contributions de ce débat avaient pour objectif, à l'inverse, d'apporter un éclairage différent sur cette problématique souvent présentée comme « franco- française » en prenant pour objet non pas l'identité nationale mais la (les) politique(s) d'identité nationale des pays d'origine des étudiants. Un intervenant israélien y fit une communication intitulée « *La nationalité israélienne et la critique républicaine* » dans laquelle il expliquait la complexité de ce cadre politique particulier qui confond *citoyenneté* et *nationalité* et qui se définit ethniquement. Alors que sa contribution apportait des éléments intéressants et enrichissait la réflexion comparatiste initiée par cette journée, la première question que lui posa un auditeur du public fût la suivante: « *En tant qu'Israélien, qu'elle est votre position sur l'assaut meurtrier de votre pays contre la Flotille de Gaza?* ».

Introduction générale

Cette recherche souhaite interroger le dialogue entre minorités et État, en particulier les stratégies d'alliance, les mesures de distinction menées en direction des populations n'appartenant pas au groupe dominant et les politiques d'identité nationale. Tout en interrogeant les identités collectives politiques et les représentations politiques des groupes, cette thèse entend également interroger un champs d'étude encore peu développé par l'anthropologie française, celui de la citoyenneté.

La littérature scientifique sur les problématiques citoyennes est riche, elle a longtemps englobé dans un même champs de recherche les concepts d'identité ou d'ethnicité, eux-aussi sensibles à manier. On peut par exemple penser aux travaux, devenus depuis des incontournables des sciences sociales, de T.H Marshall¹⁹, de F. Barth²⁰ ou de S. Hall²¹. Des recherches plus contemporaines, principalement en sciences politiques et en sociologie, ont théorisé l'importance du concept de citoyenneté en tant que tel²² mais l'anthropologie se distingue des autres disciplines. Souvent considérée à partir de ses seules dimensions statutaires et normatives, la citoyenneté, ou plutôt *les* citoyennetés, se saisissent pourtant de manière plus dynamiques à la fois à travers les pratiques et en tant que notion contestée²³. Ainsi, comme le souligne Catherine Neveu, bien qu'elle soit également devenue une thématique centrale de nombreuses recherches en anthropologie, la citoyenneté a encore été peu explorée en tant qu'objet d'étude²⁴.

En adoptant la méthodologie anthropologique, cette thèse souhaite interroger la diversité des formes de mobilisations et de revendications de la citoyenneté là où elle est contestée ou niée, là où elle est un objet de conflits rhétoriques, pratiques et

¹⁹ T.H Marshall, 1950, *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press.

²⁰ F. Barth (dir.), 1969, *Ethnic groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Differences*, Bergen/ Londres, George Allen & Unwin and Forgalet.

²¹ S. Hall, 2008, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam.

²² C'est notamment le cas, parmi de nombreux autres, des travaux d'Engin Isin parmi lesquels on pourrait citer : *Citizenship and Identity* (avec Patricia Wood, 1999) : *Handbook of Citizenship Studies* (2002) ou encore *Recasting the Social in Citizenship* (2008).

²³ Extrait de l'argumentaire rédigé pour la journée d'étude « Citoyennetés en conflit, citoyenneté conflictuelle » co-organisée à l'EHESS Paris, le 18 juin 2010 avec Catherine Neveu et Yves-Marie Davenel.

²⁴ Catherine Neveu, 2005, « Anthropologie de la citoyenneté. Document de synthèse. Dossier de candidature en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches », Université de Provence, p. 9. Ses recherches avaient déjà pris la citoyenneté comme objet d'étude, on peut notamment penser à ses articles de 1997 : « Anthropologie de la citoyenneté », in Marc Abélès et Henry-Pierre Jeudy (dir.), *Anthropologie politique*, pp. 67-90 ; et de 2004 : « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 (3), pp. 89-101.

politiques autour des enjeux d'égalité. Questionner ces conditions de citoyennetés, et notamment leurs articulations avec les identités, peut fournir des clés de lecture intéressantes sur les mobilisations de populations minorisées dans et par la communauté nationale. Également appréhendée dans ses circulations entre niveaux local et national cette citoyenneté – construite et énoncée – nous souscrivons à la définition proposée par Etienne Balibar selon laquelle « *la citoyenneté n'est rien d'autre que son propre procès d'acquisition et d'accès* »²⁵.

Cette anthropologie politique des processus de reconfiguration identitaires, des modalités d'identification et des conditions de citoyenneté s'appuie sur une étude menée sur la minorité tcherkesse d'Israël. Les spécificités à la fois de ce cadre géopolitique et de cette population sont multiples: Israël est un État jeune, un État en guerre et un État qui se définit ethniquement comme État juif; la minorité tcherkesse qui ne compte que 4500 membres dans ce pays est méconnue et n'a suscité que peu d'intérêt scientifique. Comme le rappelle Rhoda Ann Kanaaneh, dans un article qu'elle consacre aux soldats palestiniens dans l'armée israélienne, étudier les *marges* semble être devenu un lieu commun en anthropologie²⁶. Au-delà du fait que ces marges constituent autant de groupe d'acteurs sociaux complexes et intéressants en eux-mêmes, nous souscrivons à l'idée de Clifford Geertz lorsqu'il rappelle que « (...) *le lieu d'étude n'est pas l'objet de l'étude. Les anthropologues n'étudient pas des villages (ou des tribus, des villes, des quartiers); ils étudient dans les villages* »²⁷.

Ainsi, l'objet d'étude de cette thèse – la minorité tcherkesse d'Israël – peut servir de focale pour réinterroger des questionnements déjà largement soulevés (la question minoritaire en Israël), mais il propose une approche nouvelle car cette population ne répond ni aux mêmes attributs catégoriels, ni à un même rapport à l'État que les autres minorités de l'espace israélo-palestiniens. Les Tcherkesses présentent la spécificité de ne se reconnaître dans aucun des deux groupes dominants au prisme desquels la majorité des recherches effectuées questionnent l'identité, l'ethnicité ou la citoyenneté dans l'espace israélo-palestinien: ils ne sont *ni Juifs ni Palestiniens*²⁸. Parallèlement à

²⁵ Etienne Balibar, 2001, « Vers la citoyenneté imparfaite », in E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*,

²⁶ Rhoda Ann Kanaaneh, 2003, « Embattled Identities : Palestinian Soldiers in the Israeli Military », *Journal of Palestine Studies* 32 (3), p.6.

²⁷ Clifford Geertz, 1973, *The interpretation of culture*, New York, Basic Books, p. 18.

²⁸ Dans cette recherche, nous utiliserons la terminologie indigène « Palestiniens d'Israël ou en Israël » et non l'attribution courante et politique d'« Arabes Israéliens » qui ne nous convient pas. Sur le choix

cette énonciation identitaire en *opposition* aux deux groupes majoritaires, nous verrons que les Tcherkesses pourraient se reconnaître dans des sphères d'identification communes, cette fois, *avec* les Juifs et *avec* les Palestiniens. Ils partagent avec les Palestiniens une religion commune (l'islam) et sont considérés comme des membres de l'*Umma* (la communauté des musulmans): les Tcherkesses appartiennent donc, par définition, à la minorité non-juive du pays. Cependant, contrairement aux autres musulmans du pays et en particulier depuis le déclenchement de la seconde *Intifada*, ils ne revendiquent pas une identité politique palestinienne. Pour les Tcherkesses, la Palestine ne représente ni une patrie historique ni une cause politique à défendre: ils sont Nord-Caucasiens, leur terre d'origine – avec laquelle ils entretiennent des liens à la fois symboliques et physiques – est identifiée et loin du Proche-Orient. L'Empire ottoman, puis la Palestine mandataire et enfin Israël ne sont, pour eux, que des dénominations d'une même société *d'accueil*, aussi n'éprouvent-ils aucune difficulté à se définir comme pleinement Israéliens.

Or, l'espace israélo-palestinien est un espace en guerre dans lequel les énonciations identitaires sont perçues comme partisans. En se définissant comme Israéliens, les Tcherkesses bousculent les catégorisations attendues: ils sont Israéliens sans être juifs *et* ils sont musulmans sans être Palestiniens ou Arabes. En d'autres termes, les Tcherkesses refusent de répondre à l'injonction inhérente au conflit: en étant israéliens *et* musulmans, ils refusent de choisir entre deux sphères d'appartenances qui ne leur semblent, et qui ne devraient être théoriquement, pas être contradictoires. Mais la réalité de ce terrain est autre: ils se heurtent à des critiques nourries de certains Palestiniens qui voient en eux des « traîtres au service du sionisme » tout en évoluant dans un cadre politique qui a pensé une citoyenneté différenciée en étroite relation avec une ethnicité particulière. Autrement dit, et nous empruntons cette phrase à une habitante de Kfar Kama: « *Pour les Juifs, nous ne sommes que des Musulmans, et pour les Arabes, nous sommes des Israéliens* »²⁹

La vernacularisation des termes de la citoyenneté est différente d'un contexte culturel à un autre et interroge les catégories utilisées par les chercheurs et les acteurs. Ainsi, les catégorisations israéliennes, et notamment dans sa loi sur l'acquisition de la nationalité,

politique de la disparition du terme « Palestinien » au profit de celui d'« Arabe israélien », se reporter *infra*, chapitre 2, sous-partie 2.2.3 (*La Nakbah et la gestion politique et narrative des populations non juives*), pp. 225-226.

²⁹ Entretien H.J, Kfar Kama, le 3 avril 2007.

utilisent *nationalité* (*netinut*) et *citoyenneté* (*ezrahut*) de façon synonymique alors même qu'elles revêtent des significations différentes. Dans le même texte, on peut lire que la *citoyenneté* peut s'acquérir par naissance, par bénéfice de la loi du retour (1950)³⁰, résidence ou naturalisation; et que la *nationalité* s'applique donc aux personnes qui sont nées en Israël d'une mère ou d'un père qui sont citoyens israéliens; personnes nées en dehors d'Israël si leur père ou leur mère possède la *citoyenneté* israélienne, selon la loi du retour, par résidence ou par naturalisation. Peuvent également prétendre à la *citoyenneté*, toute personne née après la mort d'un de ses parents, si ce dernier était un *citoyen* israélien au moment de son décès; ainsi que les personnes nées en Israël et qui n'ont jamais possédé d'autre *nationalité*, si elles en font la demande entre leurs 18ème et 25ème anniversaires et si elles ont résidé en Israël pendant cinq années consécutives le jour de leur demande.

La juridiction israélienne a prévu une loi qui s'adresse spécifiquement aux Juifs³¹ de diaspora. En effet, la loi du retour garantit à tout Juif « où qu'il se trouve, le droit de venir en Israël en tant qu'oleh (Juif immigrant en Israël) et devenir un citoyen israélien ». En vertu de l'application de cette loi, la *citoyenneté* israélienne devient effective le jour de l'arrivée en Israël ou lorsque le nouveau immigrant reçoit son certificat d'oleh³². Cette disposition légale, inscrite dans la définition constitutionnelle d'Israël comme État juif, instaure une préférence ethnique dans l'attribution de la *citoyenneté* israélienne puisqu'elle garantit à des personnes – qui ne sont pas nées sur le territoire national mais qui sont juives – un accès privilégié à la *citoyenneté* alors qu'il semble que pour d'autres franges de la population (pourtant nées sur le territoire mais non-juives), cette *citoyenneté* soit conçue comme un privilège conditionnel conféré par l'État.

La lexicographie israélienne de la *citoyenneté* possède deux notions importantes: l'*edah* (littéralement « assemblée », « rassemblement ») et le *leom* (« nation ») dont les traductions mêmes sont problématiques. L'*edah* est envisagée comme l'ensemble de caractéristiques culturelles d'un groupe social, parmi les *edot* on trouve donc par exemple *edah HaAshkenaz* (l'*edah* ashkkénaze), l'*edah HaMisra'h* (l'*edah* mizrahi³³) mais aussi l'*edah* marocaine ou l'*edah* polonaise. Le *leom*, entendu au sens de *nation* ou

³⁰ Pour le texte de loi intégral, se reporter aux annexes.

³¹ Est considéré comme Juif, toute personne née d'une mère juive ou qui s'est convertie au judaïsme.

³² L'*oleh* est une personne ayant effectué son *aliyah* (sa « montée », a migré en Israël). À partir de sa date d'arrivée en Israël, un *oleh* a trois mois pour déclarer s'il ne souhaite pas devenir un citoyen israélien.

³³ Le terme *mizrahim* (« orientaux ») désigne les Juifs du Moyen-Orient, du Caucase et des pays arabes.

nationalité englobe des signifiés plus larges, on parle alors de *leom HaYehudi* (le *leom* juif), de *leom HaAravi* (le *leom* arabe) mais également de *leom HaDruzi* (druze) et de *leom HaCherkessi* (tcherkesse) qui ne sont pas des *nationalités* à proprement parler. Sur la centaine de *leomim* reconnue par le Ministère de l'Intérieur, on trouve d'ailleurs ces quatre *leomim* particuliers (recouvrant des réalités extra-nationales plus larges) dans une liste plus classique de *nationalités* (*leomim* éthiopien, algérien ou allemand par exemple). On notera que parmi cette multitude de *leomim*, il n'existe pas *stricto sensu* de nationalité israélienne. Pour reprendre les termes du linguiste Uzzi Ornan, fondateur de l'association *Ani Israeli* qui milite pour la reconnaissance d'une *nationalité* israélienne: « *Je ne suis Israélien qu'à l'étranger, en Israël je ne suis que Juif* »³⁴.

Si l'étude des minorités a longtemps été éloignée des intérêts des sciences sociales israéliennes (il faut attendre les années quatre-vingt dix pour qu'un sociologue intègre les *Mizrahim* et les citoyens palestiniens d'Israël comme éléments effectifs de la société israélienne³⁵), la production scientifique sur l'ethnicité, l'identité et les minorités *en Israël* est riche et elle aborde largement les rapports complexes et problématiques de ces minorités à la citoyenneté.

En 2009, selon le Bureau Central des Statistiques de Jérusalem, les citoyens non-juifs représentent 24% de la population totale (hors Cisjordanie et Bande de Gaza). Ces *autres* citoyens d'Israël retiennent donc de plus en plus l'attention des chercheurs et on peut penser que, dans l'actuel contexte politique national, cet intérêt n'en sera qu'accru. En effet, l'arrivée de la droite ultranationaliste à des postes clés du gouvernement Netanyahu (2009), et qui avait justement fait campagne autour du désormais slogan « *Ein ezrahut lelo neemanut* » (« Sans loyauté, pas de citoyenneté »), réaffirme la centralité du rapport entre minorités (*miutim*) et État et réinterroge la place de ces dernières dans un État qu'elles doivent désormais reconnaître comme juif et sioniste. Mais, s'il est réactivé par ce contexte politique, le débat sur la reconnaissance (délicate) des citoyens non-juifs à l'État et de leurs droits en tant que minorités, n'est pas nouveau. Déjà dans les années quatre-vingt, le sociologue israélien Sammy Smooha décrivait la gestion politique des minorités comme un projet visant à maintenir ceux qu'il nomme les « Arabes » (mais qu'il entend, en fait, comme un groupe plus large dans lequel il comprend également d'autres musulmans) à l'état de minorité « vulnérable ». Selon lui,

³⁴ Entretien Uzzi Ornan, Haïfa, le 10 juillet 2009.

³⁵ Sammy Smooha, 1993.

l'État d'Israël encourage le développement des particularismes de cette frange de la population – et il s'appuie sur l'exemple de la reconnaissance d'une entité bédouine distincte – dans le but de diviser les « Arabes » en le plus de sous-groupes possibles, et les transformer en une « *collection de nouvelles minorités ethniques* » dont les nouvelles identités entrent en contradiction fondamentale avec leur identité palestinienne originelle³⁶. La sociologue Hanna Herzog abonde dans son sens et décrit l'ethnicité comme un produit de négociations politiques³⁷ tandis que l'anthropologue Don Handelman pose plus spécifiquement les contradictions entre citoyenneté et nationalité et leurs conséquences sur l'ethnicité comme un facteur d'inégalité en Israël³⁸

Alain Dieckhoff souligne également les difficultés d'accès à la citoyenneté dans ce qu'il définit comme une « démocratie ethnique »³⁹. La dualité structurelle induites par les termes mêmes de la définition de l'État (juif *et* démocratique) entérinent deux « *espaces référentiels concurrents, celui de l'appartenance ethno-nationale et celui de la citoyenneté* »⁴⁰.

Les travaux de certains chercheurs en sciences sociales et de ceux qu'on appelle les « nouveaux historiens » et qui s'inscrivent dans un débat post-sioniste⁴¹, sont aussi particulièrement éclairants. Les recherches menées par Yoav Peled et Gershon Shafir sur les dynamiques citoyennes⁴² s'inscrivent dans cette filiation: elles englobent citoyens juifs *et* palestiniens dans la société israélienne.

Dans leur ouvrage, *Being Israeli: the dynamics of multiple citizenship* (2002), devenu un incontournable dans ce champ de recherche, Yoav Peled et Gershon Shafir soutiennent que la société israélienne, comme l'était déjà le Yishuv, ne s'est jamais caractérisée par l'égalitarisme mais par la différenciation des droits alloués aux groupes. Cette différenciation politique, marquée par des tensions entre objectifs excluants et

³⁶ Sammy Smooha, 1980, pp.16-17.

³⁷ Hanna Herzog, 1983, p.45.

³⁸ Don Handelman, 1994, p.441.

³⁹ Sur les différentes définitions et catégorisations appliquées à l'État d'Israël, et notamment les débats entre partisans de la « démocratie ethnique » (Smooha, 1990), de l'« ethnorépublique » (Peled, 1992), de « l'État ethnique » (Rouhana, 1997) et de l'« ethnocratie » (Yiftachel, 1999), se reporter *infra* : chapitre 5, section "De quoi (qui) Israël est-elle le nom?", pp. 383-384.

⁴⁰ Alain Dieckhoff, 1999, pp.163-173.

⁴¹ On peut, notamment, penser aux travaux d'Uri Ram (1993), de Moshe Lissak (1994), de Laurence Silberstein (1991 ; 1999), de Lev Grinberg (2000), de Baruch Kimmerling (1984 ; 1989 ; 1991) ou d'Oren Yiftachel (1996 ; 1998a ; 2000 ; 2002 ; 2006).

⁴² Parmi leurs nombreux articles, on peut se référer en particulier à « Ethnic Democracy and le Legal Construction of Citizenship : Arab Citizens of the Jewish State » (1992), « The Roots of Peacemaking : The Dynamics of Citizenship in Israel » (1996) et « Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy » (1998).

incluants, et qu'ils décrivent comme un travail savant d'incorporation, de privilèges accordés ou d'absence de reconnaissance, les pousse à formuler l'idée qu'en Israël, les droits sont institutionnalisés. Ainsi, la citoyenneté n'est pas considérée comme une sphère autonome, elle dépend des alliances contractées par les groupes sociaux avec les structures étatiques et institutionnelles. Mais si on pourrait lire dans cette argumentation une circulation entre les différents groupes et l'État, leur conclusion franchit un pas supplémentaire puisqu'ils affirment que l'ethnicité juive est une condition nécessaire pour être membre de la communauté politique⁴³.

Le géographe Oren Yiftachel ne se satisfait pas de la qualification d'Israël comme « démocratie ethnique », il invoque plutôt celle d'*ethnocratie* qu'il définit comme « *une expression spécifique du nationalisme existant dans les territoires contestés où un éthnos dominant prend le pouvoir politique* »⁴⁴. L'ethnocratie n'est ni démocratique – car les lois et le système politique permettent le contrôle d'un État par un groupe ethnique spécifique – ni autoritaire (*herrenvolk*) car elle accorde des droits politiques aux minorités ethniques. Selon Oren Yiftachel, le système ethnocratique se distingue par sa capacité à contrôler et à dominer les autres groupes: il est construit par l'exclusion, la marginalisation ou l'assimilation des minorités qui ne bénéficient pas toutes du même traitement. Selon lui, la périphérisation de l'ensemble des groupes minoritaires n'appartenant pas à l'ethno-classe dominante – et il y inclut également les Juifs *mizrahim* – participe d'un même projet fondateur: la judaïsation de l'espace israélo-palestinien se construit en corrélation avec à sa *désarabisation*⁴⁵.

L'essentiel des recherches menées dans le champ des citoyennetés et des identités en Israël concerne, en toute logique, la minorité nationale: les Palestiniens. La bibliographie est dense et les autres minorités, en particulier les minorités non-juives, sont rarement appréhendées dans leurs spécificités. Parmi ces recherches, quelques travaux ont été consacrés à la minorité druze en particulier.

Les Druzes et les Tcherkesses d'Israël sont souvent appréhendés, dans les discours officiels comme dans les représentations israéliennes, comme un ensemble distinct, aussi ces lectures peuvent offrir des clés particulièrement fructueuses pour tenter de comprendre les mécanismes de distinction mobilisés par ces communautés ainsi que les

⁴³ Yoav Peled et Gershon Shafir, 2002, p. 125.

⁴⁴ Oren Yiftachel, 2000, p.730.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 728.

justifications avancées par l'État pour leur accorder un traitement différencié. On peut, par exemple, s'inspirer des travaux de Laïla Parsons qui font la lumière sur les alliances politiques et militaires entre Juifs et Druzes préexistantes à la création de l'État d'Israël. Elle montre que ces dernières étaient déjà cultivées durant le mandat britannique sur la Palestine, et que dès la fin des années vingt, le Yishuv – par le travail de l'Agence Juive – développe un intérêt particulier pour la communauté druze⁴⁶. Le sociologue druze israélien Kais Firro a également fait un travail éclairant sur la construction politique d'une druzité spécifique à la communauté en Israël, et notamment sa reconnaissance légale de minorité distincte. Selon lui, si l'État tente de préserver la tradition druze et la faire vivre, c'est dans l'unique objectif d'encourager le séparatisme vis-à-vis des Palestiniens⁴⁷.

Ces recherches sont d'autant plus éclairantes qu'il n'existe qu'une bibliographie très maigre sur la minorité tcherkesse en Israël: à l'exception des travaux de l'anthropologue Chen Bram⁴⁸, l'essentiel des textes produits sur cette communauté a été rédigé par les Tcherkesses d'Israël eux-mêmes. Il peut s'agir de matériaux pédagogiques destinés aux écoles de Kfar Kama et de Reyhaniya⁴⁹, de mémoires non publiés de master⁵⁰, de rapports effectués pour des ministères⁵¹, d'études pour des revues spécialisées (médicales⁵² ou architecturales⁵³) mais également d'ouvrages destinés à un public plus large⁵⁴. Une équipe de linguistes de l'université de Haïfa a également conduit une étude sur la situation de multilinguisme dans la communauté tcherkesse d'Israël⁵⁵.

⁴⁶ Laïla Parsons, 1997, pp. 74-75.

⁴⁷ Kais Firro, 2005, p. 219.

⁴⁸ Chen Bram, 1994 ; 1999 et 2003. On note aussi un petit ouvrage rédigé par Ori Stendel (1973) : *HaCherkessim BeIsrael* (« Les Tcherkesses en Israël »), Tel Aviv, Am Hassefer, un article d'Asher Stern, 1989, « Educationnal Policy towards the Circassian Minority in Israel », in K. Jaspert et S. Kroon (dir.), *Ethnic Minority Languages and Education*, Amsterdam, Swets and Zeitlinger, pp. 175-184.

⁴⁹ Nadine Abzakh, 2008, *Hityashvut HaCherkessim Bamizra'h Hati'hon* (« L'arrivée et l'installation des Tcherkesses au Proche-Orient »)

⁵⁰ Sara Ashmouz, 2004, « Dilemmas in the Language Education of Young Children from the Circassian community in Israel », Université de Haïfa.

⁵¹ Ryad Gush et Regeb Hatukay, 1982, *Alpha Bet : Sepher Lelimud Hasafa HaCherkessit* (« Alphabet, Manuel de langue tcherkesse »), Jérusalem, Ministère de l'Éducation ; Adnan Gerkhad, 1993, *HaCherkessim –Bney Hadega* (« Les Tcherkesses – Les fils d'Adiga »), Shfaram, Publications du Ministère de l'Éducation (secteur druze).

⁵² Yafa Haron, Rivka Eisikovitz et Shai Linn, 2004, « Traditional Beliefs Concerning Health and Illness Among Members of the Circassian Community in Israel », *Rapport pour le Blanton-Peale Institute* (papier communiqué par une des auteures), paru ensuite dans *Journal of Religion and Health* 43 (1), pp. 59-72.

⁵³ Orit Shwarts, 2009, « Restoration and Recontruction of the Circassian Village Kfar Kama », Étude non publiées (fournie par l'auteure) pour la FIG Working Week 2009, Eilat, Israel, 3-8 mai 2009

⁵⁴ Shomaff Atchmoz et Ryad Hatukay, 1991, *Cherkeskher – HaCherkessim* (« Les Tcherkesses »), Kfar Kama, El-Hakim.

⁵⁵ Isabelle Kreindler, Marsha Bensoussan, Eleanor Avinor et Chen Bram, 1995, « Circassian Israelis :

Or, dans la grande majorité de ces travaux, les Tcherkesses d'Israël comme étudiés comme un isolat et appréhendés sur un mode a-historique. Cette recherche ne s'inscrit pas dans ce paradigme primordialiste, elle considère au contraire que l'affiliation ethnique est processuelle et qu'on ne peut l'aborder que dans une structure élargie de signifiés avec laquelle elle entretient des dynamiques relationnelles.

À partir d'observations locales de ses interactions, cette recherche souhaite au contraire, et pour reprendre les termes de Claude Lévi Strauss (1977), extraire les Tcherkesses d'Israël d'un certain mythe d'insularité, pour les faire réintégrer pleinement la nation israélienne. À travers leur exemple, c'est bien la société israélienne dans son ensemble que cette thèse souhaite interroger.

Cette thèse s'organise en six chapitres répartis en trois parties. Le premier chapitre dresse un panorama à la fois historique et culturel du peuple tcherkesse, il propose une étude détaillée des douze différentes tribus, de leur répartition spatiale et de leur dialecte. Une description archétypique de la structure sociale traditionnelle permettra de saisir quelles sont les normes de gouvernance à l'œuvre dans cette société de tradition orale marquée par une forte hiérarchie et qui répond à des identifications tribales. Nous nous demanderons également si ces structures claniques et ces distinctions tribales ont pu jouer un rôle dans les conflits qui opposèrent les Tcherkesses à différents groupes. Il existe, en réalité, deux ethnonymes pour désigner cette population. Le plus connu est sans doute celui de *Tcherkesse* (*Circassian* en anglais, *Tcherkessia* en russe, *Çerkes* en turc, *Sharkass* en arabe et *Cherkessit* en hébreu, pour reprendre les traductions utiles à cette recherche) qui demeure celui majoritairement utilisé à la fois dans les récits de voyageurs, les archives militaires, les notes diplomatiques, les discours officiels mais également dans les rares productions scientifiques qui lui sont dédiés. Nous nous efforcerons d'analyser ce que l'on désigne réellement par cette assignation catégorielle et l'usage politique qui peut en être fait. Les Tcherkesses, et s'ils leur arrivent d'utiliser cette dénomination, lui préfèrent celle d'« Adyghéens », nous tenterons d'analyser l'usage qu'ils font de ces deux ethnonymes en fonction des différents contextes d'interaction et des lieux d'affirmation.

Outre le fait qu'il n'existe, à notre connaissance aucun travail scientifique effectué en langue française sur le sujet, ce chapitre nous aidera à appréhender cette population à la

Multilinguisme as a way of life », *Language, Culture and Curriculum* 8(2), pp. 149-162.

fois dans le contexte spécifique du Nord-Caucase et de ses relations conflictuelles avec la Russie, mais également à travers les dynamiques d'incorporation et d'interdépendance à l'Empire ottoman. Ce chapitre nous permettra également de comprendre les chemins migratoires empruntés par les Tcherkesses après leur défaite contre la Russie tsariste ainsi que son état actuel de dispersion puisqu'actuellement encore les quatre-cinquièmes de ce peuple vit en diaspora, c'est à dire en dehors de sa région d'origine. Nous interrogerons également la qualification de « génocide » utilisée par les Tcherkesses pour décrire la politique russe menée à l'encontre de leurs ancêtres. Devenu une revendication politique forte chez l'ensemble des Tcherkesses, nous analyserons le rôle de ce traumatisme fondateur dans la construction de leur identité collective. Nous interrogerons également l'importance accordée à sa reconnaissance – en particulier en diaspora – et chercherons à comprendre si cela a pu favoriser des mécanismes d'identification à d'autres groupes de population et des revendications spécifiques dans les différentes sociétés d'accueil.

Le second chapitre de cette première partie, qui retrace l'expulsion des Tcherkesses du Caucase ainsi que leur dispersion dans l'Empire ottoman s'intéresse plus particulièrement aux quelques milliers d'entre eux qui vont débarquer, plus d'une dizaine d'années après leur départ du Caucase, dans les ports de Caesaria et de Saint-Jean d'Acre. Nous étudierons les chemins migratoires empruntés par ces différents groupes tcherkesses et chercherons à comprendre si leur dispersion répond à une politique ottomane d'implantation spécifique et quelles ont pu en être les conséquences sur leurs relations avec les populations autochtones. Nous chercherons également à savoir si des liens particuliers furent entretenus entre un premier groupe tcherkesse qui va s'installer en Palestine et ceux qui vont poursuivre leur route vers les plateaux du Golan et le Royaume Hachémite de Jordanie. Nous nous intéresserons plus en détail au convoi du premier groupe, d'une centaine de personnes, et proposerons des témoignages inédits sur l'installation en Galilée et la construction des deux villages de Kfar Kama et de Reyhaniya.

Cette première partie, qui prend pour cadre les reconfigurations territoriales particulièrement nombreuses de cette région, suivra les Tcherkesses dans un temps historique court qui va pourtant voir des bouleversements structurels importants. Nous analyserons le développement des villages d'abord sous autorité ottomane avant de nous intéresser à la période du mandat britannique sur la Palestine. Au cours de cette dernière période, nous nous intéresserons aux relations entretenues par les Tcherkesses avec les

populations locales, et en particulier avec les Juifs de Palestine qui composent le *Yishuv*. Nous tenterons de comprendre quelle était la nature de ces liens, et si au-delà de relations de bon voisinage, des accords ont été conclus entre Juifs et Tcherkesses. Nous analyserons si ces derniers ont bénéficié d'une politique distinctive et si le *Yishuv* a mis en place une stratégie d'alliance avec les villages tcherkesses. Nous continuerons à explorer la nature des liens entretenus jusqu'à la création de l'État d'Israël, en mai 1948, et chercherons à savoir pour quelles raisons, et contrairement aux Palestiniens, les Tcherkesses n'ont pas été expulsés du territoire. Nous analyserons le traitement – politique et sémantique – des minorités dans la rhétorique sioniste et chercherons à comprendre si cette dernière a pensé ou établi une distinction entre les différents groupes de population non-juive et si les Tcherkesses y occupent une place spécifique.

La seconde partie de cette thèse analysera les villages à travers une double grille de lecture. Dans le troisième chapitre, nous chercherons à comprendre comment fonctionnent les catégories et modalités de classification établies par l'État envers les Tcherkesses qui représentent un cas unique de population ni juive ni palestinienne. Nous analyserons comment, à la fois et dans un jeu de miroir, les Tcherkesses et l'État formulent des modalités d'identification spécifiques et quelle place est faite à ces « Arabes pas arabes » dans le cadre d'un État qui se définit ethniquement et dont les classifications s'opèrent autour du clivage principal juif/ non-juif. L'analyse de la terminologie juridique, entre affiliation ethnique (*leom*) et inexistence *stricto sensu* d'une nationalité israélienne qui pourrait réunir au-delà des appartenances ethno-religieuses, nous servira de cadre pour comprendre quelles sont les modalités d'identification des Tcherkesses du pays. Nous nous intéresserons ensuite plus spécifiquement à la politique distinctive mise en place par l'État d'Israël envers ses minorités non-juives, en particulier à travers une analyse des discours politiques prononcés ces dix dernières années. Nous tenterons de comprendre pour quelles raisons les Tcherkesses, mais également un autre groupe national (les Druzes), bénéficient d'un traitement différencié de celui des autres musulmans d'Israël. Nous analyserons, et notamment à travers le travail de *lobbying*, sur quels ressorts s'appuie la construction politique de la différence et sous quelles formes l'État encourage-t-il et valorise-t-il la spécificité tcherkesse.

En nous situant dans un contexte plus vaste de groupes périphériques, nous chercherons à comprendre s'il existe des minorités véritablement privilégiées et si tel

était le cas sous quelles formes ces « privilèges » se manifestent-ils. Nous analyserons ensuite dans quelle mesure ces modalités de distinction sont ingérées par les Tcherkesses eux-mêmes, si elles ont des incidences sur leur participation au projet national et si elles s'énoncent de façon analogue dans les deux villages. Minorité méconnue et discrète, nous étudierons comment les Tcherkesses d'Israël travaillent au développement de leur communauté, quelles sont les pratiques mises en place dans et par les villages pour sensibiliser le public israélien à leurs particularismes, et en particulier comment s'organise et se développe une toute récente politique touristique. Nous verrons si ce travail de distinction a des résonances effectives sur les représentations de la société israélienne, juive et non juive.

Si ce troisième chapitre cherchera à interroger la construction politique de la différence, le quatrième – qui complète cette seconde partie – envisagera une analyse des répercussions de ces différentes énonciations et catégorisations au sein de la communauté tcherkesse. Nous partageons l'idée de F. Barth (1995 [trad.]) selon laquelle le groupe ethnique n'est pas une entité en soi et qu'il ne peut être pensé comme essentialisant mais bien comme processuel et relationnel. Les villages tcherkesses seront donc étudiés en tant que formes d'organisation sociale identifiables selon des dynamiques de croisement entre attributs catégorielles et auto-attributions. Pour reprendre la formulation d'A.L Epstein (1978), nous tenterons de dresser une « carte cognitive »⁵⁶ de la société tcherkesse, c'est à dire l'ensemble des catégories d'identification et d'énonciation auxquels ils peuvent avoir recours selon les différents contextes, sans omettre de les rattacher à la façon dont les représentations israéliennes peuvent modifier ces formulations. En effet, nous nous interrogerons sur les répercussions du contexte israélo-palestinien contemporain, et notamment sa nature conflictuelle, dans l'importance accordée au village pensé à la fois comme lieu d'énonciation identitaire mais également comme territoire circonscrit et protecteur du groupe minoritaire.

Nous étudierons les modalités mises en place par les Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya pour conserver cet entre-soi et affirmer l'expression de leur *tcherkessité*. Pour les Tcherkesses d'Israël, mais également dans certaines recherches qui leur sont consacrées et pour les Tcherkesses de diaspora, cette communauté fait figure « (...) d'exception (...) à la fois du point de vue de la préservation de la culture (...), de

⁵⁶ A.L Epstein, 1978, p.11.

la langue et de l'identité (...) »⁵⁷. Si cette préservation est indéniablement réussie, ce succès dépasse sans doute les réels efforts fournis par la communauté et nous tenterons de comprendre de quelles manières le contexte géopolitique mais aussi l'État, ont pu influencer la conservation de la langue, la culture mais également favoriser l'endogamie jugée particulièrement nécessaire à la survie du groupe. En d'autres termes, nous analyserons la façon dont l'État et la communauté ont travaillé de concert à l'élaboration d'une *tcherkessité israélienne*. Nous interrogerons également les différents mécanismes à l'œuvre dans les deux villages qui ne répondent pas aux mêmes réalités sociales et verrons si nous sommes face à deux modèles d'énonciation identitaire en concurrence. En effet, alors que Kfar Kama est très largement endogame (cinq familles non-tcherkesses y vivent), la population de Reyhaniya est composée de 25% de Palestiniens.

Parallèlement, nous tenterons de mettre en relief comment le contexte national a pu modifier certaines pratiques du groupe, en particulier les pratiques matrimoniales et religieuses. Si les Tcherkesses sont un peuple musulman, converti au 18^{ème} siècle, on observe que la pratique religieuse – bien qu'elle s'énonce différemment dans les deux villages – est plus marquée dans la diaspora en Israël qu'ailleurs. Là encore, nous analyserons cette pratique au prisme du contexte national en nous interrogeant sur les dynamiques d'identification à l'islam. Nous chercherons à comprendre si l'influence des religieux entre en concurrence avec certains comportements sociaux archétypiques et ce que signifie être musulman-ne au village et dans un État qui se définit comme État juif. Nous tenterons d'analyser les distinctions opérées par les Tcherkesses entre solidarités politiques et religieuses dans le maillage spécifique du conflit israélo-palestinien.

La troisième et dernière partie de cette thèse propose d'analyser les ajustements identitaires et les modalités de cette minorité au prisme d'une triple injonction. Nous mettrons en évidence les ressorts et les stratégies qu'ils utilisent afin d'essayer de résoudre l'équation – inhabituelle – de faire cohabiter leur spécificité culturelle, leur israéliété et leur pratique religieuse. Il s'agira de montrer comment cette communauté tente de légitimer simultanément sa place dans trois sphères d'appartenance qui peuvent *a priori* sembler antagoniques mais qui, en fait, participent à l'élaboration de leur

⁵⁷ Chen Bram, 2003, p.7.

identité collective. En d'autres termes, nous nous efforcerons de comprendre les stratégies élaborées par la communauté pour revêtir les attributs de « bons » Tcherkesses dans la sphère communautaire globale (et principalement face aux autres communautés tcherkesses du Proche-Orient qui ont parfois pu montrer des désaccords face aux choix historiques et aux alliances faits par les Tcherkesses d'Israël), ceux de « bons » musulmans au sein de l'*Umma* et ceux enfin de « bons » Israéliens dans la communauté nationale. Ces deux dernières sphères d'appartenance sont, dans le contexte israélo-palestinien, habituellement pensées comme particulièrement et par essence antinomiques. Afin de proposer un modèle d'énonciation qui dépasse les catégories classiques, nous nous appuierons sur l'expérience tcherkesse qui tente de faire cohabiter israélité et islam.

Le cinquième chapitre examinera les attributs de la citoyenneté en Israël et s'intéressera plus spécifiquement à aux conditions de citoyenneté des groupes non-juifs dans l'État hébreu. Dans un premier temps, nous tenterons de définir ce que signifie être Israélien dans un État qui se définit comme juif *et* démocratique, et qui n'a longtemps, pas admis la contradiction fondamentale entérinée par la périphérisation des groupes n'appartenant pas à l'ethno-classe dominante. Nous analyserons quelles sont les modalités d'accession à une citoyenneté qui ne fonctionne pas comme une sphère autonome et qui reste intrinsèquement liée à l'ethnicité.

Nous examinerons l'iconographie israélienne et interrogerons la délicate reconnaissance de *tous* les citoyens à ces symboles nationaux fortement ethnicisés. Nous essaierons de comprendre comment les Tcherkesses, en tant que citoyens non-juifs *mais* israéliens, cherchent à s'intégrer à l'imagerie collective nationale. Seront, en particulier, étudiées les fêtes commémoratives dans la construction de cette israélité et nous nous demanderons si ces dernières sont mobilisées par la communauté tcherkesse pour se sentir intégrés à la *Nation* israélienne.

L'armée joue un rôle déterminant dans la socialisation israélienne et dans la construction du sujet national. A la différence des autres citoyens non-juifs d'Israël qui peuvent l'effectuer sous forme de volontariat, nous examinerons le statut particulier de la conscription obligatoire des communautés druzes et tcherkesses. Nous nous demanderons quelles ont été les raisons qui ont poussé les chefs de communauté à demander cette incorporation et pour quelles raisons l'État a accédé, de manière favorable, à cette requête. Nous analyserons la place occupée par l'imagerie guerrière dans l'identité collective tcherkesse et verrons si cette participation à l'« effort »

national suffit à faire d'eux des citoyens à part entière.

Nous nous interrogerons ensuite sur les difficultés rencontrées par les Tcherkesses pour faire reconnaître leur israélité et les stratégies mises en place par la communauté pour tenter de combler l'écart qui les sépare des citoyens juifs, tout en veillant à se distinguer des Palestiniens et des Druzes.

Nous essaierons de comprendre les raisons qui poussent les Tcherkesses d'Israël à négocier leur place dans l'État hébreu, en particulier dans l'actuel contexte politique d'arrivée de l'extrême droite au pouvoir et dans l'optique de la reconnaissance probable d'un État palestinien à court terme et d'une séparation territoriale effective en deux États.

Le sixième chapitre de cette thèse poursuit l'analyse des modalités de légitimation de la communauté mais s'inscrit, cette fois, dans une sphère transnationale. Alors que la communauté tcherkesse cherche à légitimer son existence dans le cadre national israélien, elle doit également négocier sa place dans le cadre diasporique. Nous analyserons comment les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) ont pu être mobilisées par les Tcherkesses d'Israël et quelle place leur permettent-elles d'occuper dans le réseau diasporique tcherkesse global. Nous verrons si l'espace numérique peut devenir un lieu de post mémoire virtuel et s'il agit comme un lieu d'identité extraterritoriale. Nous analyserons les différentes utilisations de l'espace virtuel et tenterons de comprendre en quoi ce nouvel espace de partage, de mise en commun, de construction d'un savoir collectif, est particulièrement profitable à une population en diaspora. Nous nous interrogerons également sur le rôle joué par les NTIC dans le rayonnement dont la communauté tcherkesse d'Israël bénéficie. Nous verrons si, comme elle le soutient, ces nouvelles technologies leur ont permis de devenir la « voix » des Tcherkesses dispersés et en quoi cela peut-il influencer ou modifier les référents identitaires de la communauté tcherkesse entière.

A un niveau local, au sein de la communauté en Israël, nous verrons comment elle se met en scène et à quelles occasions l'espace numérique peut devenir un lieu possible d'expression des désaccords qui peuvent traverser la communauté, en dépassant la parole contrainte et en désacralisant la parole autorisée, toutes deux traditionnellement circonscrites par l'*Adigax'habza*.

Dans le cadre national, enfin, nous verrons comment les NTIC permettent de mobiliser et de donner à voir les particularismes de la communauté tcherkesse en Israël, notamment à travers l'élaboration d'une identité spécifique encouragée par l'État et les

médias nationaux. Nous observerons, enfin, le vocabulaire et la rhétorique utilisés sur différents supports numériques et nous nous demanderons dans quelle mesure ils permettent aux Tcherkesses d'Israël de se positionner dans les débats politiques, d'acter leur citoyenneté ou, au contraire, de marquer leurs désaccords.

Les terrains que j'ai effectués à Kfar Kama et à Reyhaniya, un premier en avril-mai 2006, un second entre mars et septembre 2007, un troisième en avril-juin 2008, un quatrième en juin 2009 et un dernier en février 2010, ainsi que les différents rôles qui m'ont été assignés m'ont donc poussé à m'intéresser aux pratiques discursives, à la façon dont la diaspora tcherkesse d'Israël construit son discours et cherche à se présenter non seulement dans l'espace israélo-palestinien mais aussi aux yeux des Tcherkesses dispersés dans le monde.

Les premiers terrains et entretiens ont été effectués en anglais et avec un rudiment d'arabe (littéraire) et de tcherkesse (dialecte abzakh). À partir du second terrain, lorsque je passai plusieurs mois en Israël, je commençai progressivement à apprendre l'hébreu. Je menais les entretiens au village dans la langue avec laquelle mes interlocuteurs se sentaient les plus à l'aise, je constatai rapidement que les deux langues auxquelles ils faisaient le plus appel étaient l'hébreu et l'anglais, notamment pour compléter la lexicographie tcherkesse. Enfin, ces deux langues (l'hébreu et l'anglais), étaient également les langues qui me permettaient de sonder la société israélienne et ses institutions. À une autre échelle, l'utilisation du russe me fut particulièrement utile lorsque je m'entretenais avec des citoyens israéliens originaires d'ex-URSS. Cette langue m'a surtout permis d'accéder à de nombreuses sources écrites en Russie et dans le Caucase. Ma connaissance de l'alphabet cyrillique ainsi que des signes spécifiques à la langue tcherkesse m'ont également permis d'avoir accès aux textes vernaculaires.

Sur le terrain, je ne pus systématiquement enregistrer ces entretiens car certains de mes interlocuteurs le refusèrent mais ils se montrèrent, en général, tout à fait disposés à répéter et à parler lentement, ainsi qu'à m'écrire les termes que je connaissais mal ou que je ne comprenais pas.

En France et en Israël, j'eus la chance de bénéficier – parmi ma famille, mes amis et certains de mes collègues – d'un cercle solide de locuteurs tcherkessophones, hébréophones et arabophones avec lesquels j'ai passé de nombreuses heures à vérifier ou à traduire des documents ainsi qu'à réécouter et retranscrire des entretiens.

Sur le terrain

« Le terrain n'est heureux que lorsqu'on en revient – en réchappe – et qu'on le raconte à des collègues ou qu'on le met en scène pour des amis »
Martin de la Soudière, « L'inconfort du terrain », p. 97.

X'hesch'er žeschiysch yisme, binim yaschisch mex'hwž
(« Passez trois nuits dans une famille tcherkesse et vous en devenez membre »)
proverbe tcherkesse.

Kfar Kama, nord d'Israël, avril 2006. Je suis invitée à prendre le quatrième thé de la matinée. Je me déchausse pour entrer dans la pièce principale où la maîtresse des lieux va me recevoir. Je suis au village depuis une dizaine de jours et ai déjà rendu visite à un certain nombre de familles.

C'est mon premier terrain en Israël et les Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya me font faire le tour du propriétaire de façon ininterrompue. À peine ai-je quitté le domicile d'une famille qu'on m'en présente une autre. Je ne trouve pas même le temps de mettre à l'écrit mes notes et impressions, je suis obligée d'attendre la nuit ou de m'enfermer dans la salle de bain pour être seule plus de quelques minutes et coucher quelques phrases.

J'entre dans la pièce principale de la maison, une petite dizaine de femmes sont assises et bavardent autour d'un thé. Toutes interrompent alors leurs conversations et me fixent. On me désigne une place, on me sert un thé et on m'observe dans un silence qui tranche avec le bruit que j'entendais avant de franchir la porte d'entrée. On observe la façon dont je suis habillée, coiffée, maquillée, on observe la façon dont je tiens ma tasse, celle dont je bois le thé, on observe la façon dont je suis assise. Après les salutations d'usage dans un tcherkesse très approximatif, le silence se fait gênant. La maîtresse des lieux prend la parole :

Il paraît que tu es anthropologue et que tu veux nous poser des questions, alors vas-y, pose tes questions.

Je suis surprise par ce ton directif, je n'ai pas préparé de guides d'entretien pour cette visite. Ce n'est que sur le trajet que j'apprends que nous nous rendons chez la mère du père de la famille dans laquelle je loge alors. Je ne suis pas face à une interlocutrice que j'ai choisie, je suis devant un groupe de femmes et je ne sais par où commencer. Je me présente en espérant qu'elles feront de même mais je suis obligée de leur demander d'en faire autant. Elles s'exécutent sans enthousiasme, je peine à retranscrire leurs prénoms et noms, la langue tcherkesse possède des sonorités difficiles à restituer. La plupart d'entre elles sont âgées et elles portent toutes des voiles blancs qui me semblent, à ce stade de mon terrain, être identiques, j'ai alors beaucoup de difficultés à les distinguer. Mes questions n'ont aucun sens, je me contente de banalités, elles sont toutes nées au village, me renseignent sur les métiers qu'elles ont exercés, m'expliquent combien d'enfants elles ont et comment ils se nomment. J'essaie de dresser des arbres généalogiques pour établir les liens de parenté, je retranscris approximativement les prénoms. A ce stade de mon terrain, je n'ai pas encore mis en place un système de translittération opérant et peine à transcrire certains sons de la langue tcherkesse. Quand je leur demande de quelle région précise du Caucase leur famille est originaire, certaines me répondent « *du Caucase* » tandis que les autres disent l'ignorer.

Très vite, c'est moi qui dois répondre à leurs questions et une heure passe tandis que nous discutons du mari que je n'ai pas et de ce qui m'a poussé à venir dans ce minuscule village. Je prends de vagues notes descriptives, l'une d'elles me demande si je suis écrivain et si c'est cela le travail d'anthropologue. J'essaie d'expliquer les subtilités de notre discipline, en vain. Je sens qu'elles considèrent comme étant *vraiment* intéressantes des recherches menées en histoire ou en sciences politiques, ces dernières leur semblant « utiles », mais leur quotidien et l'ethnographie ne leur semblent pas être dignes d'intérêt. Au ton qu'elles emploient, je devine qu'elles trouvent cela un peu futile. Je sors de cette invitation à prendre le thé désarçonnée. Je suis une mauvaise anthropologue, les échanges sont difficiles, je ne sais pas comment me comporter, comment me tenir, je n'arrive pas à savoir ce qu'il est opportun de demander et ce qui ne l'est pas, je n'arrive pas à improviser. J'avais face à moi un groupe de femmes âgées, sujets rêvés pour l'entretien idéal-type de l'anthropologue, les anciens sont la mémoire d'un peuple, ils ont été les témoins de l'histoire. Et moi, je n'en ai retiré que des banalités. J'essaie de me convaincre que ce n'était pas un entretien, juste une rencontre informelle et que je ne peux pas nécessairement tirer des informations pertinentes de toute rencontre. La littérature anthropologique insiste pourtant clairement sur le fait

qu'on accède à des informations parfois bien plus intéressantes dans un cadre informel que dans celui d'entretiens semi-guidés qui contraignent parfois la parole de nos interlocuteurs.

J'avais réalisé deux enquêtes de terrain complètes et j'avais effectué des centaines d'entretiens auparavant, je croyais connaître les techniques de la discipline mais avais sous-estimée le fait que je n'avais travaillé que sur des communautés ou des groupes établis en France, dans un environnement qui était proche du mien, dont je maîtrisais les codes, la langue, et dans lequel j'évoluais avec bien plus d'aisance et d'autonomie.

Je compris qu'un long travail d'observation mutuelle allait être nécessaire avant de pouvoir aller plus loin. J'allais devoir légitimer ma place au village. Je n'étais aucunement liée à ces habitants, je ne connaissais pas les lieux, je découvrais des pratiques qui m'étaient parfaitement étrangères et j'allais d'abord devoir me montrer digne de confiance. Nous étions en Israël, dans un pays en guerre où les services de renseignements intérieurs procèdent à des enquêtes extrêmement poussées et nombreuses. Je n'étais donc pas la première à visiter le village et il fallait que je prouve que mes objectifs n'étaient pas les mêmes. J'appris, bien plus tard, que les renseignements israéliens avaient d'ailleurs cherché à savoir ce que j'étais venue faire au village, avaient contacté les personnes qui m'avaient hébergée et avaient effectué une visite de courtoisie à Kfar Kama.

Mon intégration chez les Tcherkesses d'Israël fut donc lente, elle fut plus difficile à Kfar Kama qui est pourtant le village où j'ai passé le plus de temps, qu'à Reyhaniya plus habituée, de par sa composition mixte, à la présence d'étrangers. Si j'observai rapidement que les deux villages répondaient à des fonctionnements différents, ce n'est que plusieurs mois plus tard que je pris la mesure du discours de concurrence qui existait entre les deux modèles défendus. Je découvrais qu'il y avait au moins deux façons de penser l'identité tcherkesse dans cette minuscule communauté de quatre mille individus et que je devais me défaire des codes auxquels je m'étais habituée dans l'un des villages lorsque je me rendais dans le second.

Les deux modèles entretenus par les deux villages ont poussé les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya à essayer de me prouver, sans cesse, que le schéma qu'ils avaient adopté était le bon. S'il est, par contre, une caractéristique commune à ces terrains pourtant très différents, c'est bien le peu d'autonomie dont j'ai pu bénéficier. Sans cesse

accompagnée, guidée, occupée, rares furent les moments où il m'a été possible de rencontrer seule mes interlocuteurs.

Il est évident que la parole autorisée en couple, en famille ou entre amis est loin d'être identique à celle qui peut se développer dans un face à face entre deux individus. Les hommes, en général, refusaient de me rencontrer seuls, sous couvert de respect de l'islam, certains refusaient même de me serrer la main. Les femmes étaient souvent accompagnées de leur époux ou d'un parent, les enfants et les adolescents ne me parlaient que dans un cadre familial étroitement surveillé.

Ce propos pourrait, cependant, être nuancé en fonction de la typologie des acteurs rencontrés qui peuvent être distingués en deux catégories. La première comprend les individus considérés comme déterminants, importants, « incontournables »: le chef du Conseil Municipal, l'Imam, l'historien, le directeur du musée, l'« ancien » du village etc. Cette première catégorie n'est cependant pas réduite à ces figures « incontournables », celles dont le statut public est reconnu comme tel, elle comprend également les individus investis symboliquement comme étant importants et qu'une rapide analyse de parenté permet de rattacher à des réseaux familiaux ou amicaux. Ainsi, m'assurait-on souvent que la « cousine » ou le mari de cette dernière aurait beaucoup à m'apprendre, et les conseils pressants de les rencontrer ont parfois pu se transformer en injonctions qui me laissaient peu d'alternatives. Le flou volontairement entretenu autour d'un savoir qu'ils pourraient me transmettre nous plaçait tous, observante comme observés, dans une situation délicate. De mon côté, j'allais à nombre d'entrevues sans aucune idée de ce que j'allais pouvoir clairement y faire et des informations que j'allais pouvoir collecter. J'ignorais aussi tout ou presque de la position sociale de mes hôtes, je n'obtenais que très peu d'informations pouvant m'aider à cibler mes interrogations et à moduler mon discours. Aussi, souvent, se contentait-on de m'indiquer qu'on allait me présenter un « ancien professeur » lorsque, au détour d'une conversation, je cherchais à obtenir des informations sur le système scolaire, que nous allions rendre visite au « meilleur accordéoniste du village » lorsque je manifestais de l'intérêt pour le folklore traditionnel ou encore à « un cousin érudit qui connaît tout sur les Tcherkesses » lorsque je cherchais à éclaircir un point d'histoire. Il a fallu du temps pour qu'on s'habitue à ma présence, qu'on tolère mes intrusions parfois maladroitement, pour que je puisse émettre des avis ou décider des personnes que j'avais envie de rencontrer.

Ainsi, les premiers mois passés dans les villages m'apparurent comme un échec cuisant qui me conduisait à remettre en cause mes pratiques d'anthropologue novice sur le terrain étranger, ou en tout cas les représentations que je me faisais de ces pratiques. Celles d'un individu qui se doit d'être à l'aise sur son terrain, ouvert à la discussion avec tous, évoluant en fonction de ses besoins, naviguant dans le village et transcendant les inimitiés ou les clans. Je pensais que ma connaissance du « milieu », de sa culture, de ses traditions, faisait de moi une anthropologue certes peu au fait du terrain israélien mais familiarisée avec le terrain tcherkesse. Je découvrais surtout et très rapidement que personne ne m'attendait dans ces villages qui, contrairement à la diaspora française sur laquelle j'avais travaillé précédemment, avaient formés leurs chercheurs indigènes et qui n'attendaient pas grand chose de l'étrangère que j'étais, fût-elle chercheur.

Alors que je partais pour la seconde fois en Israël, confiante et pour de longs mois cette fois-ci, que j'avais été introduite dans les villages et que je construisais mon terrain comme un échange de savoirs entre « eux et moi »⁵⁸, je me rendis rapidement compte que la position qu'on m'assignait répondait bien plus à celle d'une ignorante qu'à celle d'une savante. Aussi, je sentais chez la plupart de mes interlocuteurs une véritable volonté de me transmettre un savoir, certes unifié et de circonstance, mais tous avaient à cœur de m'éclairer, y compris et surtout, pensais-je au départ, sur des sujets qui concernaient très peu mes recherches et qui ne m'intéressaient que très vaguement.

Mais je devais me rendre à l'évidence, on m'interrogeait bien plus sur la vie à Paris que sur les Tcherkesses de France. On me parlait bien plus de la Tour Eiffel et de Zidane que de la vie de la communauté et on s'enquêrait bien plus de savoir si mon compagnon était musulman, que de mes connaissances et des recherches que j'avais menées jusqu'à présent.

Si on avait consenti à m'ouvrir les portes de quelques maisons, à défaut de m'ouvrir les portes de la communauté, je savais que ma présence tolérée devait tout à ma filiation. C'est bien en tant que fille de Tcherkesse, fût-il de Syrie ou de France, qu'on m'accueillait. Les premières rencontres furent toutes marquées par les mêmes questions, et on m'interrogeait sans cesse sur le lieu de naissance de mon père, sa tribu d'origine,

⁵⁸ J'emprunte ici l'expression au titre du film de Stéphane Breton, « Eux et Moi, un ethnologue en Papouasie occidentale » sorti en 2001, relatant les rapports problématiques entre le chercheur et la population sur laquelle il travaille et qui, pour reprendre les termes du synopsis, « *semblent n'être intéressés que par sa brosse à dents, ils le prennent trop souvent pour un tiroir-caisse* ». L'ethnologue « *finit par comprendre en filmant les rapports d'argent et de négociation qu'il a avec eux, que tout cela, qu'il ne voulait pas voir et dont il avait honte, est en fait ce qui les a liés à lui. Il aura fallu faire le détour par l'impureté et l'intérêt pour arriver à s'entendre.* ».

le nom de mon grand-père, son lieu de naissance, sa tribu d'origine. Je notais alors ironiquement dans mon carnet que les interrogatoires de la sécurité de l'aéroport Ben-Gourion n'avaient rien à envier à ceux de Kfar Kama et que les Tcherkesses d'Israël me semblaient être de bons citoyens.

On m'avait conseillé d'apporter avec moi des photographies personnelles, notamment des membres de ma famille. L'intégralité de ma famille m'accompagna donc constamment, comme un gage de bonne foi, telle une garantie, et on me demanda souvent de la sortir de mon portefeuille. Je pus ainsi constater que mon père répondait particulièrement aux canons en vigueur au village : la photographie que j'avais apporté le représentait le regard noir et peu souriant, la veste ornée d'un badge représentant le drapeau tcherkesse facilement reconnaissable par son fond vert sapin, ses trois flèches et ses douze étoiles dorées. Il correspondait parfaitement à l'imagerie stricte, fière et masculine véhiculée dans la communauté et était parfaitement au goût des villageoises qui ne tarirent pas d'éloges, trouvant tout de même, de temps à autre, regrettable qu'il ne se soit pas marié à une femme de la communauté.

Car, s'il est une donnée qu'il ne faudrait négliger dans l'assignation qu'on me donna, c'est bien celle de « demie » Tcherkesse, c'est à dire celle d'une personne issue d'un couple mixte, donc élevée dans une tcherkessité amputée. Mon exemple personnel cristallisait, pour la communauté d'Israël, les craintes de l'assimilation et avalisait leur choix endogame et communautaire. Ainsi, je ne parlais que quelques mots d'*abzakh*, je n'étais pas une musulmane pratiquante, je vivais en concubinage avec un *gaour*⁵⁹ qui n'avait pas même pris la peine de m'épouser et qui écopa du surnom de « Marlon Brando ». Même mon prénom trahissait ce qu'ils considéraient comme une acculturation complète : « *Eléonore... mais ce n'est pas tcherkesse ça !* » m'avait-on fait remarquer à plusieurs occasions. Cet ensemble de données subjectivement regroupées apportaient la preuve de ce qu'ils pensaient être mon « mal être » identitaire. Ce mal être fut pour moi pourtant bien réel, pour deux raisons au moins qu'il m'importe de détailler et qui expliquent non seulement le choix de mener cette recherche mais également certaines des implications émotionnelles avec lesquelles il a fallu que j'apprenne à composer.

⁵⁹ Dérivé du turc (« *gavur* »), le terme *gaour* désignait initialement ceux qui ne croient pas en Dieu (au sens de *kafir*), puis les chrétiens. Par extension sémantique, il signifie « infidèle » et s'utilise pour désigner toute personne non-musulmane.

Comme on peut « revenir » à la religion, et Israël est en cela un modèle du genre, on pouvait « revenir » à sa tcherkessité. Je découvrais donc que je revêtais, avant tout, les habits d'une *mauvaise* Tcherkesse, ignorante, à qui il fallait tout apprendre, qui s'intéressait enfin à ses origines et à qui il fallait expliquer clairement les choses, au risque de devoir sans cesse répéter. Le village entier se faisait ainsi un devoir de « faire » mon éducation et de me rendre accessible ce que tout le monde connaissait. Cette assignation au rôle de « Tcherkesse en devenir » m'a longtemps été pénible à porter, comme si cette communauté semblait affirmer que mon identité, mixte donc douteuse, n'était pas pleine.

Ainsi, plusieurs mois durant, on remettait en cause mon appartenance, non pas de façon explicite car ma filiation remplissait les normes requises, j'étais bel et bien la fille d'un Tcherkesse qui pouvait prouver son ascendance sur plusieurs générations et dont la présence était spatialement et temporellement avérée d'abord dans le Caucase, puis sur les plateaux du Golan, mais dans certaines réflexions qu'on me faisait. Cette question de filiation partiellement réglée, je sentais chez mes interlocuteurs une gêne certaine car si la filiation patrilinéaire était irréfragable, je demeurais le résultat d'une union mixte, entre un Tcherkesse et une étrangère. Si aucun de mes interlocuteurs ne s'est permis de me le faire directement remarquer, on trouvait dans cet état de fait la cause de mon ignorance langagière et culturelle. Bien que ce ne fut pas le cas de tous les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, la majorité des Tcherkesses d'Israël ne vit dans cette identité multiple autre chose qu'une assimilation dangereuse.

Car, si j'avais une réelle connaissance de l'*Adiga'xhabza* (code moral tcherkesse⁶⁰) et des traditions, celles en œuvre dans la communauté tcherkesse en Israël m'étaient aussi surprenantes qu'inconnues, comme ce fut le cas, par exemple, de sa pratique religieuse que je considérai comme rigoriste et qui se révéla fort différente de celle que j'avais pu observer en Jordanie et en France. Ainsi, je me trouvais bien éloignée des pratiques quotidiennes de cette population qui a fini par m'accepter en tant que membre du groupe, au sens élargi du terme. Ma présence venait rompre, et bien malgré moi, le bien-fondé d'une identité collective, pensée comme authentique et inébranlable.

Seule contre un village, il était bien évidemment certain qu'aux yeux de tous, nous –

⁶⁰ Se reporter *infra*, chapitre 1.5.5, pp.118-120.

moi, et à travers moi, mon père, et à travers lui ceux qui ont quitté leur village de naissance, qui se sont adonnés à l'exogamie et qui ont choisi de s'intégrer à une société d'accueil – étions dans l'erreur. Car pour être un-e Tcherkesse *authentique*, il fallait non seulement être né-e de deux parents Tcherkesses, si possible de la même tribu d'origine, ces dernières étant extrêmement hiérarchisées, mais également œuvrer ouvertement à la préservation d'un entre-soi, seul rempart à l'assimilation donc à la disparition du groupe. Et la responsabilité de lutter contre cette disparition incombait à chacun. De ce point de vue, ma position de chercheuse travaillant sur la communauté a rencontré un écho très positif parmi les Tcherkesses puisqu'à ma façon, et à travers mes recherches, je luttais à mon tour contre l'oubli. Chacun au village s'accordait à dire que je faisais preuve de persévérance et de bonne volonté.

Mais au-delà de cette « bonne volonté » et du travail que je fournissais, je restai longtemps une *semi*-Tcherkesse. Mon père ayant épousé une femme en dehors de la communauté avait non seulement fait le « mauvais » choix mais il n'avait pas respecté l'*Adiga'xhabza* et devenait un responsable de la disparition du groupe. Au sein de la communauté tcherkesse d'Israël, on s'étonna également, cela pu parfois même être source de suspicion, de mon choix de travailler sur un pays officiellement en guerre avec celui de mon père. On me demanda souvent au village, tout comme les renseignements israéliens le faisaient lors des interrogatoires à l'aéroport, comment mon père « vivait » mon choix et ce que pouvait en penser ma famille en Syrie. On sous-entendait que j'avais sûrement « déçu » ma famille et qu'il était très irrespectueux de « décevoir » sa famille. Mais si j'avais été capable d'agir ainsi, c'était nécessairement parce que mon père, en se mariant en dehors de la communauté, m'avait ainsi privé d'une *réelle* éducation tcherkesse.

Cette remise en cause tacite des choix paternels fut sans doute ce qui fut le plus difficile à accepter, ayant été jusqu'à remettre en cause mon intérêt personnel à poursuivre cette recherche. Au-delà de la distance que je finis par apprendre à entretenir avec ces jugements de valeur, mon anxiété était cependant réelle et détermina mon comportement lorsque je me trouvais dans les villages. Aussi m'imposai-je une conduite stricte à tenir, respectant à la lettre un code que je m'étais construit comme étant celui à respecter et qui s'avéra bien plus rigide que nécessaire. Car plus que tout, je redoutais que les mots traversent les frontières comme ils l'avaient déjà tant fait et que quelque part en Jordanie ou en Syrie, là où ma famille résidait, résonne l'écho d'une conduite « déshonorante ».

La mise en scène du chercheur sur son terrain a souvent été décrite et le rôle qu'il peut endosser fait partie intégrante de ce travail. Il n'empêche qu'un sentiment schizophrénique peut naître d'une telle conduite. Ma vie à Jérusalem ressemblait à celle que je pouvais mener à Paris, mais certainement pas à celle que je vivais dans les villages. Et il me fallait bien les cent cinquante kilomètres et les deux heures de bus nécessaires pour relier Jérusalem au plus proche des deux villages, pour entrer dans la peau du personnage que je devais jouer: la Tcherkesse idéale type, telle que je me la représentais en tout cas. J'adoptais naturellement des tenues vestimentaires plus classiques et plus couvrantes, j'évitais les coiffures fantaisistes ou me maquillais peu. Je ne cherchais pas à singer les femmes du village mais j'évitais de porter des vêtements qui auraient pu être considérés comme provoquants. Je repensais sans cesse aux paroles de mon père, qui me répétait depuis que j'étais enfant: « *une bonne Tcherkesse ne doit ni rire trop fort ni pleurer en public, une bonne Tcherkesse doit toujours se contrôler sinon c'est une preuve de faiblesse et nous n'aimons pas la faiblesse* ». Aussi faisais-je de mon mieux pour être une « bonne » Tcherkesse, au moins au village.

Je n'avais pas nécessairement le sentiment de mentir mais, soucieuse de ne froisser personne et de respecter les codes, je m'arrangeais parfois avec la réalité. Dès mes tout premiers pas aux villages, lors des premières présentations, je n'avais d'ailleurs rien fait pour lever un malentendu qui sous-tendait à l'union de mes parents. Suivant à la fois le modèle israélien dans lequel le mariage mixte est prohibé, mais aussi le modèle musulman dans lequel on consent à ce qu'un homme prenne pour épouse une chrétienne, il était clair pour tous que ma mère, symbole de la française mariée à un musulman, ne pouvait être que de cette confession. Les termes « laïque » ou « athée » étant tout à fait insuffisants et inefficaces pour caractériser son identité, je me contentais donc d'indiquer que la pratique religieuse n'était pas au cœur des pratiques quotidiennes de ma famille et n'osais pas remettre en cause ce présupposé moins inconfortable. Ainsi, ma mère, d'origine juive, fût sujette à une conversion éclair et devint chrétienne, très rapidement. Je me mis à reproduire, selon le même modèle, l'énonciation de ma propre union avec un « chrétien », l'absence d'affiliation religieuse étant particulièrement méprisée dans bien des endroits du globe. Lorsque je répondais qu'il n'était d'abord pas Tcherkesse, puis qu'il n'était pas musulman, et devant la consternation que je sentais parfois poindre, je n'osais ensuite affronter le fait qu'il n'était pas chrétien non plus. On suggéra même que la conversion à l'Islam étant chose aisée, cela faciliterait le mariage.

Peut-on jouer ainsi avec son identité ? Il serait mensonger de proclamer qu'on ne module jamais cette dernière, il y a des lieux d'affirmation, des lieux de mensonges et des lieux de négociation. Alors, si à Nahla'ot, à Jérusalem, j'étais « la Française », à Kfar Kama, j'étais « la Tcherkesse de France » (fut-elle loin d'être parfaite) et à Reyhaniya encore, j'étais « la Tcherkesse *Abzakh* de France ». Je n'avais pas nécessairement choisi ces assignations identitaires mais je me gardais bien de les bousculer car elles m'offraient l'occasion inespérée de naviguer en Israël, en Palestine, à Jérusalem ou à la frontière libanaise. Cette identité multiple m'autorisait à me rendre avec les fidèles pour la prière du vendredi à la mosquée Al-Aqsa autant que je pouvais aller rompre un *shabbat* dans la petite synagogue irakienne du coin de ma rue. D'observer, d'essayer de comprendre, de participer. Le fait d'être installée pour un temps imparti et non définitif ajoutait à ce sentiment de liberté infinie qui marqua les mois que je passais en Israël, je n'avais aucun compte à rendre aux uns et aux autres puisqu'ils ne se fréquentaient pas. Ainsi, bien au-delà de mes terrains, j'écoutais des mois durant les litanies tant juives qu'arabes ou tcherkesses sur *l'autre*, le débat prenant un sens tout à fait particulier dans un espace conflictuel comme l'espace israélo-palestinien et étant particulièrement éclairant pour comprendre la position des Tcherkesses du pays dans cette poudrière. Un espace en guerre dans lequel il faut choisir son camp, déterminer si on est *avec* ou *contre*, un espace que le conflit a réussi à morceler et dans lesquelles les identités cohabitent, contraintes, bien plus qu'elles ne se mêlent. Les occasions de contourner les frontières, qu'elles soient mentales ou physiques, ne furent possibles que grâce à mon passeport français et je mesurais cette chance quand je comparais mes pratiques à celles de mes amis israéliens, palestiniens et tcherkesses.

S'il arrive qu'on prête à l'anthropologue un rôle d'espion, il écope souvent aussi de celui d'ignorant, celui qui ne sait pas, celui ne peut pas se débrouiller et qu'on doit guider. C'est sans doute à ce dernier statut que je dois l'attention toute particulière qui a entouré mes terrains dans les villages, parfois à m'étouffer. Mais j'acceptais volontiers ce rôle, j'apprenais sans cesse et confrontais mon savoir et mes sources aux représentations et aux discours qui devinrent rapidement le cœur de mes recherches.

Le rang de mes interlocuteurs, ou le rang qui leur est attribué par les villageois, a déterminé les personnes que je pouvais rencontrer seule ou accompagnée. Ainsi, lorsque je visitais certaines personnes considérées comme peu importantes, notamment celles de mon âge, dont le savoir est considéré comme encore en formation, je pouvais les

rencontrer seule et partager des moments privilégiés, bien que ces derniers aient souvent revêtu une dimension collective, qu'il s'agisse de couples ou de groupes d'amis. Puis, il y eut des personnes avec qui je créai une réelle amitié. En analysant brièvement la nature de ces relations, force est de constater que la plupart des gens avec qui j'ai noué de véritables liens, dépassant le cadre de la politesse et de la convenance, appartiennent pour la plupart aux « marges » de la communauté. Par le terme marge, j'entends non seulement des Tcherkesses qui ne sont pas originaire des villages mais aussi des parcours singuliers qui se démarquent. Cela a notamment été le cas avec celles qu'on appelle au village « les Jordaniennes » de Kfar Kama, venues s'installer au village à la suite de leur mariage avec un membre de la communauté, une habitante de Reyhaniya issue d'un couple mixte arabo-tcherkesse, celles et ceux qui peuvent avoir un engagement militant ou encore le couple qui m'a le plus souvent logé lors des différentes périodes que j'ai passées à Kfar Kama. Ce couple, au statut particulier d'« intellectuels », était loin de partager les prises de position majoritaires et les comportements attendus au village. Tout d'abord, par leur réussite professionnelle. M.J est enseignante et bibliothécaire, elle a grandi dans une famille lettrée et est la fille d'un haut fonctionnaire alors en poste à Nazareth. Elle a passé les vingt premières années de sa vie dans cette ville; elle est revenue au village après des études effectuées à Jérusalem et au moment d'accoucher de son premier enfant. Son époux, T.J, a, lui, suivi des études brillantes dans le prestigieux pôle d'excellence « Technion »⁶¹ de l'université de Haïfa et a été en poste, une fois son diplôme d'ingénieur obtenu, plusieurs années à l'extérieur du village, notamment à Jérusalem. Au delà de leurs parcours intellectuels et académiques, ce couple avait donc l'expérience de la vie en dehors du village et de la confrontation à différentes formes de pensée.

Chen Bram, anthropologue israélien et chercheur au *Truman Institute for Peace* de l'Université Hébraïque de Jérusalem, qui a mené une étude sur la communauté tcherkesse d'Israël il y a une dizaine d'années, et dont les coordonnées m'avaient

⁶¹ Le *Technion* (Israel Institute of Technology) est un symbole fort et prestigieux à histoire particulière en Israël. Créée en 1924 à Haïfa, après un premier appel lancé par le cinquième congrès sioniste pour la création d'une université juive en Palestine. Réuni à Bâle du 26 au 30 décembre 1901, ce congrès fait surtout date pour avoir entériné la création du Fonds National Juif (*Keren Kayemeth LeIsrael*) qui jouera un rôle majeur dans l'achat des terres en Palestine, outil indispensable du sionisme politique. Fort de 42 centres et institutions de recherche, *Technion* est l'université la plus ancienne d'Israël, localisée depuis 1954 sur les flancs du Mont Carmel, elle forme 70% du contingent des ingénieurs agréés du pays. Associé au développement d'Israël, le ressort symbolique qui y est assigné est fort, *Technion* et les ingénieurs qui y sont formés sont considérés comme une véritable fierté nationale.

d'ailleurs été fournies par ce couple, fut le premier à me sensibiliser aux différences de discours que j'allais entendre chez mes logeurs et chez la plupart des habitants du village. Je ne devais donc pas tomber dans le piège de prendre pour vérité établie tout ce qu'ils me diraient puisque mes interlocuteurs privilégiés ne sauraient, en aucun cas, représenter l'ensemble de la communauté.

Reste que ma vie au village était sous contrôle étroit et que j'eus finalement très peu d'occasion de mener mes terrains comme bon me semblait. J'ai longtemps cru que mon terrain m'échappait. J'avais l'impression que ce terrain se faisait, en quelque sorte, sans moi. Mon emploi du temps était dicté par les impératifs des familles dans lesquelles je résidais et répondait finalement bien plus à leurs désirs qu'aux miens.

On décidait des personnes qu'il fallait que je rencontre, chacun ayant une idée bien personnelle des gens importants qui pourraient m'aider, ces derniers appartenant bien souvent aux cercles familiaux ou amicaux de mes hôtes.

Au delà d'une réelle volonté de me surveiller, m'accompagner devenait un prétexte pour rompre avec le quotidien monotone de la vie au village. Cette présence à mes côtés, aux côtés de l'étrangère, de la chercheuse, peut également être comprise selon le ressort de prestige qui accompagne cette posture. J'étais reçue chez les gens, certains acceptaient même de me confier des parcours. J'étais l'hôte, être vu à mes côtés, ou mieux, m'accompagner, offrait une visibilité et la reconnaissance collective et publique d'un statut particulier.

La personne ou la famille qui accueillent le chercheur dans le village est souvent considérée par l'ensemble du groupe comme étant une personne ou une famille importantes, ce n'est donc pas un hasard si lors de ma première visite j'ai été accueilli par un couple appartenant à une des familles les plus puissantes du village. Non seulement cette famille était une des trois familles les plus importantes, mais elle détenait surtout les rênes du pouvoir institutionnel du village lors de mon premier terrain (il s'agissait de la famille du maire de l'époque). Cette famille s'était retrouvée, lors d'un mariage à Amman, en Jordanie, à la même table que des membres de la mienne, c'est ainsi que j'obtins mon premier contact avec les Tcherkesses d'Israël. Les politesses d'usage, autant que la curiosité sans doute, les contraignirent à honorer leur invitation lorsque je me décidai à aller, pour la première fois, en Israël et ils m'accueillirent au sein de leur maison. La découverte fut surprenante, tant pour eux qui découvraient une tcherkesse non voilée, pas mariée et qui ne correspondait en rien à l'image qu'ils se faisaient de ce que devait être une jeune femme tcherkesse, que pour

moi qui découvrais avec étonnement que la communauté d'Israël était fort différente de celles de Jordanie ou de France que je connaissais bien. Les quinze premiers jours passés chez eux m'apparurent plus comme un *round* d'observation qu'un premier terrain, je mis du temps à digérer ces premières impressions et à les intégrer comme partie prenante de mon observation. Mal à l'aise, ne sachant trop que demander, qu'observer, que raconter, j'avais le sentiment de participer à un circuit touristique et de pouvoir à peine effleurer mon objet de recherche. J'étais impatiente et mis du temps à intégrer que ces observations sommaires étaient aussi des matériaux. Je notais dans mes carnets de terrain des banalités et me contentais de faire quelques descriptions ethnographiques, je passais mes journées le stylo à la main de peur de rater le moindre élément. J'en ai sans doute oublié d'observer tant j'étais concentrée à tout consigner. Mes interlocuteurs ont souvent ri de moi ou moqué mon application, plaisantant sur le fait qu'ils devaient faire attention à ce qu'ils disaient, puisque leurs pensées et leurs mots étaient soigneusement consignés et qu'ils allaient être connus de tous.

C'est d'ailleurs en relisant mes premiers carnets et la retranscription de cette boutade, plusieurs mois plus tard, que je compris que l'intérêt de mes recherches résidait autant dans la façon dont les Tcherkesses du village allaient se comporter avec moi, dans l'image qu'ils allaient vouloir me transmettre à moi, l'anthropologue étrangère, mais aussi la femme tcherkesse de France, que dans la description de cette communauté mal connue.

Il est évident que le fait d'avoir d'abord été accueillie par cette famille, me plaça dès le départ du côté des « puissants » du village, ou gravitant en tout cas dans les sphères du pouvoir. Les pratiques que j'observais dans le quotidien de cette famille et les discours que j'y entendais étaient déroutants pour la Tcherkesse que j'étais et qui avait grandi dans la communauté en Jordanie puis en France. L'importance accordée à la religion dans le quotidien fut sans doute ce qui me distinguait le plus de cette première famille d'accueil qui ne se définissait pas comme particulièrement religieuse mais qui, à mes yeux, l'était fortement. Je découvrais que l'islam était un pilier de la définition identitaire de cette famille et de la grande majorité de leurs proches qu'on me présentait. Le fait que je semble découvrir cette importance fut, aux yeux de mes hôtes, le signe d'une ignorance certaine et d'une mauvaise connaissance de ce qu'ils se représentaient comme étant la bonne identité tcherkesse et mes hôtes instaurèrent un rapport de force que je perçus souvent comme infantilisant. Ils me dirent, à plusieurs reprises, qu'ils ne

comprenaient pas réellement ce qui m'intéressait, ni le sens de ma présence en Israël.

On me demanda très vite de m'exprimer sur ce que je cherchais réellement à savoir et ce que j'étais venue faire en Israël alors que ma famille était installée en Jordanie et en Syrie et qu'elle aurait pu/ du s'occuper de m'aider. On me reprochait, à demi-mots, de ne pas m'intéresser aux choses vraiment importantes et de concentrer mon attention sur des détails à leurs yeux tellement quotidiens qu'ils en devenaient insignifiants. Je me rappelle notamment du père de famille qui trouvait futiles les photographies que je prenais dans le village, en particulier celles de deux drapeaux tcherkesses et israéliens côte à côte ou d'autocollants identitaires apposés sur la plage arrière d'une voiture. Cette situation se renouvela lorsqu'après avoir visité des parents à Nazareth et que nous nous promenions dans le centre historique, je pris le temps d'effectuer de longues minutes de réglages de mise au point pour effectuer une photographie d'un étal de commerçant sur laquelle étaient apposées côte à côte des exemplaires de la Torah et du Coran, et en arrière plan, des keffiehs et des casquettes à l'effigie des unités de combat de Tsahal, l'armée israélienne.

Cette cohabitation de chaque instant, à ce point surprenante que j'estimais qu'elle méritait d'être fixée sur pellicule, était non seulement habituelle et banale pour les tcherkesses d'Israël mais pointait, surtout, le doigt sur le malaise identitaire de cette population. Mais je ne le compris pas tout de suite.

J'ai, dès le début de mes recherches, intégré l'idée que l'État d'Israël pouvait décider, un jour, de me refuser l'accès à son territoire, aussi profitais-je de chaque terrain comme s'il était le dernier. Mon activité de photographe, menée en parallèle à mes recherches, trouvait un intérêt non seulement dans les villages tcherkesses mais aussi dans les portraits des habitants que je pouvais réaliser, Tcherkesses, Musulmans, Chrétiens, Juifs, Éthiopiens, Bédouins, Ultra-orthodoxes. J'avais rêvé de vivre ce mélange, je me confrontais aux catégorisations mais je photographiais autant que possible car j'avais envie de partager, de montrer, de faire découvrir. À mes proches, bien sûr, qui n'avaient pu me suivre, à mon père qui n'aurait été autorisé à fouler le sol israélien du simple fait qu'il était né en Syrie, dans une ville devenue martyre par la suite et qui cristallise encore les crispations entre les deux pays. À ma mère qui avait toujours considéré qu'être juive n'était qu'une appartenance religieuse et qui avait fait le choix de la laïcité. À mes amis qui, pour certains, ne pouvaient pas comprendre mon

choix de travailler sur un pays qu'ils considéraient comme une puissance coloniale spoliatrice de terres.

Au-delà de ma passion pour les techniques photographiques, je m'investissais donc également d'une mission, un peu présomptueuse (et très naïve), celle d'une passeuse entre les cultures et les terres, mais aussi et surtout entre mes identités parfois tourmentées. La photographie me servait de témoignage, elle m'aidait aussi à resituer les événements que le manque de temps m'empêchait de consigner ou à illustrer des cérémonies que décrivais.

L'appareil photo lui-même, en tant qu'objet, a revêtu un rôle bien particulier lors de mes terrains. Tout d'abord, le port d'un appareil assez volumineux, possédant divers objectifs que je pouvais intervertir selon la prise de vue, et considéré, par les habitants, comme professionnel me donna l'occasion de me retrouver régulièrement aux premières loges d'une fête, d'une cérémonie, d'un mariage, d'un spectacle. L'utilisation de mon reflex numérique me permettait également de montrer aux habitants que je photographiais les portraits que je faisais d'eux. J'en faisais souvent plusieurs et choisissais avec eux celui qu'ils souhaitaient que je leur tire. L'immédiateté du résultat visible donnait un sens aux clichés que je pouvais faire, l'écran me permettait aussi d'entamer des conversations informelles avec les habitants, souvent point de départ d'une invitation à boire le thé. C'est en partie grâce à cet outil que j'ai pu pénétrer le quotidien des habitants des villages. Mais au-delà de l'apport pratique évident et utile de cette technique qui permet de conserver les informations et les visages, mon appareil fut également un refuge derrière lequel je pouvais, à la fois me mettre à distance et me donner une posture. L'objet, en lui-même, me permettait parfois d'échapper à l'inutilité de ma présence ou au fait que j'ai pu me sentir mal à l'aise. Puisque les regards étaient tournés vers moi, l'étrangère, je pouvais à mon tour et par ce processus, matérialiser le mien et me donner, le cas échéant, une contenance.

Le prétexte photographique me permit enfin de retrouver un peu de solitude dans un quotidien où j'étais toujours accompagnée et où je ne disposais, que très rarement, de temps libre.

Rares furent les moments où je me suis séparée de cet objet, que je considérais comme un allié de chaque instant, et on accepta, petit à petit, que je passe beaucoup de temps à prendre des photographies, fussent-elles considérées comme futiles, et à faire des réglages. Parallèlement, certains commencèrent à voir dans cette volonté permanente de garder trace, une réelle envie d'apprendre et l'intérêt que je portais à la communauté,

malgré la timidité dont je pouvais parfois faire preuve. Au fur et à mesure de mes différentes visites et au gré des différentes séries de clichés que je faisais, j'avais également le sentiment d'emmagasiner de nouvelles informations et de créer des complicités.

Lorsque je rencontrai M.J et son époux, j'eus le sentiment de respirer à nouveau. Je me trouvais en présence de personnes dont le quotidien était bien plus proche du mien et avec qui j'étais à l'aise, considérée cette fois-ci comme une adulte qui détient un savoir et avec qui on peut échanger. Je partageais surtout avec M.J le sentiment d'étouffement qu'elle pouvait elle aussi ressentir, de retour au village, après avoir vécu plusieurs années dans différentes grandes villes d'Israël. Dans un mélange d'anglais, d'arabe, de tcherkesse et d'hébreu, nous parlions culture, musique, nous nous traduisions mutuellement des documents. Elle m'expliquait en anglais des documents en hébreu, je lui traduais les paroles de chansons françaises qu'elle affectionnait particulièrement, elle se passionnait pour la langue française et c'était pour moi l'occasion d'améliorer mes rudiments de tcherkesse et mon hébreu alors très basique. Nous formions un tandem efficace et agréable et je dois beaucoup à cette rencontre qui, parmi quelques autres, a profondément bouleversé mon rapport au terrain, me l'a rendu bien plus agréable et me donnant sans cesse l'envie d'y retourner.

Dès lors, à chaque fois, ou presque, que je suis retournée dans les villages, j'allai naturellement chez elle et son époux plutôt qu'au domicile du couple qui m'avait pour la première fois accueillie, transgressant ainsi la règle implicite de fidélité à la famille. Et même si je m'efforçais de leur rendre visite, apportant toujours avec moi un petit présent, je sentais à quel point mon choix de loger dans une autre famille était considéré comme une trahison et un manquement d'éducation mais je pris le parti d'assumer mes choix pour mieux vivre mes séjours dans les villages. Or, cela ne suffit pas à évacuer certaines gênes.

Mes visites à la famille de M et T.J se traduisaient concrètement par une intrusion puis une subtilisation d'une partie de l'espace familial. À chaque fois que j'étais reçue, toute la famille faisait tout pour me mettre à l'aise, et malgré mes protestations, j'héritais de la chambre du fils aîné, le forçant par la même occasion à camper dans celle de son frère. Il avait été énoncé par les parents que cette chambre, devenue mienne, était interdite d'accès et qu'il ne fallait me déranger sous aucun prétexte. Cette petite pièce devint mon seul échappatoire, le seul endroit où je pus retrouver un peu d'intimité ou de cette solitude qui me manquait tant, même si les recommandations ne s'appliquaient

pas nécessairement à celle qui était devenue mon amie et qui s'inquiétait de me voir m'ennuyer, c'est à dire à chaque fois que je n'étais pas prise par une activité ou que je ne rendais visite à personne. C'est uniquement au moment où toute la maison s'endormait, que je pouvais organiser mes notes, écrire quelques observations ou classer mes clichés de la journée. Toutes les familles qui m'ont accueillie, n'ont jamais accepté le moindre shekel de ma part, même lorsque j'insistais pour participer au loyer ou aux frais de la maison. Une fois seulement, j'ai pu payer des courses alimentaires parce que la maîtresse de maison que j'accompagnais avait oublié de prendre des liquidités et ai dû négocier vigoureusement pour qu'elle ne me rembourse pas, à peine le seuil du domicile franchi. À plusieurs reprises, j'ai tenté d'expliquer à quel point cette situation était gênante et qu'il me semblait tout à fait normal de participer aux frais et à chaque fois, mes hôtes ont été offensés par mes demandes, considérant que j'étais un membre de la famille mais surtout une invitée permanente et que ma présence était considérée comme un honneur. J'ai donc, plusieurs mois durant, alterné entre deux domiciles, tentant d'alléger un peu les contraintes matérielles résultant des règles d'hospitalité que tous se sont faits un devoir d'honorer.

Cette hospitalité indéfectible pose cependant à l'anthropologue la question de la dépendance, à la fois matérielle et affective. Décider de loger dans telle famille plutôt que dans telle autre peut avoir des répercussions importantes sur le déroulement du terrain. Il est certain que j'ai été amenée à rencontrer beaucoup de personnes par le biais de ces familles, ce sont elles qui m'ont invitée à des mariages ou à des repas, ce sont elles qui m'ont présentée leurs proches et ce sont elles encore qui ont rendu possibles un certain nombre de rencontres. Lorsqu'on travaille sur un groupe numériquement important, il semble accepté qu'on ne puisse pas rencontrer chaque membre de ce groupe, alors que lorsqu'on travaille sur un groupe très restreint – comme c'est le cas de la communauté tcherkesses d'Israël – on attend de l'anthropologue qu'il rencontre chacun-e de ses membres. C'est d'ailleurs un des choix, même si ce dernier est loin d'être le plus décisif, qui a d'abord motivé mes recherches sur la communauté d'Israël plutôt que sur celles de Jordanie ou de Syrie, bien plus importantes et dispersées dans divers lieux. Je croyais alors naïvement que cela serait évident et simple. Or, force est de constater que cela fût loin d'être le cas, d'une part parce que certains membres du village n'avaient pas nécessairement envie de me rencontrer, d'autre part parce que le fait d'être introduite dans et par une famille en particulier m'ouvrait autant de portes

qu'elle m'en fermait, ensuite parce que toute une frange de la population qui ne possède pas de rôle considéré comme majeur dans le village reste très en retrait et se révèle très surprise quand je m'intéresse à elle, et enfin parce qu'on décide souvent pour l'étranger des bonnes personnes à rencontrer.

Ces relations très investies ne laissent guère le choix dans la gestion d'un emploi du temps personnel. Il est arrivé qu'on décide, pour me faire plaisir, de m'emmenner avec toute la famille dans un lieu touristique d'Israël, et que ce changement de programme m'oblige à déplacer ou annuler des rendez-vous. Ces rapports d'interdépendance et d'obligations morales ont questionné ma pratique d'anthropologue car s'il pouvait m'arriver de pointer du doigt certains dysfonctionnements dans la communauté ou incohérences dans les propos de mes interlocuteurs, j'hésitais longtemps avant de les décrire et m'évertuais à édulcorer mon discours, mue par le souci de ne blesser ou de ne froisser personne tout en sachant pertinemment que certains seraient tout de même déçus. Ce fut notamment le cas lorsque mes travaux commencèrent à être traduits ou écrits en anglais et disponibles en ligne. Je pus, ainsi, constater que la parution sur internet d'un article écrit pour le Centre de Recherche Français de Jérusalem modifia les discours de certains de mes interlocuteurs et contraria en particulier l'un d'eux. Cette crainte est d'autant plus vive lorsqu'il s'agit de personnes qui ont eu la patience de m'apprendre beaucoup, qui m'ont confié des parcours de vie, qui m'ont offert leur temps et leur toit et on s'interroge alors sur ce que l'on doit et ce que l'on peut écrire. Ce contrat moral tacite entre l'anthropologue et le groupe sur qui il travaille relève parfois du véritable dilemme et peut parfois contraindre l'écriture. La réception des travaux scientifiques par les populations concernées et la restitution du savoir à l'informateur revêtent une importance différente selon le rôle attribué au chercheur, la mission dont il peut s'investir ou être investi et l'enjeu politique de la recherche. À plusieurs occasions, on me rappela que j'étais celle, ou une de celles, grâce à qui le peuple allait sortir de l'oubli. Et à chaque fois, j'essayais de faire comprendre, avec diplomatie, que ce n'était pas mon rôle. Il n'empêche que j'étais dans une situation de dette.

Pour essayer de dépasser ce dilemme et les jalousies suscitées entre familles ou clans, je m'enquerais d'un logement personnel à Kfar Kama. On m'annonça qu'il n'y avait aucune location dans le village et que toutes les maisons étaient occupées en raison de la croissance naturelle du village. Les plus jeunes, une fois mariés, devaient même construire de nouvelles maisons, c'est dire s'il y avait pénurie. Je me contentais

parfaitement de cette affirmation, répétée par plusieurs de mes interlocuteurs et à différents moments. J'avais eu connaissance d'une pétition adressée par un soldat du village au gouvernement pour l'allocation de terrain supplémentaire, et savais que sa requête avait été déboutée. L'explication me paraissait logique si on prenait en considération la taille du village, son occupation répondant à des regroupements tribaux et sa politique d'accueil de familles non-tcherkesses. Les maisons se transmettent et, dans la mesure du possible, on préférera agrandir plutôt que de construire plus grand ailleurs. Ce n'est que l'année suivante et au détour d'un événement anodin que je découvris que ce refus de me louer un lieu ne répondait pas nécessairement à une absence de bien locatifs. Alors que j'aidais à la préparation du repas pour un mariage qui devait avoir lieu le lendemain, je fus surprise par la présence d'ouvriers thaïlandais qui aidaient les hommes de la famille de la future mariée à monter une structure. La migration thaïlandaise en Israël répond à une main d'œuvre quasi exclusivement masculine et destinée à remplacer le contingent manquant d'ouvriers agricoles jusque là principalement alimenté par les Palestiniens des Territoires Occupés qui ne peuvent plus se déplacer pour travailler en territoire israélien. Or, si ce phénomène est fréquent en Israël, c'était la première fois que je constatais que le village faisait, lui aussi, appel à une main d'œuvre étrangère. Il est intéressant de noter que les Tcherkesses n'ont pas fait appel à des ouvriers bédouins ou palestiniens mais à cette main d'œuvre asiatique, reprenant ainsi à leur compte des comportements israéliens courants. J'appris, au détour d'une conversation, que ces travailleurs étrangers logeaient dans le village, ensemble, dans une maison mise à leur disposition par leurs employeurs. Lorsque je demandais où se trouvait cette maison, on me répondit « là-bas » en me désignant un champ de blé, sans plus d'explication.

Si j'avais cherché à louer un appartement à Reyhaniya, j'aurais sans doute été, non seulement confrontée au même refus, mais j'aurais surtout privilégié, aux yeux des habitants de Kfar Kama, un autre modèle identitaire : celui du village mixte.

J'étais donc assignée à domicile, mais pas au mien, et je n'arrivais plus à envisager la suite de mon terrain dans ces conditions. Si je voulais retrouver le « goût » de mon terrain, il fallait que je le quitte pour mieux y revenir, je décidai de briser un présupposé du terrain anthropologique: je ne vivrais plus au village.

Je m'installai en dehors de Kfar Kama, et pour ne froisser personne, je ne choisis pas non plus de m'établir à Reyhaniya. Il peut sembler étrange, et même contraire à la

méthodologie anthropologique, de prétendre étudier des villages sans y vivre à temps complet mais j'ai fait le choix de ne pas abandonner mon terrain et d'essayer de me préserver des débordements émotionnels et du climat de concurrence qui me paralysaient. Je décidai donc de m'installer à Jérusalem et plongeai, par la même occasion dans la société israélienne qui s'avéra, finalement, bien plus familière à mes yeux que les villages tcherkesses, et qui me permit aussi d'aborder la question de cette communauté dans une perspective plus complète et de comprendre quel était le regard civil et politique posé sur cette minorité mal connue. Ce choix s'est imposé pour plusieurs autres raisons. La première, d'ordre logistique, est liée à l'obtention d'une bourse doctorale au Centre de Recherche Français de Jérusalem en échange de laquelle les boursiers s'engagent à vivre dans la ville et à participer à la vie scientifique du centre.

La seconde raison, plus personnelle, répondait à un désir fort de vivre dans une ville que je considérais, naïvement, comme un lieu de rencontres possibles entre juifs et musulmans. Revendiquée comme capitale une et indivisible de l'État d'Israël, Jérusalem est également considérée par les Palestiniens comme la capitale de leur futur État. Ville trois fois sainte, Jérusalem représentait pour moi la quintessence de la mixité. La réalité fut toute autre car si la ville était bien habitée par des juifs, des musulmans et des chrétiens, chaque communauté vivait dans des microcosmes aux frontières bien définies, côte à côte, mais à aucun moment ensemble. Non seulement juifs, musulmans et chrétiens vivaient dans des quartiers circonscrits mais au sein même de ces groupes d'appartenance, la séparation était instituée. Ainsi, à Jérusalem, au delà de la frontière invisible et officieuse mais connue de tous, symbolisée par la porte de Damas, vestige des remparts de la vieille ville, entre Est et Ouest, d'innombrables quartiers fonctionnent comme des entités distinctes. Les Palestiniens chrétiens vivent majoritairement près des Arméniens ou des Grecs orthodoxes dans la vieille ville, les musulmans sont concentrés autour de la rue Salah'dine, la principale artère de l'Est de la ville. Les Juifs kurdes ont construit le quartier de Nahla'ot, les Yéménites et les Irakiens se sont installés autour du Mahane Yehuda⁶², les ultra-orthodoxes se sont

⁶² Le quartier du Mahane Yehuda s'articule autour du *Shuk Mahane Yehuda* (« Le Souk du Marché Juif »), le plus important marché (principalement alimentaire) ouvert et permanent de Jérusalem, fréquenté à la fois par des populations juives et palestiniennes, religieux et laïcs car considéré comme le plus achalandé et le moins cher de la ville. Le quartier, créé en 1887, est initialement doté de 162 maisons basses (moins de deux étages) et en pierre blanche. Limitrophe de Nahla'ot, on le délimite généralement par les rues de Jaffa au nord, Agrippas au sud, Beit Yaaqov à l'ouest et Kiach à l'est. Quartier populaire et longtemps très bon marché, il vit s'y installer les migrants les plus précaires, d'abord les Juifs kurdes,

regroupés autour de Mea Shearim⁶³, les *olim* (Juifs de diaspora ayant fait leur *aliyah* en Israël), et en particulier les français et américains, investissent sur la très chic Moshava HaGermanit⁶⁴, etc. J'eus la chance de n'appartenir à aucune de ces communautés, c'est donc le hasard qui a guidé mes recherches de logement et me fit emménager dans un quartier populaire mais soumis à la fois à la gentrification et à l'investissement spatial de plus en plus visible des religieux. Seuls deux Tcherkesses me rendirent visite à mon domicile et s'étonnèrent que j'accepte de vivre dans ce quartier, je faisais à leurs yeux des choix décidément étranges.

Mais, considérée par Israël comme la capitale de l'Etat juif, le développement de Jérusalem a bénéficié de budgets conséquents et la ville possède un réseau d'infrastructures et de transports publics particulièrement bien fourni. Je pouvais donc rejoindre les villages facilement ainsi que les principales villes du pays depuis ce point central. Je pouvais également me rendre facilement dans les universités de Jérusalem, Tel Aviv et Haïfa pour y rencontrer des chercheurs, et ainsi continuer à interroger le regard israélien sur cette minorité.

yéménites et irakiens, puis plus tard des marocains, des étudiants de l'école d'art Bezalel voisine, et enfin des familles nombreuses de religieux en quête de loyers attractifs.

⁶³ Mea Shearim est un quartier juif ultra-orthodoxe (*haredi*) situé près des remparts de la vieille ville et de Jérusalem-Est, circonscrit entre les rues Nathan Strauss et Mea Shearim. Son nom (« Les cents portes ») ferait référence aux cent portes d'entrée évoquées dans la Torah, mais également au terme « cent mesures » que l'on trouve dans la Genèse (« *Isaac sema dans ce pays et recueillit cette même année au centuple (mea shearim) ; car l'Eternel le bénit* », Genèse, 26,12). Notamment popularisé par le film *Kadosh* d'Amos Gitai, Mea Shearim est devenu un lieu de tourisme, au grand regret de ses habitants qui n'hésitent pas à stipuler des règles strictes sur de grandes pancartes à l'entrée du quartier. Ainsi, on trouve sur l'une d'elle : « *L'entrée pour les femmes immodestement habillées, les groupes et les touristes est strictement interdite ! Ceci est un quartier résidentiel, pas une attraction touristique. N'irritez pas nos sentiments* ». Une autre encore indique que : « *les femmes doivent porter une jupe longue descendant jusqu'aux chevilles, des chaussures fermées, et doivent couvrir leurs épaules, leurs bras et leurs coudes jusqu'à la nuque* ». Le jour du shabbat, y sont également interdits tous les appareils électroniques, notamment les téléphones portables et les appareils photo, les rues de Mea Shearim sont également interdites aux voitures. Il est vrai que Mea Shearim est étonnant et les touristes, discrets, sont fascinés par ce quartier qui fleure une Pologne du 19^{ème} siècle, fantasmée, aux antipodes de la modernité où l'on parle yiddish (l'hébreu étant la langue de la Torah qu'il serait impur d'utiliser pour le profane). C'est surtout l'antisionisme prégnant à Mea Shearim qui suscite le plus de curiosité, ainsi le quartier est couvert d'inscriptions ouvertement hostiles au sionisme et à l'État d'Israël. Cet antisionisme s'explique principalement par la forte densité de membres des *Neturei Karta* [voir lexique] qui y habitent et qui ne reconnaissent pas l'État d'Israël car ils considèrent que l'État juif ne peut être recrée en Palestine que par le Messie. Ses habitants n'hésitent pas à marquer publiquement leur opposition à la municipalité de Jérusalem. On a, par exemple, pu assister à des émeutes importantes en juillet 2009 contre le projet du Maire qui souhaitait laisser ouvert le parking Karta à Mamilla, le jour du shabbat. Il en va de même lorsqu'un-e habitant-e du quartier est condamné-e par une instance juridique, comme ce fut le cas, toujours en 2009, lorsqu'une femme de Mea Shearim fût arrêtée pour avoir affamé un de ses fils.

⁶⁴ Au sud-est de Jérusalem, la Moshava HaGermanit (« La colonie allemande »), autour de la célèbre rue Emeq Refaim, est devenue un quartier très prisé par les riches *olim* séduits par ses belles et vastes bâtisses, ainsi qu'un nombre considérable de cafés, restaurants et magasins branchés et qui pratiquent des prix hors de portée de beaucoup d'Israéliens.

Je retournais dans les villages les week-ends et à la moindre occasion, les habitants s'habituèrent à ma présence, j'étais une Tcherkessesse qui vivait à Jérusalem et qui prenait le temps de revenir souvent. Je sentais mes hôtes soulagés aussi de ne me recevoir que pour des périodes courtes, eux comme moi étions ravis de nous revoir, car eux comme moi savions que je ne m'installais pas à demeure. Je n'étais plus une présence quotidienne pesante qu'il fallait héberger, nourrir et occuper. Je gagnais en autonomie, j'apportais des cadeaux, des livres, des aliments de Jérusalem. Mon installation en dehors du village a profondément modifié la façon dont je pouvais, enfin, gérer en son sein mon emploi du temps.

Dans le bus qui reliait mes deux mondes, la Française restée à quai à Jérusalem enfilait les habits du personnage qu'on attendait de moi au village : j'étais prête à « revenir » au village. Je me donnais à voir de la même façon que le village se mettait en scène pour me transmettre des messages.

Mes premiers mois de terrain furent marqués par de nombreux entretiens où tous s'évertuaient à me donner des réponses similaires, parfois au mot près. Ce n'est que plus tard que je compris l'intérêt pour mes recherches de l'analyse de ces réponses ou discours semblables. Je comprenais que les habitants me prêtaient différents rôles, et qu'en étant à la fois Française, Tcherkessesse et anthropologue, j'étais investie du rôle de témoin à l'extérieur du village. De façon consciente ou non, les Tcherkesses d'Israël avaient construit un discours qui m'était destiné, et à travers moi, aux autres. Aux autres tcherkesses de France ou de Jordanie avec qui on savait que j'entretenais des liens privilégiés et parfois familiaux, mais aussi aux non-Tcherkesses, aux Israéliens, aux chercheurs français. Un jour, alors que j'aidais une villageoise à préparer le repas, elle me demanda si ma thèse deviendrait un livre et si ce dernier allait intéresser beaucoup de monde. Je lui demandais ce qu'elle en pensait, elle me répondit, navrée, qu'elle doutait que son village intéresse grand monde. Mais je devenais un pont entre les villages et l'extérieur, c'est sans doute en considérant cela qu'un épisode important de mon terrain peut s'expliquer.

En avril 2006, je rencontrais Ashmoz Shomaff, un *t'xhamada*⁶⁵, un ancien de la communauté qu'on m'avait présenté comme un érudit du village. Fait extrêmement rare, il ne m'invita pas à le visiter mais préféra se déplacer lui-même. À son arrivée, il demanda expressément à mes hôtes de nous laisser seuls, ce qui ne manqua pas de provoquer quelques crispations. Après une heure d'entretien à bâtons rompus, qui se transforma rapidement en conversation qu'il menait, et après avoir testé à la fois mes connaissances et ma généalogie, l'homme se leva et partit. Paniquée à l'idée de ne pas m'être correctement comportée et d'avoir mis mon interlocuteur mal à l'aise, je retrouvais mes hôtes aussi surpris que moi par ce départ précipité. Le vieil homme revint une demi-heure plus tard avec deux sacs volumineux. Nous nous isolâmes une nouvelle fois, à sa demande, et il ouvrit fièrement les sacs. Ces derniers comportaient des archives, des photographies du village, des classeurs, des cahiers, des milliers de pages manuscrites. Il me tendit un premier paquet, je parcourus rapidement le contenu des premières pages écrites dans un anglais imparfait. Sur ces milliers de page, une vie de notes, d'explications historiques, de descriptions de cérémonies, de biographies des chefs du village, étaient consignées. Lorsque je lui demandais s'il m'autorisait à les lui emprunter pour les photocopier, j'essayai un refus. Je pris des notes, me dépêchai de parcourir ce trésor, essayai d'en tirer des informations pertinentes, recopiai des tableaux, sous son regard amusé. Une heure plus tard et désormais convaincu de l'intérêt que je portais à sa communauté, le vieil homme m'offrit les deux sacs et me stipula que je pouvais en faire ce que je voulais. Il m'encouragea même à les traduire et à les signer de mon propre nom. Je tentai de lui expliquer que je ne souhaitais pas m'approprier un travail qui n'était pas le mien et que je me contenterais d'y puiser des informations. Il conclut que ces papiers m'appartenaient désormais, que j'étais libre de les utiliser comme bon me semblait et qu'il espérait qu'ils me seraient utiles pour mes recherches. Il m'apprit qu'il avait rédigé ce qu'il avait intitulé l'« Encyclopédie des Tcherkesses » dans le but d'être publié, mais que son manuscrit avait été refusé. L'anglais parfois approximatif, l'absence de références scientifiques et la répétition de nombre d'informations, parfois générales et approximatives, avaient sans doute découragé les éditeurs potentiels qui ne voyaient pas l'intérêt de publier un nouvel

⁶⁵ Le terme tcherkesse *t'xhamada* est utilisé pour désigner un sage, c'est à dire une personne plus âgée qui possède le savoir et la sagesse. Ce titre est extrêmement honorifique dans une société dont le code moral est dominé par le respect absolu de l'ancien. Dans les villages, les institutions ou les associations, les *t'xhamadas* sont ceux vers qui les membres se tournent pour trancher un conflit ou prendre une décision difficile.

ouvrage sur les Tcherkesses de cet homme déjà co-auteur d'un livre publié sur le sujet, cette fois, en hébreu⁶⁶. Lorsque je lui demandai pourquoi il avait décidé de me confier son travail, il exprima clairement son objectif : « (...) *Tu es des nôtres mais tu n'es pas du village, notre communauté a besoin de sortir du village, tu vas sortir ces informations d'ici, tu peux en faire ce que tu veux mais c'est bien qu'elles sortent de Kfar Kama (...)* ». Je fus à la fois extrêmement touchée par ce cadeau mais compris immédiatement ce que cela supposait, ce don me liait au village et à travers cet homme, le village comptait sur moi pour que les Tcherkesses ne tombent pas dans l'oubli. Je m'étais émancipée de ce rôle avec difficulté lorsque je travaillais sur la communauté tcherkesse en France qui avait eu les mêmes attentes : que des travaux scientifiques soient enfin effectués sur le sujet par un-e membre du groupe. Cette assignation est à la fois fort valorisante et dangereuse, elle est surtout douloureuse lorsqu'on la refuse et que ce refus provoque des réactions de déception intense au sein de la communauté. J'avais refusé le rôle de porte-parole pour endosser celui de scientifique, ce qu'on attendait de moi était bien différent de ce que je produisais, j'énonçais des arguments parfois blessants, je mettais le doigt sur des dysfonctionnements ou remettais en cause la parole collective autorisée. Je m'étais également refusée à travailler sur les communautés en Jordanie ou en Syrie pour ne pas retomber dans les affres de l'affect et m'émanciper des réseaux familiaux bien plus difficiles à distancier. Et voilà que cette communauté avec qui je n'avais en commun que d'appartenir à une catégorie générale, et un peu vide de sens, et dont je ne partageais pas les pratiques, m'attribuait à nouveau un rôle de passeuse de mémoire. Or, je ne pouvais me servir du travail d'Ashmoz Shomaff que comme une source primaire, certes passionnante mais parmi d'autres, à confronter aux travaux universitaires, aux récits, aux témoignages. Je n'eus pas le courage de le lui avouer et me contentai de lui rappeler que la déontologie m'empêchait de reproduire tels quels ces travaux et que mon travail consistait plus en une photographie contemporaine des villages, à ce moment et dans cet espace donnés.

À la différence de la communauté française au sein de laquelle j'étais la première, non pas à m'intéresser à l'histoire du peuple, mais à avoir la possibilité de travailler sur le sujet dans un cadre académique, quelques étudiants de Kfar Kama et de Reyhaniya avaient effectué des travaux de master sur les Tcherkesses d'Israël. La

⁶⁶ Atchmoz Shomaff et Ryad Hatuk'way, *Cherkeskher- HaCherkessim*, El Hakim, 1991.

communauté cherchait donc à former ses propres chercheurs et à conserver le monopole des connaissances produites sur le sujet. La famille dans laquelle je logeais alors montra à la fois de l'incompréhension et de l'agacement face à cet épisode. Le père parcourut rapidement le contenu d'un des classeurs en ne manquant pas de me faire remarquer qu'il ne comprenait pas pourquoi j'étais celle à qui le vieil homme avait décidé d'offrir tout cela et qu'il y avait beaucoup d'étudiants à Kfar Kama à qui cela aurait également pu servir.

« *Ne les donne pas aux gens d'ici, tu les emmènes en France* » m'avait glissé Ashmoz Shomaff avant de partir et bientôt la nouvelle se répandit dans le village, comme une trainée de poudre. Je devenais celle à qui on avait fait ce cadeau, certains villageois m'en parlaient encore plusieurs années après : « *pourquoi a t'il décidé de te les offrir à toi et pas à quelqu'un du village ? Que lui as-tu dit pour le convaincre ?* ». J'essayai d'expliquer à tous que je n'avais, d'une part, rien demandé à personne, que je n'avais mis en place aucune stratégie pour obtenir ces documents et que c'était peut-être, d'autre part, un moyen inespéré de faire connaître la culture et l'histoire tcherkesse au monde extérieur. Mais la jalousie provoquée par cet événement fut plus forte que les arguments, alors même que la plupart ignorait le contenu des fameuses pages. Ce n'était pas tant une question de contenu que le symbole qui offusqua certains habitants : l'un des leurs, qui plus est un *t'xhamada* réputé, avait volontairement et sciemment offert son savoir à une étrangère, lui avait marqué sa confiance et l'avait publiquement privilégiée.

Il arrive que l'étranger, qu'il soit anthropologue ou pas, devienne avec le temps un réceptacle pour certains villageois. C'est particulièrement le cas lorsqu'il s'agit d'une petite communauté autarcique qui trouve en cette personne quelqu'un capable d'entendre ce qu'on n'oserait jamais dire à quelqu'un du village. Au-delà de ce que l'on *doit* dire à l'anthropologue, il y a aussi ce que l'on *peut* dire à l'étrangère. Ce statut investi d'un rôle a sans doute contribué à ce que je trouve ma place au sein des villages et me permit d'entendre comment un groupe peut imposer, parfois violemment, ce qu'il faut et ce que l'on ne doit pas dire, ce qu'il est permis de faire au sein et à l'extérieur du groupe communautaire.

Première partie

**Du Caucase à Israël,
Une migration tcherkesse
dans les reconfigurations territoriales**

Chapitre 1

**Les Tcherkesses.
Des origines à l'exode**

*« Les peuples occupent toute la surface de la
Terre, sur laquelle puisqu'elle est sphérique,
ils ne peuvent se disperser à l'infini »*
Emmanuel Kant

1.1 – Les Tcherkesses

*Rien ne devrait recevoir un nom,
de peur que ce nom même ne le transforme.*

Virginia Woolf, *Les vagues*, p.68

1.1.1 — De la Circassie des cartes anciennes au Caucase moderne

Les atlas russes du 19^e siècle mais également les cartes effectuées par les explorateurs et voyageurs occidentaux⁶⁷ mentionnent un territoire dénommé Circassie (*Tcherkessiya*). Situé au Nord-Ouest du Caucase, s'étendant du long de la côte Est de la mer Noire au bord du Kouban, la Circassie marquait alors la frontière Sud de la Russie⁶⁸. Dans la préface de l'ouvrage qu'il consacre à la vie de cheikh Chamyl, John Milton Mackie décrit l'engouement suscitée chez les voyageurs pour cette région⁶⁹ et on ne compte plus les mentions de la Circassie et de ses habitants, les Circassiens (Tcherkesses), tant dans les journaux et revues⁷⁰ que dans les correspondances diplomatiques⁷¹ et dans les nombreux récits qui leur sont consacrés⁷².

Les cartes contemporaines ne mentionnent plus l'existence de ce territoire qui se situerait au Nord de l'Abkhazie et à l'Ouest de la République Kabardino-Balkare. La Circassie a disparu des atlas mais son souvenir perdure dans les récits et les souvenirs des descendants de ses occupants presque cent-cinquante ans après leur expulsion. Et si, le Nord-Caucase bénéficie d'un traitement médiatique important, essentiellement autour des nombreux conflits qui agitent la région, et en particulier à cause des conflits russo-

⁶⁷ Voir la carte de James S. Bell (1850) en annexes. On pourra également se référer à celles effectuées par le consul français Gamba dans son *Voyage dans la Russie méridionale et particulièrement dans les provinces situées au delà du Caucase, depuis 1820 jusqu'à 1824* (Paris, 1826) ou le consul de Hollande Taitbout de Marigny dans ses *Voyages en Circassie, fait en 1818: avec un recueil de vues et de costumes* (Bruxelles, 1836).

⁶⁸ Stephen D. Shenfield 2006.

⁶⁹ John Milton Mackie, *Life of Schamyl and Narrative of the Circassian War of Independence Against Russia*, Boston, John P. Jewett And Compagny, 1856.

⁷⁰ On pourra notamment citer le très conservateur *Blackwood's Edinburgh Magazine*, qui dans son édition de juillet 1840, consacre un article à la situation en Circassie, ou encore l'influente critique littéraire catholique *Bublin Review* qui recense les ouvrages de Longworth et Bell.

⁷¹ Gamba (1826), Taitbout de Maigny (1836).

⁷² John A. Longworth, *A year among the Circassian* (Londres, 1840); Russel Lee, *Stories from Russia, Siberia, Poland and Circassia* (Londres, 1853) ou Edmund Spencer, *Turkey, Russia, The Black Sea and Circassia* (Londres 1855), pour ne citer que trois d'entre eux.

tchéchènes⁷³, on connaît mal cette région qu'Abu'l-Fidā décrivait déjà dans sa géographie universelle (*Taqwim al-Bouldân*) comme le « Mont des langues » et que Georges Charachidzé qualifiait de « véritable réservoir de langues »⁷⁴. Les 440 000 km² du Caucase abritent, en effet, une population extrêmement composite de 25 millions d'habitants qu'on peut sommairement rattacher à trois familles.

La famille indo-européenne est composée de slaves (Russes et Ukrainiens), d'Arméniens et de Grecs, auxquels il faut ajouter le groupe iranien qui, dans le Caucase, est composé d'Ossètes, de Tats et Judéo-Tats et de Taléchirs. La famille caucasique est géographiquement découpée en quatre zones, le Centre-Nord (Tchéchènes, Ingouches et Bats), le Nord-Ouest (Kabardes, Tcherkesses et Abkhazes), le Nord-Est (Daghestanais, parmi lesquels on distingue les Agouls, les Avars, les Azéris, les Darguines, les Laks, les Lezghiens, les Routouls, les Tabassarans et les Tsakhours pour

⁷³ Si l'on utilise généralement le terme de « conflit russo-tchéchène », il convient de distinguer la première de la seconde guerre entre les deux pays. Suite à l'éclatement de l'Union Soviétique, et dans le contexte de revendications autonomistes de Républiques caucasiennes, la République autonome de Tchétchénie-Ingouchie élit à sa présidence, le 27 octobre 1991, Djokhar Doudaïev qui proclame la sécession et l'indépendance de la Tchétchénie le 04 novembre suivant. Moscou qui craint alors que cette initiative déclenche des revendications autonomistes similaires dans la région, déclare le scrutin illégal et ordonne l'état d'urgence à Grozny. En quête de reconnaissance en vue des élections présidentielles à venir, Boris Eltsine lance une offensive de grande envergure en 1994, s'empare de la capitale après des bombardements massifs mais se heurte à une résistance tchéchène qu'elle n'avait pas mesurée et qui reprend Grozny le 06 août 1996. La Russie est alors contrainte d'abandonner ses opérations militaires, et un accord de cessez-le-feu est signé le 31 août 1996 entre le chef de l'armée séparatiste Aslan Maskhadov et le général des forces armées russes Alexandre Lebed à Khassaviourt (entériné par un accord de paix entre les présidents Maskhadov et Eltsine le 12 mai 1997). Pour des informations complètes concernant cette première guerre, on pourra, par exemple, se référer au dossier « Conflit tchéchène (1994-1996) » effectué par la Documentation Française (côte RU/B/0057).

Deux ans plus tard, suite à des attentats, que Moscou attribue à des indépendantistes tchéchènes, l'armée russe intervient une nouvelle fois dans la République séparatiste sous le motif de repousser un groupe conduit par Chamil Bassaïev, ancien commandant du chef d'état-major de Maskhadov nouvellement allié aux wahhabites et notamment au chef de guerre jordanien Khattab. Le gouvernement tchéchène se désolidarise du groupe qui s'est emparé de quatre villages au sud du Daghestan. Le 05 septembre 1999, l'aviation bombarde Grozny puis l'ensemble du pays. Vladimir Poutine, nommé chef du gouvernement russe par intérim le 09 août 1999, après le limogeage du Premier ministre Sergueï Stépachine, déclare que la Russie ne reconnaît plus le pouvoir de Maskhadov (1er octobre). La chute de Grozny, le 06 février 2000 qui signe la fin officielle de la guerre ne met pas pour autant fin aux combats et le régime d'opération dite antiterroriste en vigueur en Tchétchénie n'est levé que le 16 avril 2009. En dépit de la thèse officielle russe d'une situation « en voie de normalisation », la Tchétchénie continue d'être le théâtre de graves atteintes aux droits de l'homme. Concernant la situation actuelle, on pourra se référer au rapport d'Amnesty International, téléchargeable sur le site <http://thereport.amnesty.org/>. Parmi les nombreuses références sur ce conflit, on pourra lire les travaux d'Aude Merlin et Silvia Serrano (2005, 2010), ceux d'Anne Le Huérou et Amandine Regamey (2008), ainsi que ceux de Nina Bachkatov et Andrew Wilson (1993) et de Gaïdz Minassian pour la Documentation Française (2004). Dans une perspective plus régionale, on pourra se référer aux travaux de Viatcheslav Avioutskii (1998, 2003, 2005) et pour une histoire de la Tchétchénie, à ceux de Richard Sakwa (2005).

⁷⁴ « (...) On sait que la montagne caucasienne a constitué un refuge, presque un cul-de-sac, où des peuples divers se sont accumulés depuis des millénaires. Elle est donc devenue un véritable réservoir de langues (...) », Entretien au Nouvel Observateur, juillet 2006.

ne citer que les plus nombreux⁷⁵), le Sud (groupe Kartvelien) qui comprends les Géorgiens dont le groupe Mingrélien est lui-même subdivisé en différents dialectes⁷⁶. Enfin, la famille altaïque qui se divise en deux groupes: Mongol (Kalmouks) et Turc (Azéris, Balkars, Karatchaïs, Koumyks, Nogais).⁷⁷

Parmi ces nombreuses populations, l'une d'elle occupait un territoire délimité d'Ouest en Est par les rives de la mer Noire et la rivière Sunja, et par les plaines de Pyatigorsk⁷⁸ et les steppes du Kouban au Nord jusqu'aux monts du Caucase au Sud⁷⁹.

Ce territoire, qui au début du 19e siècle s'étendait sur près de 55.663 km², comptait près de deux millions d'habitants (Shenfield 2006) que les traducteurs occidentaux dénommaient les Tcherkesses ou Circassiens (*Circassians*) mais qui se définissaient eux-mêmes sous le nom générique d'Adyguéens. Établis sur ce territoire depuis le Royaume du Bosphore (8ème siècle avant Jésus Christ), certains chercheurs avancent même l'idée qu'on pourrait historiquement dater leur présence à l'Empire Cimmérien, 1500 ans avant J.-C.⁸⁰.

Des zones tribales de peuplement

Considéré comme le groupe numériquement le plus important du Nord-Ouest caucasien, ce peuple, s'il pouvait se reconnaître dans une catégorie générique, se définissait surtout et essentiellement par son affiliation tribale. On sait, notamment, que deux dialectes dominants (le Qabarde et l'Abzakh) répartissaient, selon une première

⁷⁵ Les Akhvakhs, les Andis, les Botlikhs, les Didos et les Ginoukhs sont apparentés à un des peuples daghestanais mais qui, en raison de leur faible nombre n'apparaissent pas comme groupes ethniques spécifiques.

⁷⁶ Au Nord-Ouest le Zugdidi-samurzakano et au Sud-Est le senaki (divisé en deux sous-dialectes: le martvili-bandza et l'abasha).

⁷⁷ Pour de plus amples informations sur les langues du Caucase, on pourra se référer aux travaux de l'ethnolinguiste Kevin Tuite (Université de Montréal), spécialiste des langues kartvéliennes, qui met à la disposition de ses étudiants et collègues de nombreux documents et articles concernant le Caucase sur sa page personnelle: <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/caucasus/documentation.htm>. On pourra également lire, en introduction, Bernhard Geiger (dir.), *Peoples and Languages of the Caucasus* (1959).

Au-delà des controverses suscitées par la récupération de ces écrits et leur orientation supposée idéologique, et qu'il faudrait sans doute recontextualiser, on ne peut faire l'impasse de l'immense travail effectué par Georges Dumézil (1959, 1965 et en particulier ses *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase* publié entre 1960 et 1967) et son élève Georges Charachidzé (1981, 1987). Sur les controverses autour des travaux de Dumézil, on pourra lire Hervé Coutau-Bégarie (1995) qui propose une synthèse courte et claire et propose une typologie des duméziliens et antiduméziliens, ainsi que *Faut-il brûler Dumézil?* de Didier Eribon (1992).

⁷⁸ Actuel Kraï de Stavropol (*Stavropolski kraï*) découpé en 26 districts (*raïon-ov*)

⁷⁹ Ramazan Traho, 1995, p.145.

⁸⁰ Stephen D. Shenfield, 2006.

division, la population en deux groupes régis par des structures sociales qui, bien que proches, marquaient certaines distinctions. Ainsi une première classification établit une branche occidentale composée des tribus Abzakh, Bjadough, Hatuqway, Kemirgwey, Natukhay, Chapsough, Makhoch, Zhaney, Temirgoy et Yegeurkay, et une branche orientale composée des tribus Kabarde et Besleney. Il faut ajouter à ces deux branches, deux groupes supplémentaires parfois répertoriées comme tcherkesses mais pas nécessairement comme adyguéens⁸¹: les Oubykhs qui habitaient le Centre-Ouest du Sud de la Circassie, entre les fleuves Khosta et Shakhe, et les Apsuas (composés des tribus Abkhaze⁸² et Abaza) établis entre les fleuves Bzyp et Ingur.

Chacun de ses groupes possédait un dialecte, une organisation sociale propre, un chef et une zone d'habitation.

Ainsi, on estime que les Abzakhs⁸³ représentaient, à eux seuls, près de 260 000 individus répartis dans différents villages autour des forêts et des rivières Sh'gwashe, K'urdzhyps, Laba, Psh'ekh'u, Pshchishch, Pseq'ups, Uneubat et Mart⁸⁴. Les récits décrivent une tribu habile au combat principalement composée de forgerons et de bijoutiers et qui, jusqu'à la fin de la guerre, refusa de se mélanger aux autres tribus. En outre, il est dit que les Abzakhs furent une des tribus parmi les plus impliquées dans les combats contre les Russes et qu'ils résistèrent, sous le commandement de Naib Magomed Amin, jusqu'à 1859. Il existe, jusqu'à présent, une hiérarchie très marquée entre les tribus selon leur implication dans la guerre, certaines se considérant, comme c'est le cas des Abzakhs, plus nobles que d'autres. C'est également le cas des Chapsoughs, qui étaient majoritairement horticulteurs et éleveurs de bovins, et qui occupaient un territoire important sur les bords de la mer Noire et du Kouban, de Pchade à l'aoule de Mamaï. Ils possédaient la réputation d'être d'invincibles guerriers et ne déposèrent massivement les armes qu'en 1864. Le territoire des Natukhays⁸⁵, qui formaient avec les Abzakhs et les Chapsoughs les plus grandes tribus, s'étendait des rives de la mer Noire jusqu'à Anapa. Selon la légende, c'est parmi les Natukhays qu'on comptait les Goaies, la tribu tcherkesse la plus ancienne. La tribu Natukhay était formée par un ensemble de quarante cinq clans qui administraient leurs villages par un système

⁸¹ C'est notamment le cas dans les écrits de Frédéric Dubois de Montpereux (1832).

⁸² Les Abkhazes sont, à leur tour, divisés en sous-groupes: Bzyp, Abzhwa, Sadz et Samurzakan. Les Abazas répartis entre Tapanta et Shkharawa.

⁸³ On constate les variantes orthographiques suivantes: *abdzekh*, *albezeh* et *abadzeh* qui ne semblent, cependant, témoigner que de la difficulté à translittérer certains sons tcherkesses.

⁸⁴ Amjad Jaimoukha (2001) repris par différents sites communautaires.

⁸⁵ Parfois orthographié *natukhoij* ou *natoukhadjes*.

électif et de façon relativement autonome. Utilisant un dialecte très proche du Chapsough, ils présentaient également de nombreuses similitudes culturelles. Les Natukhays, avec les Abzakhs et les Chapsoughs, considéraient qu'ils étaient ceux qui avaient le plus longuement résisté à l'Empire Russe et en tire un prestige d'estime qui continue, de nos jours encore, à être un motif de fierté chez leurs descendants.

Les Bjadoughs⁸⁶ vivaient autour de la rivière Shahe, entre Tuape et l'actuelle ville de Sochi et étaient répartis en deux clans principaux: les Chechenays établis autour des rivières Pshchishch et Pseq'ups et les Hamishs sur les bords des rivières Afips et Pse'ups. Ils partageaient donc une spatialisation proche de zones d'habitation Abazkh et étaient, pour la plupart, des récoltants. Leur dialecte, par contre fort éloigné de celui de leurs voisins, trouve des résonances dans celui parlé par les Temirgoys⁸⁷. Ces derniers, considéré comme une des tribus les plus puissantes, étaient installés autour des rivières Sh'gwashche (*la rivière blanche*) et Labe. Leur activité dominante était céréalière (millet, blé, seigle) mais ils vivaient également de la culture du tournesol, des terrains particulièrement fertiles accordaient aux Temirgoys des revenus supérieurs à ceux de leurs voisins. Le dialecte Temirgoy est proche de celui parlé par les Makhochs⁸⁸, établis autour de K'urdzhyps, et qui partagent pourtant plus de traits culturels avec leurs voisins Abzakhs. Entre les Abzakhs, les Temirgoys et les Makochs, vivaient une petite tribu appelée Yegeurkhay⁸⁹. Les Zhaney, également appelé Janas, installés dans au bas du Kouban, entre Atchu et Taman, furent presque totalement éradiqués lors de la guerre. Enfin, les Hatuqways, à la fois en raison de leur faible nombre et de leur proximité avec la tribu Temirgoy, étaient parfois considérés comme un sous-groupe de cette dernière. Leur territoire était confiné à l'Est de celui des Bjadoughs, au Nord de celui des Abzakhs et à l'Ouest de celui des Temirgoys.

Catégorisés comme membres de la branche orientale, les Besleneys vivaient dans la vallée de Laba et sur la côte d'Urup, leurs villages s'étendaient également à la vallée de Psefir. Voisins immédiats des Kabardes, les deux tribus entretenaient des liens particuliers.

Les Kabardes⁹⁰, considérée comme une des tribus les plus nombreuses et puissantes, possédaient un territoire central et hautement tactique du Nord-Caucase, divisé entre

⁸⁶ Également orthographié *bzedugh*.

⁸⁷ Que l'on trouve également sous le nom de *temerqwey*.

⁸⁸ Parfois orthographié *mamheg*, *mokhoss* ou *mamkhiga*.

⁸⁹ Également orthographié *yejerqwey*.

⁹⁰ Qu'on appelle également *kabardey* ou *kabartey*.

Grande Kabardie (Naltchik et ses environs) et la Petite Kabardie (autour de Mozdok). En effet, ce dernier, au confluent de trois routes militaires et commerciales stratégiques (Kefe-Derbent, Azaq-Derbent et Daryal-Géorgie) et point de passage entre l'Est et l'Ouest du Caucase, assurait aux Kabardes une puissante position de contrôle de la région⁹¹. Aussi, étaient-ils courtisés tant par la Sublime Porte que par Moscou et entretenaient des alliances avec cette dernière depuis le 16^e siècle⁹².

La catégorisation des Kabardes fait toutefois débat. Ainsi, Chantal Lemerancier-Quelquejay affirme que ces derniers se seraient séparés des Tcherkesses au 15^e siècle et que les sources tant russes qu'ottomanes ne mentionnent pas de distinction entre Tcherkesses, Kabardes et Abazas⁹³. Elle note également que la confusion est particulièrement importante avec les Besleneys⁹⁴, ce qui, au demeurant, est parfaitement plausible tant la myriade de peuples de la région était avant tout considérée comme un ensemble homogène par les différentes puissances dont l'objectif n'était pas nécessairement de souligner les particularismes de ces potentiels sujets. Or, si l'auteure note de légères distinctions dans la structure sociale de ces groupes, les Kabardes partageaient avec les autres tribus tcherkesses, qu'elle décrit comme « plus primitives⁹⁵ » de nombreux traits. Notamment celui d'être des sociétés extrêmement hiérarchisées à la tête desquelles on trouvait un prince (*pcheu* ou *pchi*), celui de se plier à la coutume de l'*atalik*⁹⁶ et enfin, celui de revoir régulièrement leurs allégeances politique et religieuse. Comme nous le développerons tout au long de cette thèse, les catégories signifiantes et les définitions classificatoires étant principalement le fait de rhétoriques politiques⁹⁷, et avec le soucis de reprendre les dénominations utilisées par les acteurs eux-mêmes, nous classifions ici les Kabardes dans la catégorie « tcherkesse » ou « adygué », parfaitement conscients du caractère, par essence, flou et mouvant de toute assignation⁹⁸.

⁹¹ Chantal Lemerancier-Quelquejay, 1984: 134

⁹² Les relations étaient à ce point importantes pour l'Empire russe qui cherchait à asseoir son contrôle dans la région, que le premier tsar, Ivan IV Vassilievitch (dit *le terrible*) épousa en secondes noces Kucheney Gwasha Temriuk (qui sera rebaptisée Maria Kabardie-Temriuk), fille du prince Idar'kwe dit Temriuk, le 21 août 1561.

⁹³ Chantal Lemerancier-Quelquejay, *loc. cit.*

⁹⁴ L'expression russe *kabardinskiï tcherkesi* désignerait à la fois les Kabardes et les Besleneys tandis que les termes turcs *qabartay* et *cerkes* sont utilisés avec confusion. Chantal Lemerancier-Quelquejay, *loc.cit.*

⁹⁵ Chantal Lemerancier-Quelquejay, *op.cit.*, p.136.

⁹⁶ Se reporter *Infra* au chapitre 4, partie 4.1, sous-partie 4.1.1, section "*Faire des filles et faire des guerriers*".

⁹⁷ C'est le cas en ce qui concerne l'utilisation de catégories classificatoires dans le Caucase mais également dans l'Empire Ottoman, puis en Palestine mandataire et enfin dans l'État d'Israël.

⁹⁸ Il en est de même, par exemple, pour l'utilisation des ethnonymes Tchétchène et Nokhtcho (*Noxçiin*)

Qu'on puisse, ou non, les référencer sous une même dénomination, les peuples du Nord-Caucase possédaient un certain nombre de caractéristiques communes. Outre, le fait que leur présence dans la région est avérée à l'Âge de fer, au premier millénaire avant J.-C.⁹⁹, on note que ces populations possédaient des structures sociales claniques. C'est le cas des Tcherkesses mais également des Tchétchènes, des Ossètes et de groupes du Haut Daghestan que les sources ottomanes décrivaient d'ailleurs, et indifféremment, comme des peuples païens « sans chefs et sans religion »¹⁰⁰ et qui pouvaient, le cas échéant, se recomposer en différentes alliances. Ainsi, on sait que Tchétchènes et Ingouches revendiquent des ancêtres communs, les Dzourdzouks, et qu'ils formaient au 7^e siècle un ensemble appelé Vaïnakh (« Notre peuple »). L'ensemble de ces peuples était, par ailleurs, des sociétés de tradition type orale, réparties en différents clans et tribus qui communiquaient peu les unes avec les autres et qui fonctionnaient de façon autonome autour d'une activité domestique dominante et selon une norme quasi autarcique. Alliances et reconfigurations n'étaient, en général, que les résultantes de velléités d'expansions territoriales, de combats ou de résistances à mener. Avant la conquête russe, les peuples du Nord-Caucase, ont maintenu des structures sociales qui se distinguaient même d'une tribu à l'autre¹⁰¹.

Cet isolement ne doit, cependant, pas être lu à l'unique lumière d'une volonté supposée de ces peuples à conserver des entre-sois jalousement défendus. Il n'a rien de surprenant au regard de la configuration géographique même de la région. Parfois trop rapidement considéré comme lieu de démarcation entre l'Asie et l'Europe, on divise traditionnellement le Caucase (au sens *Grand Caucase*) en deux zones, le Caucase du Sud (Transcaucasie)¹⁰² et le Caucase du Nord (Ciscaucasie ou Caucase septentrional)¹⁰³. On peut, tout autant, établir d'autres critères de distinction et ainsi répartir le Caucase en trois sections. Le Caucase Occidental qui s'étend de la mer Noire

ou encore Ossète et Iron.

⁹⁹ Michel Kazanski et Anna Mastykova, 2003: 9.

¹⁰⁰ Chantal Lemercier-Quelquejay, *op.cit.*, p.143.

¹⁰¹ Ibrahim M. Köremezli, 2004: 7.

¹⁰² Qui regroupe les actuelles Arménie, Azerbaïdjan et Géorgie ainsi que la région de Kars (Turquie orientale et auparavant Arménie occidentale).

¹⁰³ Composé des Républiques Karatchaëvo-Tcherkesse, Kabardino-Balkare, Ossète du Nord, de l'Ingouchie, de la Tchétchénie et du Daghestan. La Ciscaucasie inclut aussi, administrativement, la République Adyguée, les Kraï de Stavropol et de Krasnodar.

jusqu'aux sources du Kouban et majoritairement formé de plaines et de basses et moyennes montagnes, le Caucase Central composé de trois rangées parallèles de chaînes et marqués par des défilés transversaux profonds, et enfin le Caucase Oriental qui se développe en deux rameaux jusqu'à la mer Caspienne, avec des sommets très élevés dans un premier temps (Addala-Sughel à 4151 mètres et Harami à 2177 mètres) qui s'abaissent ensuite progressivement jusqu'à 200 mètres d'altitude. Les plus hauts sommets se trouvent en partie centrale (Elbrouz à 5642 mètres et Kazbek à 5033 mètres), la chaîne est creusée de nombreuses vallées transversales desquelles coulent des fleuves qui se jettent dans la Ciscaucasie. Formé d'un plateau, le Nord-Caucase est encadré par deux fleuves (le Kouban qui se jette dans la mer Noire et le Terek qui rejoint la mer Caspienne). Composée d'une myriade de vallées inaccessibles qui ne communiquent, pour ainsi dire, pas entre elles, la zone s'est historiquement constituée comme refuge pour une centaine de peuples ayant fuit Cimmériens, Scythes, Sarmates, Huns, Avars, Khazars, Mongols, Tatars ou encore Kalmouks¹⁰⁴. Il en résulte que le Caucase est considéré comme une des régions ethniquement les plus composites du monde et il est probable que la diversité extrême de ses populations, répondant à des organisations tribales difficiles à fédérer, puisse s'avérer une grille de lecture utile à l'approche des politiques impérialistes et aux reconfigurations géopolitiques de la région.

Dès le 16^e siècle, la position stratégique du Nord-Caucase fit de la région un enjeu de luttes et de rivalités entre grandes puissances qui cherchèrent à y asseoir leur domination pour le contrôler : l'Empire Ottoman, le Khanat de Crimée (soutenu par l'Empire Chaybanide¹⁰⁵) et la Moscovie¹⁰⁶ (alliée à la Transcaucasie, la Géorgie et l'Empire Safavide¹⁰⁷).

D'abord, au 9^{ème} siècle, sous domination Seldjoukide, puis terrain des invasions Mongoles au 13^{ème} siècle, le Caucase passe sous domination ottomane au XVI^e siècle, entamée par la conquête de Constantinople. Ainsi, après les conquêtes de Süleyman I^{er}

¹⁰⁴ Roger Caratini, 1992, p. 55.

¹⁰⁵ Pour une bonne introduction, on pourra se reporter au numéro *Études Karakhanides* coordonné par Vincent Fourniau pour les *Cahiers d'Asie Centrale* (vol.9, 2001).

¹⁰⁶ Parmi l'immense bibliographie consacrée à l'histoire de la Russie, on pourra se référer à Laran M. Saussay, *La Russie ancienne, recueil de textes (IXe-XVIIe)*, Paris, Masson, 1975; Nicholas V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie: Des origines à 1996*, Paris, Laffont, 1999; Michel Heller, *Histoire de la Russie et son Empire*, Paris, Plon, 1999 et Marie-Hélène Mandrillon et Marc Ferro (dir.), *Russie, peuples et civilisations*, Paris, La Découverte, 2005.

¹⁰⁷ Pour une description de l'Empire Safavide, on peut lire l'entrée que lui consacre Roger M. Savory dans *l'Encyclopédie de l'Islam* (édition augmentée de 2005) ainsi que Clifford Edmund Bosworth, *Les dynasties musulmanes*, Paris, Acte Sud, 1996.

(*Kanûnî Sultan Süleyman* dit Soliman le Magnifique), celles de sont fils Selim II¹⁰⁸ et petit fils Murad III, les frontières de la Sublime Porte s'étendent de l'Autriche au golfe persique et de la mer Noire à la lisière marocaine. Elles englobent notamment l'Anatolie, la Transcaucasie, le Kouban, la Crimée, l'Ukraine méridionale mais également le Nord-Caucase, pour ne citer que les territoires de la région. Leurs populations aux parcours migratoires, histoires, langues, cultures, pratiques mais aussi religions différentes, deviennent donc les sujets d'un même Empire au territoire démesuré¹⁰⁹.

Frontiérisation et ethnicisation: diviser pour mieux régner

Aujourd'hui, et après encore d'autres reconfigurations territoriales, accords entre puissances et de nouvelles dominations, sur lesquelles nous allons revenir plus en détail en évoquant les guerres russo-caucasiennes, ce qu'il reste de la Circassie peut être parfaitement localisé. Dans le Caucase contemporain, le territoire qu'occupaient les Tcherkesses est divisé en différentes entités au statut administratif différent et qui répondent à des cohabitations de populations savamment construites et orchestrées d'abord par la Russie tsariste puis poursuivies par le système soviétique¹¹⁰. Il fut alors décider d'associer sur un même territoire différentes ethnies qui avaient, au cours de l'histoire, parfois même pu s'opposer. La Fédération de Russie est divisée en vingt et une républiques, quarante-six *oblasts* (régions), neuf *kraïs* (territoires), deux villes d'importances fédérales (Moscou et Saint-Pétersbourg) et depuis le 13 mai 2010 en sept Districts Fédéraux (*Federalniï Okrug*)¹¹¹ auquel a été ajouté un huitième district le 19

¹⁰⁸ Plus enclin à profiter de la vie de palais, les affaires de l'État sont confiées au Grand Vizir Sokollou Mehmed Pacha. Sur la généalogie des sultans, on peut se référer à A.D Alderson, *The structure of the Ottoman dynasty*, Oxford, Clarendon, 1956.

¹⁰⁹ Pour une histoire de l'Empire ottoman et de ses reconfigurations, que je ne fais que mentionner ici, on pourra notamment lire Robert Mantran (1989), Halil Inlacik et Donald Quataert (1994), Dimitri Kitsikis (1994) et Daniel Goffman (2002).

¹¹⁰ Pour approfondir l'épineuse question de la gestion des nationalités en Russie, on peut se reporter aux travaux de Jean Radvanyi (2002), Alexandra Goujon (2006) et concernant la politique russe face aux aspirations autonomistes à Vladimir Kolossov (2007).

¹¹¹ Le district fédéral central (*Tsientralniï federalniï okrug*) qui englobe la ville de Moscou, les oblasts de Belgorod, Briansk, Vladimir, Voronej, Ivanovo, Kaluga, Kostroma, Kursk, Lipetsk, Moscou (oblast et ville), Orel, Riazan, Smolensk, Tambov, Tver, Tula et Iaroslav. Le district fédéral du Nord-Ouest (*Cieviero-Zapadniï federalniï okrug*) : oblasts d'Arkhangelsk, Vologda, Kaliningrad, Léninegrad, Moumrmansk, Novgorod et Pskov ; la République de Carélie et celle des Komis ; le district autonome de Nenetsie et la ville de Saint-Pétersbourg. Le district fédéral extrême-oriental (*Dalnievostotchniï federalniï okrug*) : oblasts d'Amour, Magadan, Sakhaline ; l'oblast autonome juif (Birobidjan) ; les kraïs du

janvier 2010, le District Fédéral du Nord-Caucase (*Cieviero-Kavkazsskii Okrug*)¹¹² qui correspond à la Ciscaucasie historique.

Lors du gigantesque recensement débuté en octobre 2002 (*Vcierossiïsskaïa pereliss naciiediela 2002 goda*)¹¹³, les 901 494 habitants de Kabardino-Balkarie se répartissaient en 55,32% de Kabardes (Tcherkesses), 25,14% de Russes, 11,64% de Balkars¹¹⁴. On note, dans les résultats de ce recensement, une distinction entre *Adygejs*, *Cerkes* et *Chapsoughs* que la production statistique russe a établi comme catégories différenciées. Il faut donc souligner le caractère relatif des catégorisations ethniques qui demeurent avant tout des enjeux politiques. On peut alors, et même si les proportions sont minimes et n'engagent pas de reconfiguration notable des résultats, ajouter aux 55,32% de Kabardes, 0,06% d'Adygejs (584 personnes), 0,8% de Cerkes (725 personnes) et 0,0001% de Chapsoughs (une seule personne).

Sur une population totale de 439 470 habitants, la Karatchaëvo-Tcherkessie comptait 38,50% de Karatchaïs, 33,65% de Russes et 11,35% de Tcherkesses (sous-divisés en 49 591 Cerkes soit 11,28%, 309 Adygejs soit 0,07% et aucun Chapsough).

Enfin, pour une population globale de 447 109 habitants, la République Adyguée comptait 64,47% de Russes et 24,33% de Tcherkesses (en ajoutant 24,19% d'Adygejs, 0,14% de Cerkes et 0,002% de Chapsoughs), les 11,20% restant se répartissant, entre autres, en 3,41% d'Arméniens et 2,03% d'Ukrainiens). Cette production statistique indique 96 zones géographiques couvertes (comprenant des unités d'échelle aussi diverses que des républiques, villes, districts et kraïs) et 182 nationalités distinctes dont on a vu que certaines pouvaient être soumises à critique.

Kamtchatka, Primorie, Khabarovsk ; le district autonome de Tchoukotka et la République de Sakha (Iakoutie). Le district fédéral sibérien (*Cibirskii federalnii okrug*) : oblasts d'Irkoutsk, Kemerovo, Omsk, Tomsk ; les Républiques de l'Altaï, de Bouriatie, de Touva et de Khakassie ; les kraïs de Transbaïkalie, Krasnoïarsk et de l'Altaï. Le district fédéral de l'Oural (*Ouralsskii federalnii okrug*) : oblasts de Kourgan, Sverdlosk, Tioumen, Tcheliabinsk et les districts autonomes de Iamalo-Nenestie et des Khantys-Mansis. Le district fédéral du sud (*Iujnii federalnii okrug*) : oblasts d'Astrakhan, Volgograd, Rostov ; kraï de Krasnodar ; Républiques d'Adyghée et Kalmoukie. Le district fédéral de la Volga ou district fédéral de Privoljjié (*Privoljskii federalnii okrug*) : oblasts de Kirov, Nijni Novgorod, Orenbourg, Penza, Samara, Saratov, Oulianovsk ; les Républiques de Bachkirie, des Maris, de Mordovie, Tatarstan, Oudmourtie et Tchouvachie ; et le kraï de Perm.

¹¹² Son centre administratif est la ville de Piatigorsk (kraï de Stavropol), ce district comprend six Républiques (Daghestan, Ingouchie, Kabardino-Balkarie, Karatchaëvo-Tcherkessie, Ossétie du Nord, Tchétchénie) et un kraï (Stavropol).

¹¹³ Bureau Central des Statistiques, Moscou. Les questionnaires utilisés et les données statistiques sont consultables à l'adresse: <http://perepis2002.ru/>. Les chiffres répertoriés ici sont issus de la table 4.2 (« Composition des nationalités des régions de la Fédération de Russie »).

¹¹⁴ Ce chiffre bas, au regard de la composition initiale du pays, s'explique principalement par la déportation, ordonnée par Staline à partir de 1943, de la population balkare accusée de collaboration avec les Allemands et les Turcs.

Sur une population totale estimée à 145 166 731 habitants, on comptait 128 528 *Adygejs*, 519 958 *Kabardes*, 60 517 *Cerkes* et 3231 *Chaspsoughs*, soit un total de 712 234 personnes revendiquant une origine Adygo-Tcherkesse. Sur ces chiffres, l'écrasante majorité d'entre eux réside dans les quatre zones correspondant au territoire d'origine, la Circassie.

	République Adyguée	République Kabardino-Balkare	République Karatchaëvo-Tcherkesse	Kraï de Krasnodar
Adyghéens Total: 128 528	108 115 (84,12%)	584 (0,45%)	309 (0,24%)	15 821 (12,31%)
Kabardes Total: 519 958	309 (0,06%)	498 702 (95,91%)	915 (0,18%)	727 (0,14%)
Tcherkesses Total: 60 617	642 (1,06%)	725 (1,20%)	49 591 (81,81%)	4 446 (7,33%)
Chaspsoughs Total: 3231	08 (0,25%)	01 (0,03%)	- -	3213 (99,44%)

1.1.2 — Les ethnonymes « tcherkesses » et « adyguéens »

Que désigne réellement la catégorie « tcherkesse » ?

Les documents mais aussi les productions tant statistiques que scientifiques emploient souvent sans distinction les termes « tcherkesses » et « adyguéens » pour désigner une même population, et si cet usage peut parfois relever de tactiques politiques de classification, de distinction et de hiérarchisation, il est en général simplement révélateur de la méconnaissance de ce groupe. J'ai moi-même longtemps utilisé le terme *tcherkesse* sans véritablement me poser la question de ce que cette appellation recouvrait, tout simplement parce que c'était celui qu'on m'avait appris et qu'on utilisait, aussi loin que je m'en souviens, dans les conversations, le terme *adiga* ne m'était alors uniquement familier que lorsqu'il était complété par un autre mot et pour nommer le code moral censé réguler la conduite de tout-e Tcherkesse: l'*adiga'xhabza*. C'est donc uniquement lorsque j'ai pris cette communauté pour objet d'étude en maîtrise¹¹⁵ que j'ai été confronté au terme « Adyguéen » (sous ses différentes formes, *adig*, *adiga*, *adigha*, *adyg*, *adyga*, *adyge* *adygha*, *adyghe*, *adiye* etc.). J'avais, dans un premier temps, épluché les rares productions en français¹¹⁶, les quelques articles qui faisaient alors référence¹¹⁷ et les travaux de la seule anthropologue spécialiste de la question¹¹⁸. Dans tous ces travaux, le terme « tcherkesse » prédominait. Les documents turcs que je me suis, ensuite, efforcée de déchiffrer utilisaient celui de *Çerkes*¹¹⁹ et les auteurs arabophones *Sharkas*¹²⁰. C'est en étudiant la production russophone, qui demeure la plus prolifique, que j'ai lu différentes acceptations, sans encore en mesurer les enjeux. Si la production russophone produite en Russie reprenait principalement le

¹¹⁵ *Matériaux pour une étude anthropologique du peuple Tcherkesse* (soutenu en 2003, Université Paris VIII), suivi d'un mémoire de DEA intitulé *Construire son identité en diaspora: le cas des Tcherkesses de France* l'année suivante.

¹¹⁶ Frédéric Dubois de Montpéroux (1838), Joseph Castagne (1929), Alexandre Popovic (1980), Alexandre Toumarkine (1996a) et Alexandre Grigorianz (1998 ; 2002).

¹¹⁷ John Colarusso (1991), Paul B. Henze (1996), Stephen D. Shenfield (1999) et Antero Leitzinger (2000).

¹¹⁸ Seteney Shami, *Ethnicity and leadership: the Circassians in Jordan* (1982) ; « Disjuncture in ethnicity: negotiating Circassian identity in Jordan, Turkey and the Caucasus » (1995) ; « Circassian Encounters: The Self as Other and the production of the homeland in North Caucasus » (1998) ; « Prehistories of globalization: Circassian Identity in Motion » (2000).

¹¹⁹ On peut, à titre d'exemple, citer Özbek Batiray *Çerkes thiri kronolojisi* (1991), B. Ö Yediç. Berzeg et Sefer E, *Türkiye kurtulu, s Sava, si'nda çerkes göçmenleri* (1990), *Kafkasya ce çerkesler bibliyografyasi* (1996).

¹²⁰ C'est notamment le cas de la majorité des productions jordaniennes et syriennes, comme Mahmouf Kuchuk Haghandoqa, *Al-Sharkass: asluhum tarikhuhum, 'adatuhum, taqaliduhum, hijratuhum ilá al-Urdun* (1982).

terme *Tcherkesskii*¹²¹, les documents écrits dans cette même langue mais en provenance du Caucase, et en particulier de Naltchik et de Maïkop, utilisaient de multiples appellations. Si certains auteurs continuaient à utiliser le mot tcherkesse¹²² et que d'autres juxtaposaient les termes, sans véritablement les justifier ou proposer d'explication sémantique¹²³, la très grande majorité de la production caucasienne semblaient leur préférer celui d'adyge dès la fin des années soixante, qu'elle soit d'ailleurs écrite en russe¹²⁴ ou en tcherkesse¹²⁵. La confusion des termes pour nommer une même population, m'est surtout apparue lorsque je cherchais à localiser l'ancienne Circassie et que je regardais, à travers le prisme des découpages territoriaux modernes, le nom des Républiques qui avaient remplacé le territoire disparu des cartes contemporaines: Républiques Adyghée, Karatchaëvo-Tcherkesse et Kabardino-Balkare. Un questionnaire qui avait circulé sur un des premiers forum tcherkesse, posait aux diasporants, la question d'une réunion annuelle des communautés dispersées. À la question « *Où pensez-vous que cette réunion devrait se dérouler* », les propositions de lieux indiquaient déjà, non seulement l'impossibilité de penser un retour collectif et la reconnaissance à court terme d'un État tcherkesse, mais également que l'état de dispersion avait parfaitement rempli son rôle. Les Tcherkesses de diaspora, s'ils avaient pour la plupart écarté la solution nationale en ne choisissant pas leurs pays d'accueil comme lieux potentiels de la dite réunion (les trois principaux pôles diasporiques - Turquie, Syrie et Jordanie - comptaient parmi les propositions), eurent bien des difficultés à choisir une des trois Républiques au profit des deux autres. Les Tcherkesses qui répondirent aux questionnaires, et qui peinaient parfois à connaître le nom du village d'où leurs ancêtres avaient été expulsé, répartirent leurs voix entre les trois Républiques. Ceux, bien moins nombreux qui pouvaient localiser, plus en détail, leur histoire familiale, choisirent logiquement la République correspondante. Mais, parallèlement, on pouvait noter que les auteurs du questionnaire, en proposant les trois Républiques, refusaient d'amputer le territoire d'origine. La question suivante, qui

¹²¹ Cf. Constantin Pobedonostsev, 1940.

¹²² Kushkhabiev (Qwschhebiy), *Cherkesskaya diaspora v arabskikh stranakh, XIX-XX vv.* (1997)

¹²³ Par exemple, Akritas, Shikova, Dadov, Shortanov, *Narodnoe tvorchestvo adigo-kabardino-cherkesov* (1957)

¹²⁴ C'est le cas de E.L. Qojeschav, « *Ob obichayakh : traditiyakh adigeiskovo Naroda* » (1968), de S. Chirzin, « *K voprosi ob etikete adigov v semeinom i obshchestvennom bitu* » (1974), de Barasbi Bghezchnoqwe, *Adigski etiket* (1978), de Ruslan Beitrozch, *Proiskhozhdenie i ètnokulturnie svyazi adigov* (1991) et *Ètnicheskaya istoriya adigov* (1996), ou d'Aitech Bizh, *Adigi Severo-Zapadnogo Kavkaza i krizis Vostochnogo voprosa v kontse 20-kh nachale 30-kh g.g. XIX veka* (1994).

¹²⁵ Parmi tant d'autres, Sarabi Khazhmastafovich Maf'edz, *Adige Xabze* (1994) ou A. Sherjes et M. Heqwn, *Adigexemre Axem ya Kabzemre* (2000).

portait sur la langue à utiliser lors cette réunion, traduisait également les effets de la dispersion, les Tcherkesses du Caucase, de Russie et certaines élites intellectuelles de Syrie et de Jordanie qui avaient réussi à apprendre la langue, votèrent majoritairement pour l'utilisation du tcherkesse unifié. Les nombreux Tcherkesses de Turquie optèrent naturellement pour le turc, tandis que les Tcherkesses du Proche-Orient se prononcèrent pour l'arabe. Quand j'interrogeais des membres de la communauté en France, l'un d'eux résuma parfaitement la situation:

Nous ne sommes pas une diaspora organisée. Bien sûr, nous sommes tous les héritiers d'une histoire commune et les souvenirs de l'exode que nous avons subi sont, sans cesse, présents dans nos esprits. Nous n'oublions pas d'où nous venons, notre terre d'origine reste notre repère (...) Dans la tête de chaque Tcherkesse, il y a le Caucase, nous avons été élevé avec cette idée de retour. Même si nos parents ou grands-parents étaient illettrés, on nous a toujours appris à rester fier d'être Tcherkesse, en toute circonstance. Chaque Tcherkesse a pour devoir de transmettre l'histoire, les coutumes et, quand il le peut, la langue à ses enfants (...) à ne jamais oublier à quel peuple il appartient et d'où il vient. Les efforts des pays hôtes pour nous assimiler a probablement provoqué notre refus silencieux de vouloir oublier nos origines. Mais nous avons objectivement un problème de communication. La langue s'est perdue avec les années et quand on n'est pas né de deux parents tcherkesses et qu'on ne vit pas entouré de Tcherkesses, c'est une langue très difficile à apprendre (...) Je pense que le plus grand problème de notre communauté est notre difficulté à communiquer en tcherkesse et donc l'impossibilité d'établir de vrais débats de fond entre nous. Avant, dans les années quatre-vingt, nous étions cinq Tcherkesses en France, c'était facile (...) moi je parle l'abzakh, le chapsough et le kabarde, alors les autres pouvaient répondre dans leur dialecte, nous nous comprenions, nous avions des débats, nous pouvions parler politique. Maintenant, c'est beaucoup plus compliqué, surtout avec les Tcherkesses qui arrivent de Turquie et qui parlent surtout le turc. Donc pour discuter de choses importantes, nous sommes obligés de passer par l'arabe, le turc, le français, parfois même par le russe, et ça c'est vraiment le comble.¹²⁶

¹²⁶ Entretien G.N, Tcherkesse originaire de Syrie vivant à Paris, le 18 décembre 2002.

Quand je demandais à une autre Tcherkesse de m'expliquer les noms des trois Républiques, et qu'elle était la différence entre *adygué* et *tcherkesse*, elle m'expliqua :

Adiga, Tcherkesse, c'est la même chose, nous sommes un seul peuple. Ce sont les Russes qui ont inventé ces termes pour nous diviser. En tcherkesse, le mot « tcherkesse » se dit *adygh*, c'est comme cela que nous nous définissions à l'origine mais en diaspora nous utilisons souvent *tcherkesse* parce que le terme est plus connu. Ils ont donné un bout de pays aux Kabardes, qui sont aussi des Tcherkesses mais ils n'ont pas autorisé d'autres Tcherkesses à y vivre (...) alors la minorité qui restait dans le Caucase, ils l'ont divisée et ils ont mis des Tcherkesses ici et là, dans des endroits différents. Ensuite, sous Staline, ils ont construit des frontières entre ces territoires. Les Russes ne voulaient pas d'un État tcherkesse, ils en avaient assez vu avec nous pendant la guerre.¹²⁷

C'est effectivement le Congrès des soviets, dans la lignée de la proclamation de la République Socialiste Fédérative de Russie¹²⁸ (23 janvier 1918) qui divisa les Tcherkesses en quatre peuples distincts, qualifiés d'ethnies : Adyguéens, Kabardes, Tcherkesses et Chapsoughs. Ce sont encore les autorités soviétiques qui accorderont ensuite des territoires distincts à ces différents groupes. Pierre Camena d'Almeida, dans sa description de la *nouvelle carte politique de la Russie d'Europe*¹²⁹ publiée par le Conseil des Soviets, y lit une répartition ethnique des divisions territoriales, une politique assimilatrice des populations allogènes et l'avènement de petits États aux statuts multiples.

Et ces États vont, à leur tour, être soumis à divers réaménagements politiques. Ainsi l'oblast autonome Kabarde créé en septembre 1921, sera fusionné l'année suivante avec le district Balkar pour devenir l'oblast autonome Kabardino-Balkare qui sera élevé au rang de République socialiste soviétique autonome en décembre 1936. La région nationale Chapsough établie en 1924 sera abolie en 1941 pour être rattaché au district de Tuapse et à celui de Lazarevskiï de la ville de Sotchi. L'Oblast autonome tcherkesse sera créé en 1922 sur les territoires de celui du Kouban et la mer Noire (*Kubano-*

¹²⁷ Entretien E.C, Paris, le 06 avril 2003.

¹²⁸ *Rossiïskaïa Sovietskaïa Federativnaïa Sotsialistitcheskaïa Respublika* (RSFSR).

¹²⁹ Pierre Camena d'Almeida (1923), « Une nouvelle carte politique de la Russie d'Europe », *Annales de Géographie*, tome 32, n°175, pp.75-79.

Tchernomorsskaïa oblast)¹³⁰, transféré au kraï (administration) du Nord-Caucase (*Ceviero-Kavkazskii kraï*) lorsque ce dernier sera créé en octobre 1924. Il sera renommé oblast autonome Adyguéen (*Adigeïsskaïa avtonomnaïa oblast*) en juillet 1928. Après avoir été rattaché au kraï des mers Azov-Noire (*Azovsko-chernomorsky kraï*) en janvier 1934 puis à celui de Krasnodar en septembre 1937, l'oblast deviendra une République rattachée à la Fédération de Russie en juillet 1991. Enfin, l'oblast Karatchaëvo-Tcherkesse (*Karatchaëvo-Tcherkesskaïa avtonomnaïa oblast*) créée en janvier 1922 sera divisé en un oblast autonome Karatchaï et un district national Tcherkesse en avril 1926. Après la déportation des Karatchaïs, en 1943, vers le Kazakhstan et l'Ouzbékistan, leur territoire sera partagé entre le kraï de Stavropol et la Géorgie. Le district tcherkesse ne quittera sa forme juridique qu'en janvier 1957, après la réhabilitation des Karatchaïs, pour retrouver la dénomination initiale d'oblast autonome Karatchaëvo-Tcherkesse qui deviendra, lui aussi, une République en juillet 1991.

Les catégories de classification établies par les pouvoirs russes, et leurs transformations, s'apparentent donc plutôt à de savants calculs géopolitiques qu'à de réels signifiants. Et force est de constater que le résultat sera probant puisque, comme le souligne Viatcheslav Avioutskii, ce n'est réellement qu'avec la pérestroïka que les quatre groupes – qu'il nomme *adyguéio-tcherkesses* – encouragés par l'idéologie panadyguéenne de l'Association Tcherkesse Mondiale, prendront conscience qu'ils partagent une même origine et une langue commune¹³¹. L'Union Soviétique distinguait la citoyenneté (selon le droit du sol) de la nationalité (selon le droit du sang) au sens de groupe ethnique (*natsiïa*) et si, théoriquement, tous les habitants d'Union Soviétique étaient catégorisés comme soviétiques, les populations étaient réparties selon des appartenances ethniques, parfois fictives, mentionnées sur les cartes d'identité.

Mais les catégorisations juridiques et le recensement des populations selon des critères ethniques ou nationaux ne sont pas l'unique apanage du pouvoir russe qui s'est inspiré du système fédéraliste américain, en créant un système alambiqué d'entités territoriales qui n'avaient d'autonomes que la dénomination, et qui bénéficiaient de catégorisations juridiques différenciées. Des pratiques analogues ont été développées par divers

¹³⁰ L'oblast du Kuban et de la mer Noire de la République Socialiste Fédérative de Russie n'existera que de 1920 à 1924.

¹³¹ Viatcheslav Avioutskii, 2003, p.69.

Empires coloniaux puis, plus tard, dans le cadre de la formation d'États-Nation. La qualification de ces catégories citoyennes selon des clivages ethniques renvoie d'ailleurs à l'utilisation problématique du concept même d'ethnie, dépourvu de signifiant, et dont les critères sont nécessairement subjectifs et flottants. À la suite du tournant critique de ce concept, et plus généralement de l'anthropologie fonctionnaliste, impulsé par Fredrik Barth, l'anthropologie a développé une approche dynamiste et interactionnelle, en opposition à la vision substantiviste de cette catégorie d'attribution. Dans *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo relèvent, par ailleurs, qu'on ne peut faire l'économie de l'importance du fait colonial pour comprendre l'usage de cette terminologie. L'ethnie a posé les jalons de classifications déniaient à des sociétés, à part entière, la possibilité d'une cohésion nationale. Outre le fait que l'ethnie peut être considérée comme une construction politique, ou intellectuelle, et non comme un fait social, son utilisation pose surtout une définition fermée du groupe alors appréhendé comme isolat. Un système clos qui ne serait pas traversé par les modulations et sur lequel les interactions n'auraient pas prise. En utilisant cette grille de lecture politique, et en créant des critères arbitraires de classification, l'ethnologie soviétique avait pour objectif de rassembler artificiellement des groupes dont on voulait remodeler l'identité, ou d'en diviser d'autres dont la puissance numérique pouvait être perçue comme problématique. Et c'est en ce sens qu'on peut, par exemple, lire la distinction entre *adyghéen* et *tcherkesse*.

Au-delà d'éventuelles manipulations catégorielles à usage politique, les sources qu'elles soient officielles ou non, mais également la presse, peinent également à distinguer les termes. Ainsi, le *Dictionnaire des nationalités et des minorités de l'ex-URSS*¹³² définit le peuple Adyghéo-Tcherkesse, non pas sous son appellation indigène mais dans son acception plus large. S'il y a bien une entrée « Adyghéens ou Adyguéens » (p.21), décrite comme « nom indigène des Tcherkesses », c'est bien à cette dernière catégorie qu'elle renvoie pour proposer une définition (pp.183-184) :

Tcherkesse – (nom indigène: aydguée ou adyghé ; nom russe : čerkes; nom turc: čerkas).
En français : *Circassien*.
Peuple ibéro-caucasien du Nord-Ouest du Caucase, proche, géographiquement, de celui des Abkhazes.

¹³² Roger Caratini, 1992.

Territoire – Les Tcherkesses se sont dispersés dans l'Europe ottomane à partir de 1864-1865 ; il en résulte l'existence actuelle, en URSS, de trois groupes de peuples tcherkesses. Les Tcherkesses proprement dits vivent dans la Région autonome des Kartachais-Tcherkesses (...). Les Tcherkesses orientaux sont les *Kabardes*; les Tcherkesses occidentaux vivent dans la Région autonome des Adyguéens (...).

Le *Dictionnaire des Peuples*¹³³ n'indique qu'une seule entrée (« Tcherkesse(s) ») et définit :

Tcherkesses(s). Peuple du nord du Caucase dont le territoire s'étendait des bords de la mer Noire jusqu'à l'Ossétie, mais n'habitait de nos jours que la république de Kabardino-Balkarie, celle des Karatchaï-Tcherkesses et celle des Adyguéens (...). Alors qu'on divise traditionnellement les Tcherkesses en Tcherkesses orientaux et Tcherkesses occidentaux, le pouvoir soviétique a jugé opportun de les scinder en trois peuples prétendument distincts logés dans trois unités administratives différentes : les Tcherkesses orientaux ont été divisés en Kabardiens ou Kabardes (partageant la Kabardino-Balkarie avec les Balkars) et Tcherkesses (partageant avec les Karatchaïs la république des Karatchaï-Tcherkesses) ; et les Tcherkesses occidentaux ont été, par reprise de l'autonyme – Adygué – de l'ensemble des Tcherkesses, appelés Adyguéens.

Seule une astérisque, à la toute fin de l'article, stipule :

* Dénom. [syn.] Circassiens ; en Turquie *çerkez* est souvent utilisé pour désigner tous les descendants de Caucasiens du Nord, y compris les Abkhazes. [autod.] Adygué.

Cette mention résume parfaitement le glissement sémantique autour du mot « tcherkesse ». Et il est, effectivement, parfois ardu de savoir ce que ce terme regroupe véritablement et les sources ottomanes en sont une illustration claire. Alexandre Toumarkine rappelle que le terme « tcherkesse » était utilisé, dans les sources diplomatiques au moment de ce qu'il qualifie de « grandes émigrations », pour décrire

¹³³ Jean-Christophe Tamiésier (dir.), 1998, pp.307-308.

indistinctement les Adyghéens et les groupes proches comme les Oubykhs et les Abaza-Abkhazes. À certaines occasions, le terme était même étendu à l'ensemble des groupes nord-caucasiens¹³⁴. Il note que c'était également le cas avant 1864 où le terme *çerkes* englobait une définition large analogue. La Sublime Porte, pour décrire l'ensemble des migrants musulmans de Crimée¹³⁵, des Balkans et du Caucase, utilisa d'abord le terme religieux *muhacir* (émigrant religieux), mettant sous une même catégories les migrants expulsés de leur terre d'origine et ceux qui en avaient fait le choix de cette migration. Ce terme fut rapidement utilisé pour définir les seuls migrants des Balkans, les nord-Caucasiens étant perçus comme des brigands et « mauvais » musulmans¹³⁶. Ce flou autour des catégories est également repris dans la production scientifique, dans le glossaire des peuples du dossier « Caucase » proposé par la revue *Regard sur l'Est*, propose une distinction entre Adyghéens, Kabardes et Tcherkesses. Si les Kabardes et les Tcherkesses sont effectivement décrits comme des peuples adyghéens, les trois dénominations sont présentées séparément, ce qui peut laisser croire au lecteur qu'il est en présence de trois populations distinctes qui, avec les Ossètes, représenteraient les quatre groupes du Caucase occidental¹³⁷.

¹³⁴ Alexandre Toumarkine, 1996, p.158; Catherine Paris, 1974, p.14.

¹³⁵ Sur la migration des Tatars de Crimée dans l'Empire ottoman, considéré comme centre du sunnisme et de l'*Umma*, et l'utilisation du terme *muhacir*, on pourra se référer à Brian G. William (2002). Pour une histoire plus générale des migrations religieuses dans l'Empire ottoman, on peut lire François Georgeon, *Histoire de l'Empire ottoman*, et en particulier le chapitre XIII : "Le dernier sursaut (1878-1908)", 1989, pp. 544-546. Concernant, les migrations caucasiennes, Alan Fisher (1987), « Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years of the Crimean War », *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas* 35, pp. 336-371 ; James H. Meyer (2007), « Immigration, Return, and the Politics of Citizenship : Russian Muslims in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies* 39 (1), pp.15-32.

¹³⁶ Alexandre Toumarkine, *loc.cit.*

¹³⁷ Aurore Chaigneau, «Glossaire des peuples du Caucase », dossier spécial Caucase (2000). Consultable en ligne: http://www.regard-est.com/home/breve_contenu.php?id=106

Dans l'introduction de l'ouvrage qu'il dirige, *Ethnic Groups and Boundaries*, Frederik Barth, qui interroge les frontières de la continuité du groupe, souligne que l'identité ethnique procède, avant tout, d'une attribution des acteurs eux-mêmes¹³⁸. Dans ce travail, je m'efforcerai donc le choix reprendre les terminologies utilisées par les acteurs. J'utiliserai donc indistinctement *adyghéen* lorsque je retranscris les paroles de mes interlocuteurs, lorsque ces derniers l'utilisent, et *tcherkesse* – au sens générique et non restrictif tel qu'il a pu être développé auparavant – lorsque je manipule la catégorie juridique employée par l'État et, souvent reprise par les villageois, dans la rhétorique qu'ils utilisent lorsqu'ils présentent la communauté à l'extérieur du groupe. De façon générale, au cours de des terrains que j'ai effectué mais également dans d'autres diasporas que j'ai pu observer, mes interlocuteurs utilisent les deux mots : *adyghéen* dans un cadre intra-communautaire et *tcherkesse* à la fois au sein de la communauté mais aussi en dehors de cette dernière, essentiellement par commodité car *tcherkesse* est le mot le plus usité et qu'il recouvre une réalité plus connue. Lorsque j'entrepris mes recherches sur la communauté en Israël, je découvrais d'ailleurs que les documents en hébreu – dont la plupart avaient été produits par des membres de la communauté – reprenaient tous, en tout cas dans leurs titres, l'appellation officielle *Cherkessim*¹³⁹. Et c'est bien la nationalité (*leom*) « Cherkessit » qui est reconnue en Israël, c'est donc essentiellement à travers l'utilisation de ce vocable que passe la communication de la communauté dans le pays. Les recherches menées en Israël sur la communauté, qu'elles soient destinées à un public israélien ou soumis à publication internationale, reprennent, elles aussi, le terme *tcherkesse*¹⁴⁰. Les chercheurs israéliens, mais aussi les journalistes et divers acteurs de projets pour la sauvegarde du patrimoine¹⁴¹, avec lesquels j'ai pu m'entretenir n'utilisent, à une exception près pas le

¹³⁸ Frederik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, 1969, p.10.

¹³⁹ Par exemple, Ryad Gush et Regeb Hatukay, *Alpha Bet: Sepher Lelimud Hasafa HaCherkessit* (1982) ; Shomaff Atchmoz et Regeb Hatukay, *HaCherkessim* (1991) ; Adnan Gerkhad, *HaCherkessim-Bney Hadega* (1993).

¹⁴⁰ Parmi les productions anglophones: Eleanor Avinor, Marsha Bensoussan, Chen Bram et Isabelle Kreindler, « Circassian Israelis : Multilingualism as a way of life » (1995) ; Chen Bram, « Circassian re-immigration to the Caucasus » (1999) ou Yafa Haron, Rivka Eisikoviitz et Shai Linn, « Traditionnal Beliefs Concerning Health and Illness Among Members of the Circassian Community in Israel » (2004).

¹⁴¹ Je pense notamment à l'architecte Orit Schwartz qui a eu la gentillesse de me fournir le document de travail non publié qu'elle a rédigé: « Restoration and Reconstruction of the Circassian Village Kfar Kama » (2009).

terme *adyghéen*¹⁴². La population israélienne connaît mal – quand elle la connaît – la minuscule communauté tcherkesse du pays et, force est de constater, que quel que soit le terme utilisé, il fait peu résonance.

Il convient, toutefois, de noter que l’ethnonyme « tcherkesse » était, dans le Caucase et jusqu’à l’exode, inconnu des groupes qu’il prétendait désigner. Tous parlaient, sous diverses formes dialectales, la langue adyghée et se définissaient par cette dénomination générique. Cela est d’ailleurs relevé par différents récits, y compris dans les récits des voyageurs du 19^e siècle. L’orientaliste allemand Julius Klaproth écrivait « *Les Tcherkesses, que les Russes nomment « Tcherkesski » et les Européens, mais à tort, Circassiens, s’appellent Adighée* »¹⁴³. Le mot « tcherkesse », comme nous l’avons déjà mentionné, arrive tardivement. On trouve d’ailleurs plusieurs interprétations concernant son étymologie. Selon certains auteurs, le terme aurait pu être formé par l’adjonction des deux mots tatars *tcher* (le chemin) et *kesmek* (couper)¹⁴⁴, l’*Encyclopédie de l’Islam* stipule qu’il pourrait dériver du mot grec *kerket* ou *kerketai* qui désignait les ancêtres des Tcherkesses¹⁴⁵. C’est, par ailleurs, cette dernière explication qu’on m’a fournie dans les villages:

Dans les temps les plus anciens, les *Kerkets* – que les Grecs désignaient sous le nom *Kerke* – étaient une très grande tribu qui habitaient dans la partie Est du Centre du Caucase, qui est aujourd’hui la République Kabardino-Balkare, sur les bords de la mer Noire près de la rivière Pshat. Cette tribu était tellement puissante qu’elle se considérait comme une nation à part entière. Les Kerkets étaient d’excellents marins, certains migrèrent à Byzantium, la région actuelle de Sarayburnu. On pense que les Kerkets sont les ancêtres des Kabardes et des autres tribus tcherkesses¹⁴⁶.

¹⁴² Il s’agit de l’anthropologue Chen Bram du Van Leer Institute for Peace, qui avait d’ailleurs été le premier, lors d’une conférence que je donnais au Centre de Recherche Français de Jérusalem, à me demander pourquoi j’utilisais majoritairement le terme « tcherkesse » et non la seule dénomination « adyghéen » que je me contentais alors de mentionner.

¹⁴³ Julius Klaproth cité dans Iaroslav Lebedynsky 2009, p.39.

¹⁴⁴ Alexandre Grigorianz, 1998, p.150; Julius Klaproth dans Iaroslav Lebedynsky, *loc.cit.*

¹⁴⁵ *Encyclopaedia of Islam*, seconde édition, volume II, p. 21, colonne 1. Consultable en ligne | Quelquejey, Ch.; Ayalon, D.; İnalçık, Halil. "Çerkes." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. Fondation Nationale des Sciences Politiques. 21 March 2010 <https://accès-distant.sciences-po.fr:443/http/www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0137>.

C’est d’ailleurs vers cette étymologie grecque que les Tcherkesses d’Israël me renvoyaient: entretiens A.S, Kfar Kama, 21 avril 2006; M.A, Kfar Kama, le 03 juillet 2007 et S.G à Reyhaniya le 07 juillet 2007.

¹⁴⁶ Notes personnelles d’Ashmoz Shomaff, tome 1, pp.49-50.

L'entrée « Adighe » de *l'Encyclopaedia de l'Islam* renvoie d'ailleurs à « Čerkes » fait bien référence à l'ethnonyme indigène mais fournit une seconde hypothèse selon laquelle les ancêtres des Tcherkesses étaient connus des grecs sous les noms *Sindoī* (Σινδοί), *Kerketaī* (Κερκεταί) et *Zikhgoī* (Ζιχγοί). Cette dernière dénomination est également mentionnée par Julius Klapproth comme étant la racine du mot *adyghé*¹⁴⁷.

Le terme *adyghé* signifie en langue vernaculaire « l'homme noble ». Son étymologie rencontre, elle aussi, diverses interprétations. L'une d'elle est décrite dans un fascicule d'histoire intitulé destiné aux classes de 7^e et de 8^e de l'école élémentaire de Reyhaniya.

Dans le chapitre « Qui sont les ancêtres des Adyguéens », Nadine Abzakh explique :

(...) Certains pensent que le nom *Adyg* proviendrait du nom *Anet* ou plutôt *Aneta* avec la terminaison d'appartenance, le « n » a disparu et le « t » s'est mué en « d » pour des raisons de prononciation, avec le temps *Aneta* serait donc devenu *Adgyga*¹⁴⁸.

Un *t'xamada* de Kfar Kama me proposait encore de nouvelles explications puisant leurs sources dans l'histoire de l'Empire Köktürk (ou *Göktürk*)¹⁴⁹, et faisant appel à la mythologie grecque et aux rois légendaires de Colchide¹⁵⁰:

(...) Les romains appelaient la terre des Tcherkesses, *djikhia* d'où on tire le mot *adygh*. Mais on dit aussi que *adygh* viendrait du nom du fils de Kimir Khan, le Roi des Hittites, *Atig-Khan* qui avait conquis l'Asie Mineure et qui avait épousé *Chergash*, la fille de Khun Khan, le fils de Oghuz Khan¹⁵¹.

Oghuz Khan (Oğuz Han), mentionné à la fin de l'explication, serait le fondateur des

¹⁴⁷ « (...) l'ethnonyme 'Adyghé' contient probablement l'élément déjà attesté des *Zikhes/Zykes* », cité dans Iaroslav Lebedynsky, *loc.cit.*

¹⁴⁸ *L'arrivée et l'installation des Tcherkesses au Proche-Orient*, Nadine Abzakh. Matériel pédagogique de l'école élémentaire de Reyhaniya, gracieusement fourni par Sana Turk, enseignante de langue tcherkesse.

¹⁴⁹ Désigne une confédération de tribus appelées les « Turcs bleus » et qui, sous la direction de Bumin Khan, devint un Empire puissant en 552 qui s'étendait dans toute l'Asie Centrale. On considère qu'il s'agit du premier peuple de langue turque.

¹⁵⁰ La Colchide (ou *Colchis*, *Kolchis* en grec, *K'olkheti* en laze et géorgien), fût tour à tour, un État, un Royaume puis une région géorgienne. La région était habitée par différentes tribus (parmi lesquelles les Lazes, les Tibarenites, les Abasques ou les Svanes) autour de la mer Noire. Le premier royaume de Colchide est renversé par les Cimmériens et les Scythes vers 715 avant J-C et intégré à l'Empire perse Achéménide au 6^e siècle avant J-C.

Pour une introduction à l'histoire de la Colchide, on pourra lire Jean-Pierre Mahé, « La Colchide, de la légende à l'histoire », (2002) pour le site *Clio* et disponible en ligne : http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/la_colchide_de_la_legende_a_l_histoire.asp

¹⁵¹ Ashmoz Shomaff, archives personnelles offertes par l'auteur, tome 1, p.39

Orghuzes (Oğuz), considérés comme les ancêtres des Turcs modernes et qui furent les principaux dirigeants de l'Empire Köktürks. Il aurait eu six fils dont Gün (Kün) Han (le soleil) que le *t'xhamada* nomme Khun. Le personnage Atig-Khan, dont nous n'avons pas réussi à établir la généalogie ni même l'existence, pourrait, selon toute vraisemblance, être Æétès (Αἰήτης). Dans la mythologie grecque, Æétès ou Éétès – roi légendaire de Colchide – serait le fils du Dieu du soleil Helios et de l'océanide Perséis. Il aurait essentiellement marqué l'histoire pour avoir accueilli Phrixos qui lui amena la Toison d'Or et qui fit donc de Æétès le gardien de la Toison qui assurait prospérité à son royaume. Lorsque Jason, à la tête des Argonautes, vint chercher la Toison d'Or, Æétès lui imposa la réalisation d'épreuves réputées irréalisables en échange du trophet. Grâce à l'aide de Médée, la fille d'Æétès, Jason remporta toutes les épreuves mais Æétès ne tenant pas parole, refusa de lui livrer la Toison d'Or. Jason et Médée, réussirent à la lui prendre par la force et s'exilèrent à Corinthe¹⁵².

Il semble qu'Æétès était considéré comme un saint pour les Tcherkesses qui l'appelaient *Aeetkha* (le peuple d'Æétès en langue vernaculaire) et dont le nom aurait, avec le temps, muté en *Atiche* puis en *Adighe*.

Il est intéressant de noter que c'est en faisant appel à la mythologie que les Tcherkesses m'ont fourni les rares explications étymologiques dont ils disposaient. Elle est au fondement de l'histoire vécue, pour reprendre les termes de Max Weber (*Économie et Société*, 1922), des Tcherkesses qui, comme toute population, la fonde sur une histoire mythologique ou objective, ainsi que l'avait déjà remarqué Georges Charachidzé dans *Prométhée ou le Caucase*.

¹⁵² Pour une histoire de Jason et Médée, on pourra se référer à l'article « Jason » de Pierre Grimal pour le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 242-243 ; et à Alain Moreau, *Le Mythe de Jason et Médée. Le Va-nu-pied et la sorcière*, Paris, Les Belles Lettres (1994) dans lequel l'auteur recense une cinquantaine de documents entre Homère et Dracontius traitant du mythe. Sur les Argonautes, et parmi une littérature prolifique, on pourra lire Pierre Lévêque et Otar Lordkipanidzé (dir.), *Sur les traces des Argonautes* (actes du 6^e symposium de Vani, Colchide, 22-29 septembre 1990), Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté (1996).

1.1.3. La langue: structures et dialectes

La politique linguistique de la Russie: cyrilliser et mettre à l'écrit

Le linguiste Louis-Jean Calvet établit une distinction entre politique linguistique définie comme volontés de penser les rapports – qu'ils soient portés ou non par des États – entre société et langues, de la planification linguistique. Cette dernière serait la mise en pratique de la politique précédemment évoquée¹⁵³. Qu'on parle de politique ou de planification linguistiques, l'attitude de la Russie – au cours de l'histoire – face aux différentes populations présentes sur son territoire, témoigne de sa politique envers ses minorités. Alors que le pouvoir tsariste ne considérait pas les domaines religieux ou culturels comme de potentiels enjeux de consolidation nationale chez les populations non-russes de l'Empire, il a mené une politique de minorisation des langues vernaculaires tout en oeuvrant à l'extension du russe¹⁵⁴. La Révolution de 1917 va, théoriquement, modifier l'attitude linguistique de l'État qu'il faut alors penser à la lumière d'un projet politique internationaliste. Et c'est cette inspiration internationaliste, alors majoritaire, qui va être à l'origine de la première tentative d'unification linguistique. Un ensemble de mesures dites de latinisation va, dans un premier temps, être mis en place dès 1917, pour servir le projet plus large de promotion culturelle. Lénine théorise, dès 1913, l'importance de la reconnaissance des nationalités et de leurs particularismes et affirme que la posture dominante d'une quelconque langue – y compris le russe – est parfaitement antinomique avec son projet politique:

La social-démocratie qui lutte pour un régime d'État démocratique conséquent réclame une égalité de droits absolue des nationalités et combat tous les privilèges, quels qu'ils soient, favorisant une ou plusieurs nationalités. En particulier, la social-démocratie rejette la langue "officielle". Celle-ci est spécialement superflue en Russie, car plus des sept dixièmes de sa population appartiennent à la famille des peuples slaves, qui, s'il existait un enseignement libre dans un État libre, parviendraient sans difficulté, en raison des exigences de la circulation économique, à se comprendre sans qu'il existe aucun privilège "officiel" en faveur de l'une des langues¹⁵⁵.

¹⁵³ Louis-Jean Calvet, 1987, p.154.

¹⁵⁴ Guy Imart, 1965, p.225.

¹⁵⁵ Valdimir Ilitch Lénine, 1913, *Thèses sur la question nationale*. p.228.

Le réel projet qui sous-tend cet apparent respect des particularismes tient, en réalité, plus d'une définition citoyenne universaliste. En d'autres mots, la priorité est de penser de le nouvel homme soviétique, le prolétarien internationaliste, débarrassé de tout nationalisme.

Pour cela, il fallait doter le peuple d'un alphabet de masse et le choix de la latinisation va alors s'imposer pour des raisons à la fois idéologiques et pragmatiques. À la différence de l'alphabet arabe qui s'est imposé dans une partie du Nord-Caucase musulman, l'alphabet latin est pensé comme permettant au plus grand nombre d'apprendre à lire et à écrire. C'est donc d'abord, sous couvert de difficultés linguistiques (absence de notation des voyelles dans les langues sémitiques etc.), en opposition à la langue arabe pensée comme porteuse du développement du projet religieux et nationaliste, que l'alphabet latin va être adopté. Le nouvel alphabet, *l'alphabet d'octobre*¹⁵⁶, devait enfin symboliser la rupture avec un passé pré-révolutionnaire¹⁵⁷. Mais, c'est également, dans l'optique d'une diffusion optimale d'abord au sein de l'espace soviétique mais également avec un objectif parfaitement assumé d'exporter le nouveau modèle culturel et politique, que le choix de la latinisation va s'imposer. En effet, seul ce type d'alphabet permettrait, par l'utilisation de machines à écrire ou de presse – dont les systèmes sont alors très peu développés en arabe et inexistantes pour d'autres alphabets – une diffusion significative de la production écrite¹⁵⁸. En 1932, la latinisation est effective dans la quasi-intégralité des langues parlées sur le territoire, exception faite du russe, de l'ukrainien, du biélorussien, de l'arménien, du géorgiens, de l'hébreu et du grec¹⁵⁹ qui conservent leur propre système d'écriture.

Car ces mesures sont destinées à des langues qui n'avaient alors encore été jamais écrites et elles concernaient alors les « petits peuples », et en particulier ceux chez qui le pouvoir souhaite anticiper toute velléité nationaliste ou revendication autonomiste.

Mais en 1933, neuf années après la mort de Lénine, et dans le cadre de la politique d'assimilation qu'il va imposer, Staline ordonne l'arrêt de la campagne de latinisation et le processus de cyrillisation de toutes les langues de l'Union Soviétique dans le but de

¹⁵⁶ Isabelle Kreindler, 1997, p.8.

¹⁵⁷ Guy Imart, *op.cit.*, p.227.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.226.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 233.

faire naître un patriotisme collectif¹⁶⁰. Staline considère les particularismes minoritaires comme une menace à l'hégémonie soviétique et critique l'indulgence envers les nationalismes locaux, y compris le respect – qu'il considère démesuré – pour les langues nationales¹⁶¹.

Les Kabardes adoptent définitivement la cyrillisation de leur langue en 1937¹⁶².

La russification va s'accroître sous Khrouchtchev et le russe devient la condition d'unité socialiste. Pour cela, il faut que chaque citoyen maîtrise et la réforme de l'enseignement, votée en 1958, qui supprime l'obligation de recevoir l'instruction dans la langue vernaculaire en primaire, marque – cette fois officiellement – l'hégémonie russe, y compris dans le Nord-Caucase et, bien sûr, chez les Adygho-Tcherkesses de la région. Cette hégémonie linguistique va être amplifiée par l'installation de plus en plus de Russes dans le Caucase, notamment sous le règne de Brejnev qui mit en place une série de mesures favorisant leur installation. Enfin, après la chute de l'URSS, les gouvernements vont opter pour une nouvelle orientation. Pour endiguer les séparatismes politiques et nationaux, Moscou va désormais prôner un développement égalitaire pour les minorités et financer de nombreux programmes linguistiques¹⁶³.

La Loi sur les langues des peuples de la Fédération de Russie, adoptée le 25 octobre 1991 et modifiée en 1998 stipule donc désormais que:

L'État reconnaît des droits égaux à toutes les langues des peuples de la Fédération de Russie, ainsi que leur préservation et leur développement. Toutes les langues des peuples de la Fédération de Russie peuvent bénéficier du soutien de l'État. **[Article 3, alinéa 1]**

Chaque peuple de la Fédération de Russie ne disposant pas d'écriture possède le droit de créer sa propre langue écrite maternelle. L'État assure pour cela les conditions nécessaires. **[Article 10, alinéa 4]**¹⁶⁴

Tout en entérinant, comme cela est inscrit dans l'alinéa suivant, la prédominance de la langue russe, en l'inscrivant dans un continuum historique et un patrimoine culturel:

¹⁶⁰ Aneta Pavlenko, 2006.

¹⁶¹ Glyn Lewis, 1972, p.71.

¹⁶² Amjad Jaimoukha et Michel Malherbe, 2009, *Parlons tcherkesse : dialecte kabarde*, Paris, L'Harmattan : p.19.

¹⁶³ Article 7 « Les programmes d'État pour la conservation et le développement des langues des peuples de la Fédération de Russie »

¹⁶⁴ L'article 26 de la partie 5.1.1 de la Constitution « établit le droit d'utiliser sa langue maternelle et la liberté de choisir la langue de communication, d'éducation, d'apprentissage (...) ».

La langue russe, en tant que véhicule principal des relations interethniques des peuples de la Fédération de Russie, conformément aux traditions historiques et culturelles, jouit du statut de langue officielle de la Fédération de Russie sur tout le territoire de la Fédération de Russie. [Article 3, alinéa 2]

La loi réaffirme, en outre, que le russe est la langue officielle tant dans les domaines administratif (article 16), juridique (article 12), électif (article 14), médiatique (article 20), commercial (article 22), industriel ainsi que dans les transports et pour les communications (article 21).

En République Kabardino-Balkare, quatre langues possèdent un statut officiel: le russe, le kabarde, le karatchaï et le balkar. En Karatchaï-Tcherkessie, elles sont six: le russe, le kabarde, le karatchaï, le balkar, l'abaza, le nogai. En République Adyghée, le russe et l'adyghéen sont tous deux considérés comme langue officielle, tandis que dans le kraï de Krasnodar, seule la langue russe est admise comme langue officielle.

Familles linguistiques caucasiennes

D'un point de vue strictement géographique, les langues parlées dans le Caucase se répartissent en trois grands groupes: les langues indo-européennes (parmi lesquelles on compte l'arménien, l'ossète, le tate, le russe, le grec et le kurde), les langues turciques¹⁶⁵ (l'azeri, le koumikh, le karatchaï, le balkar, le nogai et le kalmouk) et enfin les langues caucasiennes à proprement parler¹⁶⁶. Ce dernier groupe – qui compte près de dix millions de locuteurs – est, à son tour, divisé en quatre principaux sous-groupes: le groupe caucasique du sud ou langues kartvéliennes (quatre langues: le géorgien, le mégrélien, le svan et le laze, eux-mêmes sous-divisés en différents dialectes), celui du Nord-Est qu'on appelle également les langues nakho-daghestaniennes (vingt-six langues dont quatorze pour l'ensemble avar-andi-dido¹⁶⁷,

¹⁶⁵ L'adjectif « turcique » est utilisé pour distinguer ce groupe de la langue turque moderne de Turquie. Le groupe turcique est intégré à la famille des langues altaïques, elle-même définie comme langue eurasiennne.

¹⁶⁶ André Blanc, Georges Charachidzé, Louis Dubertret et Silvia Serrano, entrée « Caucase », *Encyclopaedia Universalis*.

¹⁶⁷ Comprenant l'avar, l'andi, le botlikh, le godoberi, le k'arat'a, l'akhvakh, le bagwalal, le tindi, le tchamalal, le dido, le khwarchi, l'hinoukh, le bejit' et l'hounzib.

dix dans l'ensemble lezgi¹⁶⁸ et deux pour l'ensemble lak-dargwa¹⁶⁹), celui du Nord-Centre (trois langues: le tchéchéne, l'ingouche et le batsbi), et enfin celui du Nord-Ouest. L'ensemble de langues du Nord-Ouest, également appelé abkhazo-adyghéen, compte trois ramifications: le groupe abkhaze-abaza (composé de ces deux langues), le groupe tcherkesse (divisé en tcherkesse oriental avec le kabarde et le besleney, et le tcherkesse occidental avec l'adyghéen qui comprend autant de dialectes que de tribus), et enfin l'oubykh, devenue langue morte à la mort de Tevfik Ensenc, son dernier locuteur, en 1992¹⁷⁰.

Sur ces trente-huit langues caucasiennes, seule le géorgien possède un alphabet et une écriture depuis le 5^e siècle. Les autres ne possédaient, traditionnellement, pas d'alphabet. Onze d'entre elles ont été dotées d'alphabet conçu à partir de caractères cyrilliques au cours de la politique linguistique et culturelle de l'URSS entre 1918 et 1932. Le tcherkesse a été harmonisé après la Révolution russe et cyrillisé depuis 1938. À un alphabet cyrillique de type classique, est adjoint un symbole de glottalisation (*palotchka*) qui se présente comme la lettre latine majuscule I et qui n'a pas de valeur phonétique indépendante. Son usage n'est réservé qu'à marquer la modification de la lecture de la lettre qu'elle suit. En adyghéen, comme en kabarde, en tchéchéne et en ingouche, elle représente un coup de glotte.

Dans leur majorité, ces langues sont agglutinantes¹⁷¹ et leur système phonologique est caractérisé par un nombre élevé de consonnes, et notamment de consonne éjectives, c'est à dire selon la définition qu'on fait en phonétique, des consonnes glottalisées accompagnées d'un mouvement ascendant du larynx. En alphabet phonétique international (API), on note le caractère éjectif d'une consonne par l'ajout d'une apostrophe au phonème. Les langues caucasiennes se caractérisent également par une dissymétrie importante entre le nombre de phonèmes et de voyelles. Ainsi le tcherkesse possède sept voyelles pour cinquante sept phonèmes, dans sa version littéraire (basée sur le dialecte kemirgoy) et jusqu'à soixante-six, selon les dialectes. Et si les voyelles

¹⁶⁸ Y sont classifiés: l'artchi, le lezgu, le tabasaran, l'aghoul, le routoul, le tsakhour, le boudoukh, le khinaloug, le kryts et l'oudi.

¹⁶⁹ Comprend les deux langues éponymes, elles-même divisées en de nombreux dialectes.

¹⁷⁰ Pour une analyse linguistique détaillée des langues du Nord-Ouest du Caucase, on peut – par exemple – lire Georges Dumézil, *Études comparatives sur les langues caucasiennes du nord-ouest*, Adrien-Maisonneuve, 1932.

¹⁷¹ Les langues agglutinantes sont un sous-groupe des langues flexionnelles, la paternité du concept de « langue agglutinante » est accordée au linguiste allemand Wilhem von Humboldt. Ces langues possèdent la caractéristique de former les mots en ajoutant un affixe à un radical (qui peut avoir une existence isolée).

utilisées sont les mêmes qu'en russe, les radicaux n'utilisent que deux voyelles brèves (э et ы), et s'il arrive que certains mots comportent des voyelles plus classiques (comme le ю et le ë), elles ne sont utilisées que pour la transcription de mots empruntés à d'autres langues.

Tous présentent une opposition contrastive, et inhabituelle, entre des coups de glotte simples et labialisés. Le dialecte abzakh présente même un triple opposition entre coups de glotte simples, labialisés et palatisés. Par ailleurs, le dialecte chapsough présente un phonème de fricative bidentale non sifflante, ce qui signifie que son mode d'articulation est fricatif (son produit par un resserrement du chenal expiratoire, sans pour autant aller à la fermeture complète comme c'est le cas pour les occlusives), que son point d'articulation est bidental (avec les dents inférieures et supérieures serrées), que sa phonation est sourde (sans vibration des cordes vocales). Il s'agit d'une consonne orale (en opposition à *nasale*, le flux d'air émis ne s'échappe que par la bouche). La complexité de la phonétique des dialectes tcherkesses, faisait dire à Frédéric Dubois de Montpéreux dans son carnet de voyage:

Nulle langue ne m'a paru plus difficile à prononcer et à écrire que le tcherkesse. Rien n'est variable comme les voyelles et les diphtongues qui subissent une foule de modifications et d'accentuations difficile à saisir pour une oreille européenne (...) Le son de la voyelle est tantôt court, tantôt long; il est dur, sec, doux, grassayé; il est creux, aspiré et chacune de ses modifications peut changer le sens d'un mot (...) Aucun gosier européen ne peut rendre le son de quelques lettres gutturales et palatales, qui s'expriment par des inflexions et des claquements tout particulier¹⁷².

On retrouve un témoignage analogue chez Julius Klaproth:

La langue tcherkesse est une des plus difficiles du monde à prononcer, et aucun alphabet n'en peut complètement peindre les sons. Elle offre surtout, dans plusieurs lettres, un claquement de la langue impossible à imiter, et une modification excessivement multipliée des voyelles et des diphtongues. Plusieurs consonnes se prononcent si fort du gosier, qu'aucun Européen n'en peut rendre les sons (...) la prononciation ou l'accentuation inexacte d'une syllabe lui donne une signification

¹⁷² Frédéric Dubois de Montpéreux, 1838, *Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie et en Crimée*, p.103.

absolument différente¹⁷³.

Catherine Paris, chercheuse en linguistique, spécialiste des langues caucasiennes, et en particulier du tcherkesse (occidental et oriental) et un de ses premiers collaborateurs, Niaz Batouka, lui même abzakhophone, avaient rencontré de grandes difficultés pour transcrire les enregistrements qu'ils possédaient. Pour analyser les sons de différents dialectes, mais en particulier de l'abzakh, du chapsough et du besleney, avaient passé plusieurs centaines d'heures à utiliser une imagerie par rayon X afin d'étudier les mouvements de la langue et du palais en 1975¹⁷⁴.

Le chant dialectal comme modalité de transmission dans une société de tradition orale

Cela fait seulement une dizaine d'années que des Tcherkesses, en particulier du Caucase et de Russie, ont véritablement commencer un travail de mise à l'écrit des langues tcherkesses qui demeuraient, jusque là, utilisées uniquement de manière dialectale et orale. Il existe autant de dialectes que de tribus et leur utilisation était un fort vecteur identitaire, cette prolifération de dialectes a d'ailleurs posé de nombreux problèmes de communication entre Tcherkesses, notamment lors des guerres contre la Russie. Si la majorité de ces dialectes sont intercompréhensibles, certains – comme le kabarde – possèdent de telles particularismes qu'il est difficile à un Tcherkesse d'une autre tribu de la comprendre. Le développement des nouvelles technologies a, sans conteste, permis la mise en commun des savoirs jusque là transmis oralement, c'est le cas pour l'*Adig'xhabza*, le code moral tcherkesse, mais également pour la linguistique. Elles ont permis de rassembler de nombreux textes qui n'avaient jamais été mis à l'écrit et permettent de constater que les récits, et en particulier sous une forme chantée, ont longtemps représentés la modalité principale de transmission historique. Ils accompagnaient également les rites religieux pré-islamiques. Certains sont consacrés à

¹⁷³ Julius Klaproth, *Voyage au Mont Caucase et en Géorgie*, pp. 381-382.

¹⁷⁴ Entretien avec Dina Depjen-Bailly, troisième collaboratrice de Catherine Paris, le 17 janvier 2003. En réalité le premier collaborateur de Catherine Paris fut un étudiant des Beaux-Arts turc d'origine tcherkesse, Orhan Alparslan, avec qui elle travailla dès 1972 à la retranscription et l'analyse des matériaux qu'elle avait collectés lors d'un séjour en Turquie en 1969. Elle y avait alors rencontré Beyhan Alparslan, la sœur d'Orhan, avec qui elle avait effectué sa collecte de matériaux (Entretien Farouk Merza, Paris, le 12 décembre 2002).

la langue maternelle¹⁷⁵, d'autres encore racontent des cérémonies de mariages, différents rituels, et en règle général les moments sociaux du groupe.

Le chant demeure, aujourd'hui un fort marqueur de temps, ainsi un *t'xhamada*¹⁷⁶ m'expliquait qu'à la naissance d'un enfant de sexe masculin, les mères chantent:

Ainsi soit-il venu, puissant et avec de grands pouvoirs. Fidèle et puissant, sois remplis de bravoure et de courage, lors des attaques des ennemis, résiste leur avec force! Avec ton *kama* [poignard, ndlr] tcherkesse, personne ne viendra à bout de toi! Combats comme les héros nartes, combats et avance droit avec encore plus de courage, aime ton peuple et ta terre! Combats tes ennemis et anéantis les!¹⁷⁷.

Un proverbe tcherkesse dit: « Si tu veux la paix, prépare toi à la guerre » (*Zawe wixwemeyme, wiy jater zhanu schighelh*), l'imagerie guerrière est importante dans l'affirmation identitaire du groupe et elle va nettement influencer la fascination des auteurs russes pour les Tcherkesses¹⁷⁸ mais également la perception que peuvent en avoir des voyageurs, les populations voisines, et plus tard – en diaspora – de leurs concitoyens. Aussi, il n'est pas surprenant que la plupart des chants relate des faits d'armes et insiste sur la dimension héroïque des Tcherkesses. Ces derniers racontent souvent que les têtes et les mains amputés des corps ennemis étaient révélateurs du courage d'un guerrier et que son prestige dépendait du nombre de mains qui pendaient de la selle de son cheval¹⁷⁹. Alexandre Grigorianz relève plusieurs chants ayant trait aux combats contre les Russes, et que j'ai effectivement pu m'entendre racontés par différents interlocuteurs:

Achmet, le chef de clan de Zûts ramenait avec lui la tête d'un valeureux capitaine. Son pied guidait son cheval impétueux dans la bataille. Quand il fut tombé, ils le recouvrirent de sa cotte de mailles. La nuit, Djumblat montait la garde. Le jour, son coursier rapide parcourait le

¹⁷⁵ Cf. Chants retranscrits et traduits en annexes.

¹⁷⁶ Le terme *t'xhamada* désigne une personne âgée qui détient le savoir, voir lexique de fin.

¹⁷⁷ Entretien A.S, Kfar Kama, le 21 avril 2006.

¹⁷⁸ Alexandre Grigorianz, *op.cit*, p.185, écrit « Les russes (...) avaient une très grande admiration pour le courage, la loyauté et l'esprit d'indépendance des tcherkesses. Les officiers comme les simples soldats voulaient s'identifier à eux. Les Cosaques empruntaient le costume des montagnards, leurs bonnets, parfois même ils pratiquaient leurs coutumes d'une manière inconsciente notamment lorsqu'il s'agissait de régler une affaire d'honneur par un duel. Ceci explique l'engouement à l'époque de la guerre du Caucase pour les grands poètes tels que Pouchkine ou Lermontov qui dans leurs oeuvres décrivaient le Caucase en relatant la vie, les exploits et les qualités des montagnards. »

¹⁷⁹ Ce récit, qui m'a été rapporté, à de très nombreuses occasions, apparaît également sur le site internet d'un tcherkesse de France que nous évoquons plus en détail dans le chapitre 7.

champ de bataille comme une flamme destructrice. Kalabat Hatu'qway, fier de lui-même et de son coursier, tira son sabre et entra dans la bataille. Son frère Kûshnud tira également son sabre et le poitrail de son coursier lui eut bientôt frayé un passage au milieu des rangs ennemis¹⁸⁰.

À Reyhaniya, un autre *t'xhamada* évoquait ce récit, en m'expliquant qu'il était parfois chanté par les anciens au cours de soirées qui réunissaient les familles ou le village. L'auditoire devait être concentré et s'abstenir de parler lorsqu'on commençait à le réciter:

Ô mon frère Hamid, si tu es encore vivant, tu te retourneras. Rentre chez nous et raconte la façon dont je suis mort. Toi, ma soeur Fatimat, ne reste pas assise à pleurer, je veux que tu poses l'accordéon sur ta poitrine et que tu chantes pour ma mort (...) Pour décrire ma mort, je voudrais t'écrire mais ma main droite me manque. Je voudrais revenir à tes côtés mais je n'ai plus de jambe droite. Je suis allongé dans cette grande steppe et je perds mon sang, les vêtements et les armes que je portais ont été pillé par les officiers russes¹⁸¹.

Les populations du Nord-Caucase ont longtemps ignoré les langues écrites, ce qui a bien sûr eu des conséquences sur la communication entre elles, y compris au sein de chaque groupe. La notion de langue dans sa définition étatique n'a longtemps pas eu de sens pour les Tcherkesses qui considèrent les langues qu'ils parlent comme des dialectes. Les grands événements historiques, mais aussi sociaux, ont donc principalement été mémorisés sous formes de chants, de poésies, de mythes et d'épopées ou de proverbes. Sur ce point, rien ne les distingue d'autres sociétés de tradition orale. Mais l'exode et la rupture migratoire ont privilégié ce type de modalités de transmission aux dépens d'une véritable pratique écrite qui ne se développe que depuis une quinzaine d'années et qui n'arrive pas encore à toucher l'ensemble de la communauté et reste circonscrite à des groupes sociaux particuliers ou à certains villages endogames.

¹⁸⁰ Alexandre Grigorianz, *loc.cit.*, p.185.

¹⁸¹ Entretien S.T, Reyhaniya, le 3 août 2008. Cette chanson, en dialecte kabarde, intitulée « Mon frère Hamid », déjà chantée dans le Caucase avant l'exode, m'a également été transmise – au mot près – par différents interlocuteurs syriens (entretien F.M, Paris, le 15 septembre 2009), jordaniens (entretien N.V, Amman, le 20 avril 2007) et turcs (entretiens O.P et A.T, Lyon, le 24 septembre 2005).

1.1.4. Description archétypique de la structure sociale traditionnelle

La hiérarchie et l'autonomie comme normes de gouvernance

Jusque la révolution d'Octobre, les populations tcherkesses du Caucase, étaient toujours organisées autour de structures claniques pyramidales que la documentation ottomane a pu décrire comme « sans chefs et sans religion »¹⁸². Elles n'étaient donc pas sous la houlette d'une quelconque figure unique et déterminée qui aurait possédé un pouvoir centralisé et qui les représenterait. Chaque tribu – qui pouvait compter plusieurs centaines de milliers de membres, était elle-même sous-divisée en principautés indépendantes dirigées par des princes (*pcheuh* ou *pchi*) qui ne se rendaient des comptes que lors des conseils des princes réunis en cas de crise nationale majeure¹⁸³. Au sommet de la hiérarchie sociale, le prince n'était pas élu, son titre ne pouvait s'acquérir que par naissance, et les familles princières étaient particulièrement attentives aux alliances matrimoniales. La descendance de même rang était appelée *Mirza*. Les nobles (*ouzen*) étaient les écuyers des princes, totalement dévoués à ces derniers, il arrivait même qu'ils les servent à table alors même qu'ils pouvaient se prévaloir d'un rang élevé. La culture guerrière, fortement développée dans la société tcherkesse, était particulièrement le fait des princes et des nobles dont l'existence était consacrée à cet art. Les étrangers présents, notamment les esclaves n'étaient pas tcherkesses et avaient été faits prisonniers de guerre, n'étaient pas autorisés à combattre tant on estimait qu'il s'agissait d'une activité noble. Si les différentes descriptions effectuées s'accordent sur le sommet de la hiérarchie, elles diffèrent légèrement sur les classes suivantes. Selon Frédéric Dubois de Montpéroux (1832), la structure de la société tcherkesse suit celle d'un modèle aristocratique féodal, doté d'un fort esprit de caste. Il la décompose en cinq classes. Les princes (*pchis*) et les nobles – qu'il nomme *works* – précédemment décrits occupent le haut de la pyramide, viennent ensuite les affranchis – auxquels il ne donne pas de nom – qu'il décrit comme des serfs ayant obtenu leur liberté pour service rendu et qui revenaient dans leur patrie avec un pécule qu'il consacrait à l'acquisition d'un domaine. Les vassaux – qu'il apparente aux serfs – seraient, dans ses écrits, semblables à ceux de l'Europe féodale et vivraient de père en fils sous la dépendance d'un prince. Ils possèderaient en outre un terrain et du bétail.

¹⁸² Chantal Lemercier-Quelquejay, *op.cit.*, p.125.

¹⁸³ Joseph Castagné, *op.cit.*, p. 266.

Dans le rapport consacré au droit coutumier des Tcherkesses – pour lequel l'Association régionale du Caucase du Nord des Instituts de Sciences et de Recherche le charge de se rendre en Kabardie – et qu'il présente à la Commission d'étude des civilisations du Caucase et de Crimée de la section histoire et ethnologie de l'Association nationale des Orientalistes de Moscou, A.M Ladijenski écrit:

Autrefois les Tcherkesses vivaient en tribus jusqu'au cinquième degré. Actuellement en Kabardie, il y a des familles qui vivent ensemble jusqu'au troisième degré. Le chef de famille est le grand-père; s'il n'y en a point, c'est le frère aîné. On ne saurait priver le plus âgé de sa suprématie. (...) On doit constater que la structure tribale est loin d'être tombée en désuétude¹⁸⁴.

Outre, le code coutumier familial, il divise la société tcherkesse en trois classes: les princes, les nobles et les paysans auxquels il ajoute – sans pour autant en faire une classe – les prisonniers de guerres composés d'esclaves et de déserteurs. Il apporte une sous-catégorisation à la classe des nobles dans laquelle il distingue en trois degrés d'appartenance. Le premier, considéré comme le clan le plus puissant, était constitué des anciens des indigènes que Ladijenski nomme les *hekholtches*. Les *pchi-vouorkes* (les vraisemblablement *works* de Dubois de Montpéroux), littéralement les nobles des princes, appartenaient au second degré, tandis que le troisième était composé de miliciens (auxquels il n'attribue pas de nom indigène). Il donne également une description plus détaillée des paysans qu'il divise également en trois catégories: les *tfokotl* (peuple libre), les *pehitis* (serfs) puis les *naoutes* (esclaves)¹⁸⁵. L'archéologue et ethnologue Joseph Castagné, qui à lui aussi séjourné dans le Caucase et qui rend compte de l'exposé de Ladijenski dans un article pour la Revue des Études Islamiques (1929), note que sa description diffère légèrement de celle fournie par un autre auteur russe, Pokrovski, dans son ouvrage *Histoire de la Russie au 19^e siècle (Istoria Rossii v XIX viekie)*. Pokrovski distingue une autre hiérarchie: le prince suzerain (*pschilt*), le vassal de 1^{er} degré (*hehkolt*), l'arrière vassal (*beslen vouork*), le vassal (*vouork*), les valets armés – ou milice – (*ouzdens*), les valets non armés (*loganapouts*) et enfin les paysans ou serfs de n'importe quel degré (*dunaouts*). Selon Ladijenski, si cette organisation

¹⁸⁴ Exposé de Ladijensky, publié en 1928 dans la revue *Novii Vostok* n°22 à Moscou, cité dans Joseph Castagné, 1929: p.265.

¹⁸⁵ Ladijensky cité par Joseph Castagné, *op.cit.*, p. 249.

sociale a subsisté chez les Kabardes jusqu'en 1917, ce n'était pas le cas dans les tribus du littoral, et notamment chez les Abzakhs (*Abadzeh*) et les Chapsoughs, qui n'avaient plus de princes depuis longtemps. L'auteur explique qu'avant la conquête russe du Caucase, les Tcherkesses du littoral – et en particulier les Chapsoughs – entretenaient des relations commerciales, notamment de commerce maritime, très développées avec d'autres pays. En occupant le Caucase, les Russes auraient mis fin à la prédominance commerciale tcherkesse et Ladjenski en fait même l'argument principal d'une résistance plus tenace contre les Russes que celle des tribus montagnardes¹⁸⁶. Chantal Lemercier-Quelquejay évoque également une structure sociale différente selon les origines géographiques tribales mais propose une description contraire à celle de Ladjenski. Considérant à part les Kabardes qu'elle décrit comme un peuple distinct, elle établit deux groupes: les Tcherkesses des plaines dont l'organisation pyramidale reprendrait des catégories admises par d'autres (princes, nobles, paysans libres, serfs et esclaves) tandis que les Tcherkesses « libres des montagnes » ne possèderaient pas de hiérarchie féodale mais seulement des paysans regroupés en différentes *djema'at* (« société libre »)¹⁸⁷.

Les Tcherkesses que j'ai interrogés ne reconnaissent ni l'existence des Kabardes comme peuple distinct ni des structures sociales différentes selon que les tribus résident en plaine ou en montagne. Lors de mon premier terrain dans les villages israéliens, et connaissant les règles de bienséance de la communauté, c'est tout naturellement vers les *t'xhamadas* que je me suis, dans un premier temps, tournée. Nombreux parmi eux eurent à cœur de me donner le plus de détails possibles, et tout particulièrement sur l'histoire pré-exodique. A propos de la structure sociale, et lorsque je leur faisais part des différentes descriptions que j'avais lues, l'un d'eux m'expliquait:

Traditionnellement, notre peuple est très hiérarchisé. Les plus puissants sont les *pshis*, les dirigeants ou les présidents des tribus (...) ils exerçaient le pouvoir exécutif, c'était eux les véritables chefs du peuple, ils prenaient les décisions et régulaient l'*adyga'xhabza* qui était discutée au Conseil des peuples. Le *pshi* était considéré comme un homme saint et tout le monde le respectait car il était celui qui servait, plus que les autres, les intérêts de son peuple et de la nation en général (...) Le *pshi* était extrêmement humble et poli, il n'aurait jamais

¹⁸⁶ Ladjenski cité par Joseph Castagné, *op.cit.*, p. 256.

¹⁸⁷ Chantal Lemercier-Quelquejay, *op.cit.*, p.139.

manqué de respect à son peuple. Quand il se trouvait avec des gens du peuple, il les traitait avec gentillesse et respect, sans faire preuve de supériorité (...) Il possédait une maison qui était semblable à toutes les autres (...). Tout Tcherkesse considérait comme un devoir de servir le *pshi* et de lui montrer le plus grand respect. Personne n'aurait songé à ne pas se sacrifier pour l'amour de la mère-patrie et le *pshi* (...) Et la principale responsabilité du *pshi* était de venir au secours du peuple et les défendre contre n'importe quelle agression ou attaque. Chez les Tcherkesses, la liberté est un sentiment fondamental, nous pensons que les hommes naissent libres et que la liberté est un don de Dieu, aussi le *pshi* n'établissait pas de règles strictes et savait s'adapter, et les membres de la tribu étaient libres de s'exprimer et de choisir comment ils voulaient vivre, en accord avec la *xhabza* bien sur. Le *pshi* consultait le Conseil des aînés (*t'xhamadas*), il leur accordait le plus grand respect et écoutait toujours leurs recommandations.

Après les *pshis*, on trouvait la classe des nobles (*usduns*) dont on reconnaissait la grande culture et qui se distinguaient des autres classes par leur strict respect des traditions. Ils gouvernaient les districts. Au 15^e siècle, le prince Jan Khwatokwa Baslan a divisé les nobles en cinq classes différentes. Les plus importants étaient les *tlaqwa-tleshs*. Ce terme est dérivé de *tlub-qwash* qui signifie une personne qui possède la vertu, le courage et la galanterie depuis au moins trois générations. Ensuite venaient, les nobles de second rang, les *dizhiniqwas* qui est composé de deux mots *dizhin* – l'argent – et *qwa* –le fils – donc *dizhiniqwa* signifie le fils de l'argent. Puis, les *qwa-dezs* (...) qui étaient une classe particulière puisqu'on les appelait « ceux qui ont adopté la nation et sont devenus Adyghéens ». Les Tcherkesses ne considéraient pas cette classe comme de purs et véritables Tcherkesses (...) mais on admettait leur présence parmi les tribus. Les nobles de rang inférieur étaient les *pshi-worqs*, qui étaient les supporters ou les assistants du *pshi*, et enfin les *worqs ssaw tlighasa* qui signifie « la brave et vaillante escorte du *worq* » (...) on ne sait pas bien quelles étaient les véritables différences entre eux, on sait juste qu'il y avait une hiérarchie entre les nobles.

Le commun des Tcherkesses appartenait à la classe des *tlegwho-qwatl*, les serviteurs des princes mais aussi les gens simples

représentaient les *pshi-tli*. Et au bas de la société, on trouvait les *wonna-nout*, les domestiques qui étaient des prisonniers de guerre et n'étaient pas Tcherkesses (...)
Les rangs des familles étaient préservées pendant des générations (...)¹⁸⁸

Or, si les Kabardes ne sont pas considérés comme un peuple distinct, le *t'hamada* concède, ensuite, que l'organisation décrite en détail ne concerne que cette tribu en particulier. En ce qui concerne les autres tribus, qu'il décrit comme considérant normal d'avoir un prince pour les organiser et les représenter, il mentionne que des classes sociales – moins hiérarchisées – étaient observées chez les Kermighoys et les Bjadoughs. Les tribus des plaines, qui vivaient dans la région du Kuban et sur les rives de la mer Noire, n'auraient – selon lui – pas adopté cette structure sociale. Ainsi, il décrit les tribus Abzakh, Chapsough et les Natkyuj (Natukhay) comme n'étant pas dirigées par un *pshi* à proprement parler mais par des familles importantes de la noblesse. Toutefois, il note l'existence d'un *pshi* chapsough dans l'histoire de la tribu, qu'il mentionne sous le nom de Zanuqwâ¹⁸⁹. Exception faite des *t'xhamadas*, dont le rôle est également de transmettre l'histoire, et qui en ont donc une connaissance détaillée, la majorité des Tcherkesses interrogés confient, par contre, ne connaître essentiellement que l'histoire de leur propre tribu d'origine. À la suite de diverses échauffourées, et avant même la guerre contre la Russie, certaines tribus qui se considéraient comme plus nobles développaient un fort sentiment de supériorité, la hiérarchisation était à ce point importante – en particulier chez les Abzakhs et les Chapsoughs, qu'elle a perduré, après l'exode. Un Tcherkesse du Golan (occupé depuis la guerre des Six Jours et annexé par Israël depuis le 14 décembre 1981) d'origine Abzakh me racontait :

La société tcherkesse est très hiérarchisée. Les Abzakhs et les Chapsoughs se considèrent comme des tribus plus nobles que les autres. C'est probablement lié aux efforts fournis pendant la grande guerre¹⁹⁰. Comme ils étaient ceux qui avaient le plus longtemps résisté à l'ennemi, ils se considéraient comme supérieurs aux autres tribus (...) ça s'est transmis de génération en génération (...) Mon père était, par exemple, très opposé au mariage de ma

¹⁸⁸ Entretien A.S, Kfar Kama, 21 avril 2006.

¹⁸⁹ Archives personnelles d'Ashmoz Shomaff, volume 1, p.253.

¹⁹⁰ La « grande guerre » mentionnée par cet interlocuteur est celle qui opposa près de quatre vingt années Russes et Nord-Caucasiens, cet épisode de l'histoire tcherkesse est détaillée la partie 1.2 de ce chapitre ("Les guerres d'indépendance contre la Russie tsariste"), p. 140.

cousine avec un Tcherkesse Bjadough qu'il ne considérait pas d'un niveau social égal (...) D'ailleurs il y a un proverbe tcherkesse qui dit : 'Lorsque les temps sont difficiles, même le Bjadough est un frère' Ma propre mère n'a d'ailleurs pas échappé à cette différenciation, mon père, même s'il ne lui a jamais manqué de respect, ne l'a jamais considérée comme son égale (...) et même mes frères et sœurs et moi, nous considérons notre père d'un niveau supérieur à notre mère (...)¹⁹¹

1.1.5. Un code moral: l'*adiga'xhabza*

Un système de normes et de valeurs transmis oralement

L'*adiga'xhabza* (la bienséance adyghéenne) est un code régulant la conduite morale et quotidienne des Tcherkesses, et contient un ensemble hétéroclite de coutumes et de normes. Sans forme aboutie écrite, il se transmet oralement de génération en génération et sert encore de pilier à l'éducation des enfants de la communauté. Intrinsèquement lié à l'état de guerre permanent des Tcherkesses et pensé pour inculquer une discipline militaire pensée nécessaire à la défense des terres contre les envahisseurs, l'*adiga'xhabza* réglementait également les interactions sociales en instituant des règles de bienséance. Il servait, enfin, de loi et les Conseils des *t'xhamadas* s'y référaient pour régler les conflits du groupe. De nombreux Tcherkesses, et également certains chercheurs d'origine tcherkesse, prétendent que l'*adiga'xhabza* s'inspire des règles des héros mythiques du Caucase, les Nartes¹⁹². Ce serait notamment le cas en ce qui concerne l'amour et la défense de la terre, la loyauté à la famille et au clan, l'aversion pour toute forme d'oppression, et l'admiration pour l'honneur et le courage. Ce code va subir quelques aménagements historiques, notamment une modernisation au 18^e siècle, à l'initiative de Zhebaghi Qezenoqwe (Djebaghi Qazaniqo¹⁹³) qu'on présente comme philosophe et homme de pouvoir qui servait

¹⁹¹ Entretien F.M, Paris, le 25 avril 2003.

¹⁹² Amjad Jaimoukha, 2009, *Circassian Customs & Traditions*, Publication du International Center for Circassian Studies (Amman, Jordanie), p. 4.

¹⁹³ Translittération présente dans les archives d'Ashmoz Shomaff, 2002, volume 2, p. 382. Il est référencé, en russe, sous le nom de Jabagi Kazanoko.

d'intermédiaire aux Kabardes pour leurs relations avec le Khan de Crimée¹⁹⁴. Cependant, le contenu de la *'xhabza* n'ayant jamais été consigné, les descriptions qui existent demeurent subjectives. Aussi, n'ai-je pas la prétention de le mettre, à mon tour, à l'écrit ni même de le circonscrire et je me contenterai de reporter la définition qu'en font les acteurs eux-même. Le témoignage ici reporté est certes long mais il propose une bonne synthèse de ce que les personnes interrogées ont pu me dire et de ce que les Tcherkesses mettent derrière le concept de l'*adiga'xhabza*:

(...) Nous avons été dépossédé de notre mère-patrie mais il nous reste l'honneur et la *'xhabza*. Nous l'avons conservé depuis les temps les plus anciens en la transmettant de génération en génération (...) et chacun d'entre nous peut se référer à la *'xhabza* pour savoir comment se comporter dans n'importe quelle situation, partout dans le monde. C'est la *'xhabza* qui fait de nous des Tcherkesses et qui nous permet d'être reliés les uns aux autres depuis l'exode (...)

La *'xhabza* est notre système d'enseignement, il nous apprend à respecter les individus quelle que soit leur classe, peu importe s'il est riche ou pauvre, un être humain est un être humain. Les différences sociales n'existent pas chez nous, ce qui compte c'est le respect pour les aînés (...) Nous sommes intransigeants sur ce point¹⁹⁵. Nous pensons que ce sont eux, les *t'xhamadas*, qui possèdent la sagesse et la connaissance et qu'ils peuvent nous guider et nous apprendre tout le temps. Parallèlement à ce respect des aînés, on doit encourager et écouter les jeunes. (...) il est vrai que nous avons des caractères de dominateurs, nous avons beaucoup de difficulté à suivre les ordres d'un chef, car nous considérons que nous pouvons tous être nos propres chefs. Quand nous étions enfants, nous allions dans une école où nous [les Tcherkesses, ndlr] étions minoritaires, les professeurs devenaient fous avec nous parce que nous n'écoutions que nous, je me rappelle que nous avions monté une sorte de conseil tcherkesse et nous remettions en cause les décisions quand nous trouvions qu'elles étaient injustes. Nous ne parlions qu'en tcherkesse pour montrer notre différence et si

¹⁹⁴ Amjad Jaimoukha, *loc.cit.*

¹⁹⁵ C'est ce point particulier qui ressort également des entretiens menés avec des conjoint-e-s non tcherkesses de certain-e-s membres de la communauté. Entretien C.M, Paris, le 13 juin 2003 ; entretien P.R, Paris, le 26 juillet 2003 ; entretien D.B, Lyon, le 14 mai 2005.

nous avons des relations courtoises avec nos camarades, nous ne nous mélangions pas¹⁹⁶. Nous nous pensions supérieurs aux autres.

Dès notre naissance, on nous apprend à être libres et indépendants et à nous dominer. Se dominer, savoir se contenir et ne pas faire preuve de faiblesse sont une part très importante de notre éducation. Les adultes peuvent se moquer ouvertement d'un enfant trop craintif, nous avons l'obligation d'être fort et c'est valable pour les filles aussi. Même si nous sommes en difficulté ou triste, nous ne devons en aucun cas le montrer, mais de la même façon, il est mal vu d'éclater de rire ou de se laisser aller à l'expression trop marquée de sentiment. Il faut rester calme et imperturbable en toute circonstance (...) Comme nous ne devons pas montrer nos sentiments, nous ne sommes pas démonstratifs. Cela ne nous viendrait pas à l'idée de nous tenir par la main ou de nous embrasser en public. Ce serait très mal vu... Et c'est un peu pareil pour les parents, à part parfois quand les enfants sont très jeunes, on ne leur montre pas trop d'affection. C'est pour les rendre forts et indépendants, ils doivent être capables de se débrouiller et de penser par eux-même très jeunes.

Selon nos traditions, les hommes et les femmes sont égaux et il n'est pas permis de manquer de respect à son épouse, ni en public, ni dans l'intimité. La 'xhabza nous indique la place de chacun. Par exemple, lorsque deux personnes se trouvaient à la même table, le plus âgé se tenait à la droite du plus jeune. Si une femme se tenait à la gauche d'un homme, cela signifiait qu'elle était son épouse et donc qu'aucun étranger n'avait le droit de l'approcher, par contre si elle se tenait à sa droite alors cela indiquait qu'ils avaient une relation de parenté, elle pouvait être sa soeur ou sa fille par exemple, et les hommes pouvaient alors lui parler librement¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Des adolescents de la communauté en Israël, qui quittent le village après le collège pour poursuivre leurs études, ont pu me tenir le même discours : « *Nous ne faisons pas de problème, nous sommes de bons élèves mais on ne se mélange pas trop aux autres. Nous préférons rester entre nous et nous ne parlons qu'en tcherkesse. Nous sommes solidaires, s'il arrive quelque chose à l'un de nous, tout le monde sera derrière lui (...)* » expliquait A.S (Reyhaniya, le 12 mars 2007).

¹⁹⁷ Entretien F.M, Tcherkesse de Syrie habitant à Paris, le 8 octobre 2009.

'Adige i 'hesch'em bidapw'e issch' (« Le Tcherkesse protège son invité comme une forteresse »)

Outre, le respect absolu des aînés, l'obéissance à leurs prérogatives, l'art de la maîtrise de soi et de la contenance, le rejet de toute forme de faiblesse, la loyauté au groupe, la solidarité intracommunautaire, le droit de vengeance et des rapports genrés présentés comme égalitaires, la *'xhabza* insiste sur la bienséance et l'importance de l'hospitalité. Les Tcherkesses disent qu'à un invité qui passait le pas de la porte, on devait tout offrir. Tout hormis trois choses: la femme, le cheval et le sabre.

Le terme français « hôte » désigne à la fois l'individu qui accueille et celui qui est accueilli, la langue tcherkesse en utilise deux qui identifient la place de chacun. *'Hesch'e* désigne l'invité tandis que *bisim* désigne celui qui lui offre l'hospitalité. Présenté, tant par les voyageurs et par des intellectuels autochtones, comme étant un trait distinctif des Tcherkesses, on retrouve des traditions analogues chez de nombreux peuples du Caucase structurés autour de l'*adat*¹⁹⁸, notamment les Ingouches et les Tchétchènes. Par orientalisme, on étend volontiers, et sans réel effort sémantique, le concept d'hospitalité aux « Arabes », chez qui cette dernière serait présentée comme naturellement culturelle. Or, il s'inscrit plus largement dans une logique de don et on pourrait plutôt l'appréhender comme le concept d'hospitalité inconditionnelle et de *visitation* de Jacques Derrida¹⁹⁹.

D'autres sociétés présentent, toutefois, un code coutumier où l'hospitalité occupe une place prépondérante, c'est par exemple le cas du *ta'ârof* iranien décrit par Anne-Sophie Vivier-Muressan qui instaure une « logique d'hospitalité généralisée et illimitée ». Elle décrit un cycle permanent dans lequel il serait impossible, non seulement de ne pas répondre à une demande d'hospitalité mais, également, d'y mettre fin avant que l'invité l'ait lui-même décidé²⁰⁰. Les Tcherkesses interrogés racontent qu'il serait inconcevable, et contraire à la *'xhabza*, de demander à quiconque se présenterait à leur porte pour y trouver refuge, d'indiquer la durée de son séjour, afin qu'il ne puisse, à aucun moment, penser ou ressentir qu'il n'est pas le bienvenu. Dans le Caucase, mais encore actuellement lorsque leurs conditions matérielles le leur permettent, les Tcherkesses faisaient construire une *hesch'esch* (maison d'invité) à côté de leur propre demeure, afin

¹⁹⁸ « Adat » est généralement traduit par « droit coutumier », le mot est d'origine arabe et signifie littéralement « coutumes » ou « habitudes ».

¹⁹⁹ Jacques Derrida, 1993; 1997a ; 1997b.

²⁰⁰ Anne-Sophie Vivier-Muresan, 2006, « Le code de politesse iranien (*ta'ârof*) ou la fiction du lien social », *L'Homme* 180 : 115-138.

que ni l'invité, ni la famille hôte ne ressentent de gêne et que le confort de chacun ne soit pas altéré par la présence de l'autre. Les *t'xhamadas* racontent qu'il existait une gestuelle qui permettait, sans donc faire appel au questionnement, de mesurer la durée du séjour. Ainsi, le visiteur – et quel que soit son rang social – en entrant dans la maison, suspendait sa cravache (*q'amshe*). Si la partie souple pendait de tout son long, cela signifiait qu'il restait longtemps, mais en général pas plus de trois jours, date à partir de laquelle il était considéré comme membre de la famille et, à ce titre, devait participer aux tâches domestiques. Si elle était pliée, elle indiquait qu'il pouvait repartir après le repas²⁰¹. Qu'il décide de rester le temps de se désaltérer ou pour plusieurs nuits, la bienséance imposait à toute la famille hôte de s'occuper de l'invité et les personnes de même sexe et âge devaient se joindre à lui pour partager le repas. Lorsqu'il repartait, s'il était satisfait de la façon dont il avait été reçu, le visiteur – lorsqu'il asseyait sur son cheval – tournait distinctement son visage vers la maison. Si ce n'était pas le cas, il regardait ostensiblement dans la direction opposée. Amjad Jaimoukha relève douze catégories différentes d'invité-e-s, dont certaines m'avaient également été communiquées par un *t'xhamada* de Reyhaniya. La première distinction était genrée, on distinguait l'invité (*ts'ixwx'w 'hesch'e*) de l'invitée (*bzihx'wge 'hesch'e*) à qui on n'accordait pas le même traitement. Alors que l'homme séjournait dans la *hesch'esch* – et devenait par la même occasion – un *hesch'esch hesch'e*, les femmes (qu'elles soient étrangères ou membres de la famille) étaient logées au sein de la maison familiale, tout comme les invités qui entretenaient des liens de parenté avec les propriétaires (*bla'ghe 'hesch'e*). Les voisins et les connaissances n'étaient pas logés dans la *hesch'esch*, mais également dans la maison familiale (*leghwne hesch'e*, « l'invité de la chambre »).

La visite d'invités prestigieux (*lhap'e 'hesch'e*), généralement les princes et les nobles de premier rang, mobilisait le village entier. On distinguait également l'invité anonyme – et à qui on ne devait demander aucun renseignement – (*schexw 'hesch'e*) de l'invité étranger (*xame 'hesch'e*) qu'il était très prestigieux de recevoir, et celui dont l'identité est connue de ses hôtes (*nax'we 'hesch'e*) du visiteur régulier (*qizerik'we 'hesch'e*). On donnait au visiteur qui avait été invité (*zeja 'hesch'e*), un nom distinct de celui qui ne l'avait pas été (*zemija 'hesch'e*). Enfin, il fallait encore compter avec les invités dans le besoin (*ilha'we 'hesch'e*) et on ne pouvait pas même refuser l'hospitalité à un ennemi (*biy'hesch'e*), y compris s'il était impliqué dans un cycle de violence contre la famille.

²⁰¹ Entretiens M.A, Kfar Kama, 19 juin 2009 ; S.H, Reyhaniya, 22 juin 2009 ; O.P, Paris, 4 juillet 2009. Corroboré par Amjad Jaimouka, *op.cit.*, p. 86.

Le droit de vengeance et la loi du sang

La guerre, érigée au rang d'art, et la survalorisation du courage, ajoutés au fort sentiment d'indépendance, et parfois de supériorité, des tribus ne pouvaient qu'être un terrain favorable au développement de l'*adat*, le droit coutumier qui était régit par quatre principes fondamentaux: le respect de l'aîné et des femmes, l'hospitalité, le respect de la nature et le droit de vengeance. La vengeance était considérée comme un principe fondateur du fonctionnement social mais elle était surtout un devoir chez les princes et les nobles qui en faisaient une question d'honneur. Le *kanly*, la loi du sang, engageait la totalité, non seulement de la famille, mais également du clan – la famille nucléaire n'ayant pas de valeur particulière pour les membres d'un clan – et se transmettait de génération en génération. Le *kanly* pouvait donc conduire au pillage d'un village et à l'assassinat de tous ses hommes. Chaque goutte de sang versée exigeait la vengeance pour réparer la mort d'un membre du groupe et les *t'xamadas* ont pu me raconter l'histoire d'hommes chassés de la tribu pour s'être refusés à appliquer le *kanly* qui n'était suspendu qu'en période de guerre. Georges Charachidzé (1986) décrivait une vengeance valorisée positivement qui ne s'appliquait qu'entre princes et nobles pour renforcer leur puissance et leur prestige. Raymond Jamous décrit d'ailleurs un processus analogue de prise en charge de la violence par les « grands » chez les Iqar'iyens du Rif oriental²⁰². Or, il semble qu'il n'était pas uniquement le fait des puissants, et qu'il s'était étendu à l'ensemble de la société puisque le *kanly* a subi des modifications historiques afin de réguler l'ensemble des Tcherkesses. En vigueur jusqu'au 15^e siècle, la connaissance du *kanly* s'est transmise jusqu'à aujourd'hui et les Tcherkesses le racontent encore volontiers.

Les Tcherkesses ont toujours vengé la mort ou l'assassinat de n'importe quel membre de leurs familles (...) une vendetta était alors lancée pour poursuivre l'assassin. Cela pouvait parfois se poursuivre sur deux ou trois générations, jusqu'à ce que toute la famille soit décimée et qu'il n'en reste plus un seul. C'était comme ça, à peu près jusqu'au 15^e siècle. Ensuite, une nouvelle coutume a été adoptée par notre société: quand un Tcherkesse tuait un individu délibérément, ou sans raison, quelqu'un, il devait adopter l'orphelin de sa victime, l'élevé

²⁰² Raymond Jamous, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris et Cambridge, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme/ Cambridge University Press.

et le soutenir jusqu'à ce qu'il ait treize ans. Lorsqu'il atteignait l'âge de treize ans, on le ramenait alors dans sa famille et alors l'assassinat était lavé et la vengeance annulée²⁰³.

Alexandre Grigorianz décrit un phénomène inverse dans la société tcherkesse traditionnelle: l'admission du meurtrier dans la famille du défunt, comme une sorte d'échange. Ainsi, il cite l'exemple du mariage du meurtrier avec une fille de la famille endeuillée ou la subtilisation d'un jeune garçon de la famille de la personne tué puis son éducation afin de devenir son père nourricier. Cette nouvelle recomposition familiale, même parfaitement artificielle, mettait le meurtrier à l'abri de la perpétuation du cycle de vengeance²⁰⁴.

L'anthropologie considère, depuis longtemps, la violence en tant qu'institution sociale. Le droit de vengeance et la loi du sang ne sont pas l'apanage des populations du Nord-Caucase. On trouve des descriptions analogues chez les auteurs traitant du *t'har* (la vengeance du sang) qui puise son origine dans l'Arabie préislamique, dans d'autres sociétés. Joseph Chelhod décrit, par exemple, des pratiques similaires de représailles/composition dans le système juridique des sociétés bédouins semi-sédentaires de Jordanie de la fin des années soixante²⁰⁵. Le droit de vengeance s'inspire surtout de la loi du Talion qu'on retrouve d'ailleurs dans les livres monothéistes. Ainsi, dans le Pentateuque, s'il est clairement indiqué: « *Tu ne te vengeras pas, ni ne garderas rancune (...)* » (Lévitique, 19, 18), la formule « œil pour œil, dent pour dent » apparaît trois fois²⁰⁶. Le Coran stipule également:

Ô vous qui croyez ! La loi du talion vous est prescrite en matière de meurtre : homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. Si l'ayant droit consent une remise

²⁰³ Entretien A.S, Kfar Kama, 21 avril 2006.

²⁰⁴ Alexandre Grigorianz, *op.cit.*, p.167.

²⁰⁵ Joseph Chelhod, 1968, « Le prix du sang dans le droit coutumier jordanien », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 5, pp. 41-67.

²⁰⁶ « Mais si malheur arrive, tu paieras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure » (Exode, 21-23-25), « Si un homme frappe à mort un être humain, quel qu'il soit, il sera mis à mort. S'il frappe à mort un animal, il le remplacera — vie pour vie. Si un homme provoque une infirmité chez un compatriote, on lui fera ce qu'il a fait : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; on provoquera chez lui la même infirmité qu'il a provoqué chez l'autre. Qui frappe un animal doit rembourser ; qui frappe un homme est mis à mort. Vous aurez une seule législation : la même pour l'émigré et pour l'indigène » (Lévitique, 24, 17-22), ainsi que « Ton œil sera sans pitié : vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied » (Deutéronome, 19,21).

de cette peine au meurtrier, ce dernier sera poursuivi modérément et il devra s'acquitter du prix du sang avec empressement. C'est là une mesure d'allègement et de miséricorde pour vous de la part de votre Seigneur. Mais quiconque transgresse, par la suite, ce compromis sera sévèrement sanctionné²⁰⁷.

S'ils respectent votre mois sacré, respectez le leur. Mais s'il y a violation de leur part, la loi du talion devra être appliquée. Quand quelqu'un vous agresse, usez de réciprocité en proportion du dommage causé. Craignez Dieu et sachez qu'Il est avec ceux qui Le craignent²⁰⁸.

1.1.6. Pratiques religieuses et conversion à l'islam

La lente et tardive conversion à l'islam

On trouve au Caucase, des chrétiens orthodoxes de rite grec, arménien, grégorien, des protestants, des juifs (qu'on catégorise souvent sous l'appellation russe *Gorskyie Yevrei* – Juifs de la montagne – mais qui se désignent sous le nom de Juvuro ou Juhuro, et qu'on trouve principalement au Daghestan et en Azerbaïdjan), des bouddhistes (majoritairement en Kalmoukie) mais la religion prédominante dans le Nord-Caucase est l'islam. Si on y compte des populations chiites (les Azéris), la plupart des musulmans de la région se rattachent à la juridiction sunnite (*sunnīy*). C'est le cas des Tchétchènes, des Ingouches, des Daghestanais, des Abkhazes et des Adyghéo-Tcherkesses. Or, les peuples nord-caucasiens n'ont pas toujours été musulmans, et si l'islam a pénétré les populations les plus à l'Est – et notamment les Daghestanais – dès le 7^e siècle, c'est seulement dix siècles plus tard que la noblesse tcherkesse entame sa conversion. Et ce n'est véritablement qu'au 18^e siècle, dans l'optique d'une alliance avec la Sublime Porte et le Khanat de Crimée, contre l'invasion russe qui semble imminente, et impressionnés par l'éloquence de Cheikh Mansour, que les Tcherkesses adoptent massivement l'islam sunnite et en particulier le madhhab hanafite²⁰⁹. Or, l'islamisation des Tcherkesses a pris des chemins très différents de ceux de leurs voisins

²⁰⁷ Sourate 2, verset 178. Traduction en français disponible sur le portail francophone marocain *Yabiladi* référencé par le Conseil Français du Culte Musulman.

²⁰⁸ Sourate 2, verset 194. Traduction, *idem*.

²⁰⁹ Alexandre Grigorianz, *op.cit.*, p.127.

du Nord-Est qui se rattachèrent au madhhab shaféite²¹⁰. En 1823, Julius Klaproth les décrit ainsi:

Il y a environ quarante ans, les Tcherkesses, quoi que se disant musulmans, vivaient presque sans religion, n'étaient pas circonsis, et n'avaient ni mosquées, ni prêtres, à l'exception de quelques moullahs ignorants qui venaient d'Aksaï²¹¹ et Endery. Ils n'observaient de la religion de Mahomet que l'abstinence du porc et du vin. Ils enterraient aussi les morts et célébraient les mariages selon le rite mahométan. La polygamie était permise, mais peu en usage. Les princes, et les plus illustres ouzdens faisaient, aux heures fixées, leurs prières journalières en arabe, quoiqu'ils n'y entendissent rien. Les gens du peuple vivaient sans aucune pratique religieuse, et chez eux tous les jours étaient égaux. On ne trouve chez cette nation aucune trace de la religion grecque, qui fut portée, dans la kabardah du temps du Tzar Iwan-Wassilievict. Néanmoins on rencontre encore dans ce pays de vieilles églises et des tombeaux avec des croix²¹².

D'autres auteurs, au contraire, témoignent de la perdurance de rites et de la conservation d'éléments chrétiens dans les pratiques tcherkesse²¹³. Car les Tcherkesses ont été brièvement christianisé sous influence byzantine. Le christianisme est introduit, une première fois, dans le Caucase entre le 4^e et le 6^e siècle par les Grecs byzantins, puis du 10^e au 13^e siècle par les Géorgiens. Mais les Tcherkesses restèrent longtemps en dehors des sphères d'influence religieuses, tant musulmane que chrétienne. Chantal Lemercier-Quelquejey décrit d'ailleurs une appartenance religieuse tcherkesse mouvante qui ne déterminait pas l'allégeance politique qui ne concernait que la noblesse qu'elle décrit partiellement musulmane, chrétienne et « païenne »²¹⁴, la population étant présentée comme étant, dans sa très grande majorité animiste. L'appartenance religieuse était

²¹⁰ N. Emelianova, 1999, *Musul'mane Kabardy*, pp.3-8 cité dans Galia Yemelianova, 2004, p.30.

²¹¹ Sur la rive droite du Don, Aksaï – dans l'actuel oblast de Rostov – se situe à dix-huit kilomètres au Nord-Est de Rostov-le-Don, c'est le centre administratif du raïon de Aksaïski.

²¹² Iaroslav Lebedynsky, *op.cit.*, p.45.

²¹³ C'est, par exemple, le cas dans les descriptions d'Edouard Taitbout de Marigny et de James Bell.

²¹⁴ Chantal Lemercier-Quelquejey, *op.cit.*, p.140.

Le terme « païen » apparaît ici entre guillemet car s'il est le terme utilisé par Chantal Lemercier-Quelquejey, son utilisation me semble problématique. Pour ma part, je ne l'utiliserai pas en raison de la connotation péjorative qui y est associée ainsi que de sa récupération par les idéologies fasciste et nazie. Bien que ce terme soit initialement chrétien et qu'il désignait, à l'exception des juifs, ceux qui n'étaient pas chrétiens, les trois religions monothéistes décrivent comme *païen*, celui qui ne reconnaît pas de dieu unique. Aussi, préférerais-je l'utilisation du terme *polythéiste*.

donc d'abord le fait des puissants. Ce syncrétisme correspond parfaitement à la pratique religieuse des Tcherkesses jusqu'à l'exode qui marque véritablement l'adhésion à l'islam en tant que culte national. Jusque là, c'est l'*adigha'xhabza* qui régulaient le quotidien et non une quelconque religion. Il est, par contre, très probable que la guerre contre la Russie chrétienne a influencé puis radicalisé le sentiment identitaire religieux des populations du Nord-Caucase, Tcherkesses compris. Il apparaît également dans les témoignages que l'émergence puis la prise en main de la résistance caucasienne par des chefs religieux charismatiques, et en particulier Cheikh Mansour et plus tard Cheikh Chamil, ont joué un rôle majeur.

Ils ont surtout été les premiers à multiplier et rendre accessible les prêches des tariqas Naqshbandiyya et Qadiriyya auprès des résistants. Ces deux confréries soufies²¹⁵, qui appartiennent à la branche sunnite de l'islam, prédominent dans la structure religieuse du Nord-Caucase. La tariqa Naqshbandiyya a été fondée au 12^e siècle par Abu Ya'qûb Yusuf al-Hamadani et 'Abd al-Khaliq al-Ghujdawâni et tire son nom de Khwaja Shâh bahâ'uddin Naqshband, décrit comme son initiateur et maître. La confrérie Qadiriyya, fondée au 11^e siècle par le Cheikh moulay Abd al Qadir al-Jilani mais n'apparaît dans le Nord-Caucase qu'au 19^e siècle, avec les prêches de Cheikh Mansour. Après la rédition de l'Imam Chamil, alors sa plus haute autorité, et sa renonciation au caractère saint de la guerre contre les Russes, les naqshbandis perdirent beaucoup de leur influence, et notamment après le départ en exil de Chamil et lorsque leurs cheiks acceptèrent la tutelle administrative russe, considérée par les résistants comme une trahison. Les adeptes et les lieutenants les plus radicaux de Chamil, rejoindront alors la confrérie Qadiriyya. Il semble, cependant, que dans le Nord-Caucase, les deux confréries n'attiraient pas nécessairement les mêmes populations, que ce soit en terme de classe (princes, nobles, élites arabisées *versus* peuple) ou de répartition spatiale (villes ou villages importants *versus* espace rural):

Les naqshbandis étaient souvent issus de l'intelligentsia arabisante tchéchène et daghestanaise, les qadiris étaient eux, des gens simples et des pratiquants de la campagne, surtout des paysans. Eux, ils s'opposaient à la lutte armée contre les Russes en s'appuyant sur un verset du Coran qui dit que chaque

²¹⁵ Pour une bonne introduction au soufisme, que je me contente de mentionner et qui ne sera pas développer dans cette thèse, on pourra lire Christian Bonaud et Michel Ghodkiewicz, *Le Soufisme : Al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve-Larose (2002) et Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Le Cerf (1996).

musulman doit allégeance au souverain du pays dans lequel il vit. Plus tard, à l'époque soviétique, les naqshbandis ont activement participé à la révolte contre les Bolchéviques tandis que les Qadiris ont collaboré avec les communistes. En fait, on retrouve une situation quasi-analogue dans le conflit russo-tchéchène, avec les partisans de Maskhadov et ceux du gouvernement pro-russe mis en place par Moscou en 2002²¹⁶.

Les Tcherkesses que j'ai pu interroger n'accordent pas la même importance au fait religieux dans leur définition identitaire. La place de la religion a évolué, le discours tenu en diaspora, et notamment en Syrie et en Jordanie, n'était par exemple pas le même il y a trente ans. Les redéfinitions identitaires auxquelles on assiste et la réaffirmation de la dimension religieuse, mais également les contextes précis de leurs différentes sociétés d'accueil, transforment tant les pratiques que les discours tcherkesses. On note une différence structurelle entre la pratique religieuse de ceux restés au Caucase et de ceux dispersés en diaspora. Un jeune homme tcherkesse né en Syrie et dont la famille a fait le choix du retour dans le Caucase expliquait d'ailleurs bien ces différentes pratiques:

Je suis musulman mais pas pratiquant, ma mère qui est Kabarde est, elle, pratiquante donc par respect quand je suis chez elle, je pratique. Je connais bien le Coran mais je ne pratique plus depuis au moins quatre ou cinq ans [il avait 25 ans au moment de cet entretien]. À la maison, on pratiquait mais c'était notre choix, nos parents nous ont toujours laissé faire nos choix, ils ne nous ont jamais forcé. Quand on vivait en Syrie [à Damas, ndlr], presque tous nos amis faisaient le ramadan alors nous, on le faisait aussi (...) mais dans le Caucase [il habite dans un village à soixante kilomètres de Maïkop, en République Adyghée], il y a beaucoup moins de pratiquants. Nous, on a continué à pratiquer, et c'était drôle parce qu'on était vu comme ceux qui venaient de Syrie (...) souvent, il y avait des gens qui nous demandaient des renseignements sur la façon de faire, pour le ramadan par exemple²¹⁷.

²¹⁶ Entretien F.M, Paris, le 24 mai 2002.

²¹⁷ Entretien T.S, Paris, le 23 avril 2003.

Cette pratique religieuse contextuelle est également décrite par d'autres interlocuteurs de diaspora, ainsi un autre Tcherkesse de Syrie, installé en France, nous disait:

Je pense être un universaliste, j'ai toujours respecté les croyances religieuses des autres si elles ont un impact positif sur eux. Mais je ne suis pas pratiquant, ma mère l'était un peu plus que mon père qui a mis les pieds dans une mosquée pour la première fois de sa vie à quatre-vingt ans (...) bien sûr, ce sentiment a évolué mais je n'ai jamais été vraiment pratiquant. La dernière fois que je suis allé à la mosquée, je devais avoir quinze ans. C'était dans le Golan, avec les copains (...) on avait quand même certaines pratiques religieuses, on faisait le ramadan mais je pense que c'était plus pour faire comme les autres que par réelle conviction (...) de toute façon, pendant le ramadan, toute la ville s'arrêtait. Evidemment, on ne mangeait pas de porc, la viande que nous consommions était *hallal* mais de toute façon, toute la ville, même les chrétiens mangeaient de la viande *hallal* puisque le boucher était musulman! En Syrie, je me sentais musulman comme tout le monde (...) mon père ne nous a jamais demandé d'aller à la mosquée et cette éducation a probablement joué dans ce rapport à la religion. On allait plus à la mosquée pour être avec les copains qu'autre chose. Depuis longtemps j'ai compris l'hypocrisie des religieux et j'ai vu la façon dont ils mettaient la religion au service des gouvernements et des puissants. C'est contre eux que je m'élève, pas contre les pratiquants qui sont sincères (...) Mais comme disait mon oncle: 'Soyez de bons Tcherkesses et vous n'aurez besoin ni de religion ni d'une quelconque idéologie'. Ce qui compte pour moi, c'est d'être un bon Tcherkesse et je ne peux pas faire une action qui donnerait une mauvaise image de la communauté²¹⁸.

La pratique religieuse dans la communauté en Israël prend des chemins différents qu'il faut relier à un contexte spécifique: celui d'un pays en guerre, d'un État qui se définit ethniquement, et de la position ultra-minoritaire de cette communauté qui, bien que partageant une religion commune avec les Palestiniens d'Israël, ne partagent ni son

²¹⁸ Entretien F.M, Paris, le 13 février 2005. Cependant, il faut noter que les pratiques religieuses de la communauté en France sont spécifiques à cette dernière. La sociologie de ses premiers membres révèle une migration plutôt intellectuelle et politisée qui a, par ailleurs, suivi un modèle républicain d'intégration. Il est donc évident qu'ils entretiennent avec le domaine religieux un rapport tout à fait singulier et différent que d'autres communautés dispersées, notamment dans les pays musulmans.

histoire, ni ses traumatismes, ni ses projets ethno-nationaux. Quelle que soit l'importance qu'ils accordent à la religion, tous insistent sur l'importance d'être un *bon* Tcherkesse. Cette tcherkessité va adopter, elle aussi, des schémas de construction différents. Si tous revendiquent l'héritage d'une *'xhabza* fondatrice, celle-ci cohabite de diverses manières avec l'islam. Si ce rapport à l'islam n'est pas si évident pour tous, qu'il n'a pas toujours été transmis par la sphère familiale ou qu'il n'apparaît pas toujours comme nécessaire à l'identité tcherkesse, c'est sans doute parce que les Tcherkesses l'ont épousé tardivement. Si l'islam peut, dans certaines communautés tcherkesses, occuper une place importante, il ne saurait être lu sans l'éclairage des reconfigurations territoriales et de l'historicité des alliances politiques contractées. En effet, l'arrivée de l'islam dans les populations se fait simultanément à un autre évènement majeur: les conquêtes russes du Caucase. On ne peut donc faire l'économie d'une lecture globale, et contextualisée, de la situation religieuse des Tcherkesses. Et avant d'adopter les monothéismes, les Tcherkesses étaient polythéistes et la communauté n'ignore pas son histoire, y compris religieuse. Non seulement, elle ne la renie pas, mais elle ne minore pas les pratiques révolues qu'elle considère comme partie intégrante de sa culture.

Rites et croyances polythéistes

Traditionnellement les populations du Nord-Caucase étaient polythéistes. Les Tcherkesses adoraient un être supérieur, Tchachcho, considéré comme le créateur du monde, ainsi que de multiples divinités. Plutôt que de reprendre les rares documents qui mentionnent leurs noms et qui retranscrivent, tous, les mêmes informations, je reporte deux entretiens menés en avril 2006, l'un à Kfar Kama et l'autre à Reyhaniya. Ces témoignages recourent les maigres recherches qui ont été effectuées sur le sujet²¹⁹, et qui visiblement n'ont pas retenu l'attention de la plupart des productions scientifiques consacrées aux Tcherkesses.

Dans les temps les plus anciens, avant que nous soyons convertis au christianisme par les Byzantins, nous étions païens (...) Le créateur que les anciens honoraient était Tchatchcho ainsi que différents dieux et déesses. Nos

²¹⁹ Shenfield (2006), Grigoriantz (1997).

ancêtres pensaient que certaines forêts étaient sacrées, il était interdit d'en abattre un arbre car ils pensaient que cela serait puni de mort. Ils n'avaient pas de temples mais les hommes et les femmes honoraient les divinités autour de totems dans la forêt. Ce sont les *t'xhamadas* qui dirigeaient les cérémonies, le sage enlevait sa *chapka* et mettait se recouvrait de *shak'ho* [cape, ndlr] et se mettait à genoux devant l'idole et prononçait des prières, souvent pour demander de l'aide pour les problèmes du village. Tout le monde formait une ronde autour d'un objet sacré qui représentait le dieu ou la déesse et alors tout le monde faisait la danse du *x'wrey*. Mon grand-père me disait qu'on présentait des offrandes, surtout de la nourriture, et on sacrifiait des animaux, surtout des brebis et des chèvres. La tête était coupée et posée sur un pique et le *t'xhamada* partageait la viande entre tous les participants, et même pour les gens du village qui ne pouvaient pas se déplacer comme les très âgés, les malades et les handicapés. Chaque famille devait apporter de la nourriture, surtout des *halujas* [beignets de fromage, ndlr], et les femmes cuisinaient les morceaux pour le banquet.

Parmi les dieux les plus importants, il y avait Shible, le dieu de la foudre, de la guerre et de la justice et on s'adressait à lui avant de partir au combat en sacrifiant les plus belles brebis du village. Les anciens disent que si quelqu'un était touché par la foudre, c'est qu'il avait reçu la protection de Chible. Tlepsh était le dieu du feu et des armes, il assurait la protection du village et des guerriers. Sozresh était le protecteur des vents, Psit'xha, la déesse des sources et des rivières qu'on implorait pour la pluie et Wash'xho celui du ciel. T'xhagalei celui de la fertilité et de la force, Subare'g était le dieu des brigands, il guidait ses pas. A'hin était le dieu qui protégeait les animaux. Merissa qu'on appelait aussi Meriem était la protectrice des abeilles. Mesit'xha était le dieu des forêts et il était incarné par le chêne le plus sacré de la forêt. Quand il y avait des problèmes à régler ou des décisions importantes à prendre pour tout le village, les *t'xhamadas* se réunissaient sous l'arbre sacré. C'était aussi sous le chêne sacré que les villageois faisaient les conseils de guerre, et c'est là que les combattants se réunissaient avant de partir.

Les croyances indigènes tcherkesses étaient principalement vouées à des dieux, ou déesses, protecteurs des éléments naturels qui les entouraient. Elles étaient considérées comme apportant un mieux-être matériel et ne s'inscrivaient donc pas dans un rapport abstrait à la divinité et à un au-delà. La majorité des prières qui leurs étaient adressées concernait la population, et notamment en contexte de guerre permanente. Les cérémonies représentaient des rituels sociaux importants pour le village.

Enfin, sur la qualification même des pratiques religieuses tcherkesses qualifiées de polythéistes, il faut noter que ce second terme – qui a été préféré à celui de *païen* – n'est pas entièrement satisfaisant. Et si le terme *animiste* tel qu'il a été développé par Edward Burnett Tylor dans *Primitive Culture* (1871) ne nous convient pas non plus, puisqu'il suppose une perspective évolutionniste, on pourrait partager la relecture qu'en fait Philippe Descola qui nous invite à dépasser la vision dualiste nature/culture et propose de repenser les clivages de la distinction universelle de l'expérience subjective de l'intériorité et de la physicalité²²⁰.

1.1.7. Le fantasme orientaliste: la construction du Tcherkesse dans les témoignages de voyageurs occidentaux

Le contexte colonial de la tcherkessophilie occidentale

Même si bibliographie et les recherches accordés aux Tcherkesses sont minces, la Circassie et les guerres d'indépendances caucasiennes ont bénéficié d'un large écho et d'une sympathie certaine dans le milieu du 19^e siècle en Occident. C'est particulièrement le cas dans la presse britannique – et notamment dans *The Scotsman* et *The Times*, qui, dès 1860, publient de nombreux articles consacrés aux Tcherkesses et qui, en 1864, font se faire le relais de leur expulsion. Si la presse britannique se fait l'écho de ces luttes, c'est qu'un mouvement pro-tcherkesse émerge dès le milieu des années 1830 en Grande Bretagne, soutenant l'indépendance de la Circassie. Son principal instigateur est l'écossais David Urquhart, secrétaire de l'ambassade britannique à Istanbul, à qui on accorde même la paternité du drapeau tcherkesse²²¹.

²²⁰ Philippe Descola, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

²²¹ Cf. entrée « Urquhart, David » dans Sidney Lee et Leslie Stephen (dir.), 1899, *Dictionary of National Biography*, volume 58, pp. 43-45, Londres, Librairie du Congrès. Consultable en ligne : <http://www.archive.org/stream/dictionaryofnati58stepuoft#page/42/mode/2up>

Dans son *Portfolio*²²², et dans chacun des volumes à partir du quatrième, David Urquhart consacre de longues pages à la Circassie, ses habitants et la politique d'expansion russe. Dans le volume quatre, il exhorte la Grande Bretagne à intervenir dans le Caucase face à une Russie qu'il définit comme une « puissance agressive »:

(...) Ce sont les projets de la Russie qui valent à l'Angleterre l'affection des peuples, c'est la politique russe qui donne à l'Angleterre sa force et lui ouvre le champs de l'influence la plus vaste et la plus bienfaisante qu'une nation ait jamais été destinée à atteindre, tandis que la nécessité de poursuivre un aussi glorieux avenir lui est imposée par l'aspect de la ruine immense qu'amènerait la réalisation des desseins de son adversaire (...)²²³

Il vante, ensuite, le courage de la résistance:

(...) On dira : Nous n'avons jamais entendu parler autrement de Circassiens, que comme de faibles hordes de sauvages bandits montagnards. La Russie a dit là-dessus ce qu'elle a voulu et ce qu'elle était intéressée à faire croire. Elle conte à l'Europe de belles histoires sur l'Orient, elle proclame en Orient sa suprématie et sa domination sur l'Europe, fait plus croyable, car il se trouve plus près de la vérité. Dans notre numéro prochain, nous nous étendrons sur ce sujet ; aujourd'hui nous répondrons à ceux qui demandent ce que c'est que les Circassiens, que c'est le seul peuple qui, depuis la Nova Zembla jusqu'à Tanger, ou depuis la mer Caspienne jusqu'à l'Atlantique, ose montrer du ressentiment et de la résistance contre les outrages de l'empereur Nicolas (...)²²⁴

Avant de reproduire la *Déclaration d'indépendance de la Circassie adressée aux Cours Européennes*²²⁵ qui s'adresse particulièrement à l'Angleterre et la France et qui souhaite, dans un premier temps, expliciter qui sont les Circassiens et quel est leur objectif:

(...) Nous pensâmes à la vérité que l'Angleterre et la France pourraient ne pas s'intéresser à un

²²² David Urquhart, *Le Portfolio ou collection de documents politiques relatifs à l'histoire contemporaine*, (traduit de l'anglais), Tome premier (volumes un à neuf), Hambourg, Auguste Campe, 1836.

²²³ David Urquhart, *loc.cit.*, p.9.

²²⁴ David Urquhart, *loc.cit.*, p.14.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 25-31.

peuple pauvre et simple comme le nôtre, mais nous pensâmes aussi qu'elles savent au moins que nous ne sommes pas Russes, et qu'avec peu de connaissances, sans artillerie, généraux, tactique, marine ni richesses, nous sommes cependant un peuple honnête et pacifique, dès qu'on nous laisse tranquilles, que nous avons de bonnes raisons de haïr les Russes, et que nous les battons presque toujours. C'est donc avec l'humiliation la plus profonde que nous venons d'apprendre que notre pays figure, sur toutes les cartes européennes, comme une partie de la Russie ; que des traités, à nous inconnus, ont dû être signés entre la Russie et la Turquie, et ont prétendu céder aux Russes ces guerriers qui les font trembler, et ces montagnes où ils n'ont jamais posé le pied ; que la Russie soutient en Occident que les Circassiens sont ses esclaves, ou bien des hordes de sauvages bandits qu'aucune bienveillance et aucune loi n'humanise (...) Qui a le pouvoir de nous céder à la Russie ? Nous déclarons vouloir être vassaux du sultan ; mais s'il est en paix avec la Russie, il ne saurait accepter la foi de ceux qui sont en guerre avec elle. Notre hommage est une offre volontaire, le sultan ne peut pas le vendre puisqu'il ne l'a pas acheté.

Ils décrivent ensuite leur épineuse situation, leur demande officielle d'aide, mais ne cachent pas non plus la haine qu'ils portent au pouvoir tsariste :

(...) La Russie s'est efforcée, toutes les fois qu'elle a subjugué une partie de notre territoire, ce qui arrivait de temps à autre, de nous réduire à l'état de serfs, de nous enrôler dans son armée, de faire servir nos sueurs et notre sang à augmenter ses richesses, lui gagner des batailles et soumettre à l'esclavage nos propres compatriotes et coreligionnaires. Une haine profonde s'est donc établie entre nous, le sang ne cesse de couler, autrement, nous nous serions soumis depuis longtemps à un chef moscovite. Ce serait un long et triste récit que celui des actes de cruauté, des manques de loi, des promesses violées par la Russie ; comment elle a cerné de tous côtés notre pays, intercepté nos approvisionnements et notre commerce, fait tomber sous le couteau des assassins les derniers rejetons de nos anciennes familles pour nous priver de nos chefs naturels, exterminé des tribus et des villages entiers, acheté les agents perfides de la Porte : comment elle nous a réduits à la pauvreté, et nous a poussés, par les horreurs commises, à la haine et à l'exaspération contre tout monde, tandis que,

par ses mensonges, elle nous dégradait aux yeux des nations chrétiennes de l'Europe. Nous avons perdu les ressources qui autrefois pouvaient faciliter la réunion de centaines de mille hommes sous les drapeaux, mais enfin nous sommes aujourd'hui unis comme un seul homme dans notre haine contre la Russie (...)

Les volumes 5 à 9 de ce premier tome comportent tous un état des lieux de la *situation actuelle et avenir de la Circassie*.

Dans le volume cinq, il décrit les Tcherkesses en des termes qui ne font aucun doute sur la fascination que David Urquhart leur porte :

Un développement des organes physiques et intellectuels (quoique ces derniers manquent de culture) supérieur à celui des autres peuples de l'orient, joint à des habitudes de savoir-vivre et d'éducation puisées en quelque sorte avec le lait maternel, ont produit chez la race des Circassiens cette élasticité d'esprit, cette douceur et cette politesse de caractère, enfin cette énergie de volonté (...) C'est un peuple bien difficile à dépeindre, parce que nous le connaissons pas assez, et que nous ne trouvons rien de semblable et d'analogue à ses traits distinctifs dans les hommes sur lesquels nous sommes habitués à établir nos comparaisons. Si l'on pouvait se figurer, et combiner dans un seul individu, le sauvage et intrépide montagnard, le paysan illettré, et en même temps l'homme civilisé du grand monde, cette combinaison approcherait peut-être encore le plus de la personnification d'un Circassien, c'est-à-dire de la réunion du courage et de la barbarie dans la chaleur du combat, de l'intégrité dans l'observation des contrats civils et des stipulations militaires, de l'ignorance dans l'application de l'esprit aux combinaisons scientifiques, de l'amabilité, de la courtoisie et de la délicatesse de sentiments dans les relations sociales ordinaires (...)²²⁶

Dans le volume six, il rappelle que « (...) la Russie, en traversant le Caucase, a fait (...) un pas immense (...) et occupe une position d'où elle peut attaquer à son gré, et d'où elle menace toujours la Perse aussi bien que la Turquie »²²⁷.

Car David Urquhart, et avec lui toute la Couronne britannique, ne sont évidemment pas

²²⁶ David Urquhart, *op.cit.*, vol.5, p.20-21.

²²⁷ David Urquhart, *op.cit.*, vol.6, p.24-25.

mués par d' uniques considérations humanistes. Les habitants de la Circassie, étaient alors dépeint comme un peuple courageux en proie à l'impérialisme russe²²⁸ mais leur résistance représente surtout, pour les britanniques, un rempart face à l'expansionisme tsariste dans le Caucase. C'est au départ la figure du cheikh Chamyl qui cristallise ces espoirs, et les résistants montagnards du Nord-Caucase bénéficient d'un ressort éminemment positif, en particulier Tchétchènes et Tcherkesses. Or, début juillet 1854, un évènement va égratigner l'image héroïque du charismatique leader. Avec ses hommes, il monte l'enlèvement de princesses géorgiennes, la presse européenne couvrira largement l'évènement car l'une des dames de compagnie séquestrée est française. C'est surtout la fin de la guerre de Crimée qui amenuise l'utilité stratégique que Chamyl pouvait représenter pour les gouvernements occidentaux²²⁹. Chamyl évincé, les stratèges diplomatiques, à qui la presse va servir de relais dans l'opinion publique, concentrent leur attention sur les Tcherkesses.

Ainsi, le *Times* consacre une couverture régulière à leur situation. L'exode des Tcherkesses est traité dans les éditions des 9 et 27 mai 1864, des 13 et 17 juin, des 8 et 11 juillet, des 8 et 31 août. Deux articles supplémentaires leur sont accordés le 10 septembre 1864 et un autre le 3 avril de l'année suivante²³⁰. Il en est de même dans le *Scotsman* qui, dès le 30 octobre 1862, publie un article au titre évocateur (« Practical Sympathy with the Circassians ») puis d'autres tribunes consacrées aux Tcherkesses, et note un pic de production en 1864, l'année de l'expulsion²³¹.

²²⁸ Jaroslav Lebedensky, *op.cit.*, p.205.

²²⁹ Article *Shâmil* de l'Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition, 1996, Leiden, tome 9 : 292-296) cité dans Pierre Voillery, 2008, p.1.

²³⁰ Dans l'ordre de parution : « The Circassian Exodus » (p.11), « The Circassian Exiles » (p.9), « The Circassian Exodus » (second article, p.10), « The Circassian Exodus. A Letter to the Editor » (p.7), « The Expulsion of the Circassians » (p.12), « The Circassians » (p.10), « The Circassian Exodus » (p.9), « Russia » (p.10), « A Letter to the Editor » (p.9), « The Circassians » (p.10) et « The Circassian Exodus » (encore, p.9).

²³¹ Notamment « Relief to the Circassians » (le 13 mai 1864, p.2), « The Circassian Exodus » (le 28 juin, p.3), « The Circassian Slave Trade » (le 16 août, p.4) et « The Circassian Emigration » (le 13 septembre, p.3).

David Urquhart n'hésite d'ailleurs pas à mentionner explicitement sa fierté quand au regain d'intérêt britannique en Circassie, dont il s'accorde – au passage – la paternité²³². L'article publié dans le double volume 8-9, s'inscrit parfaitement dans la construction littéraire de la représentation tcherkesse. Alexandre Girgoriantz avait déjà très justement remarqué la fascination des militaires russes, eux-mêmes, pour les Tcherkesses:

Les Russes quand à eux avaient une très grande admiration pour le courage, la loyauté et l'esprit d'indépendance des Tcherkesses. Les officiers comme les simples soldats voulaient s'identifier à eux. Les Cosaques empruntaient le costume des montagnards, leurs bonnets, parfois même ils pratiquaient leurs coutumes d'une manière inconsciente notamment lorsqu'il s'agissait de régler une affaire d'honneur par un duel. Ceci explique l'engouement à l'époque de la guerre du Caucase pour les grands poètes tels que Pouchkine ou Lermontov qui dans leurs œuvres décrivaient le Caucase en relatant la vie, les exploits et les qualités des montagnards²³³

La littérature russe regorge en effet de textes dans lesquels se mêlent à la fois un sentiment d'admiration mais également de crainte pour les nord-caucasiens décrits comme sauvages. On pourra par exemple penser aux descriptions du chef caucasien *Hadji Mourat* par Léon Tolstoï dans son roman éponyme posthume et qui demeure le seul récit de l'auteur qui met en scène un personnage historique réel et non imaginaire. Mais on pourra aussi se rappeler de *La captive du Caucase*. Et il n'est pas rare que les Tcherkesses soient mis en scène dans les écrits de Mikhaïl Lermontov qu'on surnommait « le poète du Caucase » ou du décembriste Alexandre Bestoujev-Marlinski²³⁴. Les récits dans lesquels apparaissent les Tcherkesses répondent à une injonction genrée: les hommes sont décrits comme de valeureux résistants, des guerriers

²³² « Nous nous apercevons avec un plaisir infini que nos descriptions de la Circassie et des ses habitants ont excité en Angleterre un intérêt général et une profonde sympathie, et nous voyons (...) que notre sujet commence aussi à attirer l'attention à Constantinople (...) », volumes 8-9, p.3.

²³³ Alexandre Grigoriantz, *op.cit.*, p.185

²³⁴ On peut notamment penser aux poèmes de Lermontov, *Le prisonnier du Caucase* (1828), *Les Circassiens* (1928b), *Izmaïl-Beï* (1832), *Hadji-Abrek* (1833) ou à son roman *Un héros de notre temps* (1841). Concernant Bestoujev-Marlinski, on retiendra surtout deux de ses nouvelles, *Ammalat-Beg* (1832) et *Mulla-Nur* (1836).

sans égal et/ou de rudes montagnards qui ne connaissent ni peur ni remord, tandis que les femmes sont vantées pour leur beauté.

Quelques rares descriptions échappent à cette dichotomie classique et dépeignent des femmes qui font alors preuve d'un courage *masculin* puisqu'elles se drapent des mêmes qualités guerrières que leurs pères, frères et époux. Mais, l'image de la femme tcherkesse – dans l'immense majorité des productions littéraires ou dans les témoignages des voyageurs – est essentiellement érotisée, au point de devenir un mythe esthétique. David Urquhart le relève d'ailleurs et promet à ses lecteurs:

La beauté de leur race fait que les femmes et les mères de toutes les familles illustres de l'Orient sont des Circassiennes²³⁵

Julius Klaproth n'en a pas moins d'égard et écrit:

(...) Les femmes sont les plus belles de tout le Caucase: mais je dois faire observer que c'est sans fondement que l'on croit communément qu'elles peuplent en grande partie les harems des Turcs; car les Tcherkesses vendent très rarement des individus de leur nation aux Turcs, si ce n'est des esclaves volés²³⁶

Alexandre Toumarkine décrit très justement les stéréotypes turcs sur les nord-caucasiens²³⁷ et en particulier sur les Tcherkesses:

Des jeunes filles tcherkesses, on vantait la silhouette, la finesse de la taille, la couleur des yeux clairs, la blancheur du teint, les pommettes hautes et la chevelure. Les hommes ottomans aimaient aussi (...) leur « éducation », leur savoir-vivre, mélange de pudeur, discrétion, politesse, bienséance, tenue et respect des aînés et de la belle famille (...) Quand aux hommes tcherkesses, ils étaient perçus eux aussi par le biais d'un stéréotype : leur goût des armes, leur agilité prodigieuse à cheval, leur courage et leur sens de l'honneur en faisait des soldats hors pair. Leur loyauté n'était pas discutée, on savait qu'ils avaient la religion du service du prince jusqu'au sacrifice²³⁸

²³⁵ David Urquhart, *op.cit.*, vol.5, p.20.

²³⁶ Julius Klaproth, *op.cit.*, p.52.

²³⁷ *Supra*, note 93, p.81.

²³⁸ Alexandre Tourmarkine, 1996a, p.159.

Aux femmes, la beauté et la discrétion, aux hommes le courage, la loyauté et l'amour du combat²³⁹. À tous, l'éducation, le respect et un amour inconditionnel de la liberté.

On constate d'ailleurs que ces attributions ont été parfaitement digérées et transmises par les Tcherkesses, et qu'elles restent des piliers de l'identité collective. Il n'est donc pas surprenant que l'iconographie guerrière soit encore très présente dans l'imaginaire tcherkesse et qu'elle soit savamment cultivée dans les auto-représentations²⁴⁰.

La « marque de fabrique » tcherkesse, telle qu'elle apparaît encore actuellement, va donc être naturellement déclinée à partir de ces représentations: la danseuse – svelte et soignée – et le guerrier – protecteur et fier – forment le couple idéal-type²⁴¹.

On peut, alors, saisir à quel point la défaite contre les Russes, peut-être au moins autant que l'exode, demeure traumatique. La figure du guerrier va donc être particulièrement nécessaire dans la reconstruction diasporique, à la fois pour conserver et célébrer la mémoire traumatique et pour dépasser l'affront de la défaite. Mais on peut également deviner que la Sublime Porte, dans un premier temps, puis les différentes sociétés d'accueil, vont habilement se servir de ce même imaginaire guerrier, pour servir ses propres intérêts.

²³⁹ Julius Klaproth, toujours, décrivait les décrivait paré d' « *amour outré de l'indépendance, une valeur guerrière que rien ne peut dompter, les rendent redoutables à leurs voisins. Accoutumés, dès l'âge le plus tendre, aux exercices violents du corps et au maniement des armes et du cheval, ils ne connaissent de gloire que celle de vaincre l'ennemi, de honte que la fuite. Aussi voit-on, s'élançant de leurs frontières, fondre sur leurs voisins, ravager leurs terres, enlever leurs troupeaux, et traîner dans l'esclavage tous ceux qu'épargent leur bras. La mer même ne met point d'obstacle à leur brigandages* » (in Iraoslav Lebedenski, *op.cit.*, p.70)

²⁴⁰ Voir illustrations annexes, pp. 143-144.

²⁴¹ Voir, par exemple, les avatars des groupes Facebook, p. xx

1.2 – Les guerres d'indépendance contre la Russie tsariste

1.2.1. Situation diplomatique et premières échauffourées entre Caucasiens et Russes

Le territoire démesuré de l'Empire ottoman était considéré comme un obstacle aux ambitions expansionnistes tsariste, les premiers conflits entre Russes et Turcs remontent à la fin du 17^e siècle lorsque la Russie prend la rive gauche de l'Ukraine (Kiev compris) en 1667. Les deux puissances deviennent alors voisines, autour de la Bessarabie²⁴². La paix de Karlowitz (1699), entérinée par celle de Constantinople (1700) attribue Azov aux Russes. Alors que les Ottomans concentraient leurs efforts dans la région sur le Sud-Caucase, considéré comme territoire stratégique dans la rivalité qui l'oppose à la Perse, le Nord n'a, dans un premier temps, pas représenté un enjeu majeur et était perçu comme périphérique. Et si on note des activités russes dans le Caucase dès le 16^e siècle, ce n'est véritablement que deux siècles plus tard que la région devient un intérêt majeur de la politique d'expansion tsariste vers la Crimée, les Balkans, les Détroits et les mers chaudes, sous l'impulsion de Pierre le Grand. On assiste alors aux premiers mouvements d'établissement de garnisons (*stanistas*) cosaques et le dessein colonial russe prend une tournure plus agressive, notamment à travers l'expropriation de terres, les premières expulsions et déportations de villages²⁴³. Parallèlement, la Sublime Porte commence son irrémédiable déclin et cède des parties de son territoires face aux mouvements de libération nationale. La Serbie devient autonome en 1829, tandis que la Grèce accède à l'indépendance l'année suivante et que les provinces roumaines se débarrassent du joug ottoman en 1859. Le 14 septembre 1829, le traité d'Andrinople met fin au conflit qui opposait l'Empire ottoman et la Russie. Les Turcs cèdent leurs droits sur les rives orientales de la mer Noire et signent la souveraineté russe sur le territoire.

²⁴² « *Bessarabia* » en russe, désigne la région délimitée par la rivière Prut à l'ouest, le fleuve Dniestr à l'est et la mer Noire au sud.

²⁴³ Michael Khodarkovsky, 2006, p.2.

L'article quatre du traité stipule en effet:

La Géorgie, l'Iméritie, la Mingrélie, le Gouriel, et plusieurs autres provinces du Caucase ayant été, depuis un grand nombre d'années, unies à perpétuité à l'empire de Russie, et cet empire ayant, en outre, par le traité conclu avec la Perse à Tourkmantchiai le 10 février 1828, acquis les Khanats d'Erivan et de Nakchivan, les deux hautes puissances contractantes ont reconnu la nécessité d'établir entre leurs états respectifs, sur toute l'étendue de cette ligne, une frontière bien déterminée, capable de prévenir toute future discussion (...) En conséquence, il a été convenu que l'on considérerait désormais comme la frontière entre les territoires de la cour impériale de Russie, et ceux de la Sublime Porte ottomane en Asie, la ligne qui, en suivant la limite actuelle du Gouriel, depuis la mer Noire, remonte jusqu'aux frontières de l'Iméritie, et de là dans la direction la plus droite, jusqu'au point où les frontières des pachaliks d'Akhaltzik et de Kars rencontrent celles de la Géorgie, laissant de cette manière au nord et dans l'intérieur de cette ligne la ville d'Akhaltzik et le fort de Knallnaliek à une distance d'environ deux heures.

Toutes les contrées situées au sud et à l'ouest de cette ligne de démarcation vers les pachaliks de Kars et de Trébizonde, ainsi que la majeure partie du pachalik d'Akhaltzik, resteront à perpétuité sous la domination de la Sublime Porte, tandis que ceux qui sont situés au nord et à l'est de ladite ligne vers la Géorgie, l'Iméritie et le Gouriel, ainsi que tout le littoral de la mer Noire, depuis la bouche du Kouben, jusqu'au port Saint-Nicolas inclusivement, resteront à perpétuité sous la domination de l'empereur de Russie. En conséquence, la cour impériale de Russie abandonne et rend à la Sublime Porte le reste du pachalik d'Akhaltzik, la ville et le pachalik de Kars, la ville et le pachalik de Bayazid, la ville et le pachalik d'Erzeroum, ainsi que toutes les places occupées par les troupes russes, et qui se trouvent hors de la ligne ci-dessus mentionnée.

La Circassie se trouve au nord la frontière du Gouriel et on peut, rétrospectivement, contester la légitimité de cette cession territoriale. En effet, les peuples nord-caucasiens étaient reconnus comme indépendants, ils avaient reconnu un droit de suzeraineté de la Sublime Porte mais pas celui de sa souveraineté²⁴⁴. Or, la signature du traité accorde à

²⁴⁴ Michel Lesure, 1978, p.2.

la Russie un droit d'ingérence sur le territoire des Tcherkesses, qui – comme nous l'avons déjà évoqué – sur les bords de la mer Noire, occupe une position particulièrement stratégique.

Mais la situation entre Caucasiens et Russe se dégradait déjà à partir de 1794 et l'origine de ces accrochages pouvaient déjà être amputés à un accord diplomatique, lorsqu'à la suite du traité de Belgrade, l'Empire ottoman quitte une partie du Caucase. Les premières actions militaires russes débute dès 1763 dans la région du fort de Mezdagh et s'étendent ensuite jusqu'en 1777 autour du Terek. Sous le règne de Catherine II, la Russie dépêche une armée de 120 000 soldats dans le Caucase et 30 000 tcherkesses sont tués. Ce n'est qu'en 1774 que l'Empire ottoman envoie des renforts militaires pour aider les Tcherkesses mais cela s'avèrera bien tardif puisque les Russes ont alors déjà pris le contrôle des péninsules du Kuban et de Taman. En 1776, l'armée tsariste construit plusieurs forts sur le Terek et encercle désormais les Tcherkesses par le Nord qui résistent et réussissent à reprendre plusieurs positions. Mais lors de chaque guerre menée par la Russie contre l'Empire ottoman, la résistance tcherkesse fût considérée comme une menace sérieuse pour le front dans le Caucase et Moscou n'imaginait que deux solutions: la rédition totale du groupe ou son anéantissement²⁴⁵.

Les accrochages dispersés entre caucasiens et troupes russes se transforment en guerre généralisée à l'ensemble de la région et on assiste à l'émergence des premiers chefs de guerre dont la tâche sera complexe au vu du manque de communication – notamment linguistique – entre les tribus mais également en raison des replis identitaires de ces groupes, qui, nous l'avons déjà mentionné, fonctionnent de façon autonome, revendiquent la distinction et posent un rapport hiérarchique et de concurrence fort. Le Cheikh Mansour Ushurma, Tchétchène originaire du village d'Aldey, est le premier à conceptualiser et à diffuser l'idée selon laquelle une ethnie seule et isolée ne peut rien contre la puissance russe. Il met en avant l'islam comme principe unificateur à toutes les populations de la région. En 1785, la révolte s'étend alors à tout le Nord-Caucase. Capturé à Anapa, sur le littoral de la mer d'Azov, Mansour meurt dans la forteresse de Schlüsselbourg, à deux cent kilomètres de Moscou, le 13 avril 1794. A sa mort, c'est le daghestanais Shamil, à la tête de la puissante confrérie Naqshbandiyya, qui reprend la direction de la lutte contre les Russes, en amplifiant encore son caractère religieux.

²⁴⁵ Walter Kolarz, 1967, p.182.

Dans le but de constituer une armée unifiée et les bases d'un État centralisé dans le Nord-Caucase, et après un passage par la Tchétchénie, Shamil arrive en territoire tcherkesse. Mais la discipline de l'islam rigoriste qu'il préconise correspond mal à la mentalité guerrière et individualiste des Tcherkesses.

Un ancien me raconta:

En Tchétchénie et au Daghestan, certains avaient déjà adopté une doctrine mystique et ésotérique de l'islam, le muridisme. Ils avaient défini des orientations politiques et religieuses qui dictaient aux fidèles de tout mettre en œuvre pour le *Jihad* [guerre sainte, ndlr]. Mais nous, les Tcherkesses nous sommes trop attachés à notre liberté, cela impliquaient des transformations du quotidien trop brutales (...) Défendre son territoire ou sa tribu était bien plus important que de mourir en martyr pour accéder au paradis. Les Murides estimaient que leur confrérie exerçait la forme la plus pure et la plus originelle de l'islam (...) ils considéraient les autres musulmans comme des dissidents, parfois même comme des païens. Le caractère purement religieux de la guerre était voué à l'échec (...) pour les Tcherkesses, l'univers religieux et politique pouvait se résumer à quelques mots: *gaour* [infidèle, ndlr], *beslman* [musulman, ndlr], *il'xhegha* [bravoure, ndlr], *zalem* [oppresseur, ndlr] et *zawa* [guerre, ndlr]. Les mots *mujahid* et *shahid* n'étaient presque jamais prononcés, ça ne faisait pas sens pour les Tcherkesses, et ces mots arabes n'avaient pas d'équivalent exacts dans notre langue²⁴⁶.

Si, en tant que musulmans, les Nord-Caucasiens faisaient du sultan, qui contrôlait alors la Crimée, leur chef spirituel et que les imams lui devaient obéissance, sa souveraineté n'était que théorique. Les armées turques n'étaient stationnées que dans les villes et garnisons du littoral où elles maintenaient une présence indispensable à la défense des intérêts ottomans en Crimée. Mais cette reconnaissance, fût-elle formelle, de l'autorité du sultan par les Tcherkesses, offrira aux Russes la possibilité d'exiger de nouveaux territoires, sans se soucier du souhait des populations autochtones, de ce Caucase devenu – à leurs yeux – ottoman. C'est d'ailleurs précisément à la même époque qu'apparaît le terme *Caucase russe* qui n'a, depuis, cessé d'être utilisé. C'est en ces termes que la Russie qualifie, par exemple, la Tchétchénie, et en règle générale le Nord-

²⁴⁶ Entretien P.M, Lyon, le 13 mai 2005.

Caucase, c'est à dire la partie non-chrétienne du Caucase.

La politique russe de conquête consista en l'occupation graduelle du Caucase par installation de garnisons cosaques amenées à devenir pérennes. L'existence de ces colonies devenues, pour certaines, de véritables villes fortifiées²⁴⁷ furent le point de départ de la politique coloniale de la Russie dont l'objectif affirmé était de vider chaque parcelle du Nord-Ouest du Caucase. Elle mis en place une politique de déplacement et redistribution des terres aux cosaques. Trente-cinq déciatines furent distribuées à chaque membre des familles cosaques et russes, tandis que dix déciatines étaient accordées à chaque famille indigène. Une politique de terreur fût mise en place afin de mater les résistants qui refusaient de se plier aux volontés de Moscou. Parallèlement à cette politique classique en contexte colonial et comme ce fût le cas pour de nombreuses autres puissances, la Russie joua également sur la fidélisation d'une part de la population pour collaborer et contrôler les autres habitants. C'est en particulier le cas des *amanates* qui désignent les jeunes caucasiens formés dans les écoles russes. Les autorités russes persuadaient les grandes familles, y compris parfois en les menaçant, d'envoyer un de leurs fils dans les écoles militaires des cadets à Moscou et Péterbourg. La plupart du temps, ils sortaient de ces écoles sans qu'on leur fasse passer l'examen de fin de scolarité et devenaient des officiers sans réelle valeur aux yeux de leurs camarades de promotion. Aux yeux de leurs compatriotes tcherkesses, ils étaient également méprisés et considérés comme des traîtres convertis. Certains, comme le Général-Prince Abkhazov ou le Général Moussa Koundoukhov, devinrent, tout de même, des officiers réputés dans l'armée russe. Parmi la population, d'importantes récompenses étaient accordées à ceux qui acceptaient de se convertir à l'orthodoxie chrétienne, ce fut, par exemple, le cas du Colonel-Prince Bekovitch-Tcherkessov à qui les autorités russes attribuèrent la propriété de quelques cent mille hectares en Kabardie, ou du Colonel-Prince Bekmurza Aïdemirov qui appartenait à la garde impériale et fût nommé Wali de Kabardie²⁴⁸.

²⁴⁷ C'est par exemple le cas de Grozny, Kransodar ou Vladikavkaz.

²⁴⁸ Entretien P.M, Lyon, le 13 avril 2005.

1.2.2. L'expansion du conflit

Lorsque le gouvernement du tsar reprit le contrôle de la région et afin de mater une résistance qu'elle savait tenace, l'armée tsariste engage dès les années 1820 une série d'expéditions punitives. Sa politique caucasienne ne répondit pas au même dessein selon les zones de la région, tandis qu'elle imposait – à l'Est – aux Daghestanais et aux Tchétchènes le rattachement à la Russie, l'objectif affiché à l'Ouest était différent. Il fallait vider le littoral où la Sublime Porte avait installé des forteresses qui lui garantissait des positions stratégiques pour le contrôle de la région, de sa population. Les occupants de cette zone sensible étaient les Abkhazes et les différentes tribus tcherkesses.

En novembre 1823, la Russie aidée par ses garnisons cosaques détruisent des villages fortifiés (*aoul*) en territoire chapsough, un mois plus tard, ils terminent l'opération non seulement en les brûlant mais également en détruisant les réserves de grains et de nourriture. En juin suivant, sous la direction du Colonel Kotsarev, une expédition punitive est menée dans les villages de Klychev et Dudarokovi'xh²⁴⁹. Comme ce sera le cas au cours de toutes ses expéditions, l'armée incendiera les villages, tuera une partie des habitants, sans distinction d'âge ou de sexe, et délogera les survivants. Les sites internet communautaires, dans le travail qu'ils effectuent pour faire reconnaître le génocide tcherkesse, relèvent d'autres expéditions jusque 1860. Lors des seuls 6, 7, 8 et 9 décembre 1828, vingt-cinq villages autour de la rivière Kurjips sont vidés de leurs habitants et entièrement détruits. De grandes opérations similaires son dès lors menées jusqu'à ce que la zone soit entièrement vidée. Le 8 juin 1842, cent-cinquante villages tcherkesses subissent le même sort. Dès la signature du traité d'Andrinople (1829), l'Empire ottoman pousse les Tcherkesses à la migration en Turquie, non seulement pour augmenter la force numérique de son armée mais surtout pour peupler de musulmans des territoires chrétiens, notamment ce qui deviendra la Bulgarie, la Bosnie, ou la Macédoine mais également des zones de l'Asie mineure. Si, au départ, une infime partie des Tcherkesses acceptent de migrer, ils n'acceptent pas pour autant l'alternative « offerte » par les Russes de rejoindre des réserves situées dans les plaines du Kouban et entourées de garnisons cosaques et russes. La situation empire avec la fin de la guerre de Crimée (1853-1856) qui détourne l'attention de la Russie sur le seul Nord-Caucase,

²⁴⁹ Walter Kolarz, *op.cit.*, p.183.

elle peut alors y concentrer la majorité de son contingent.

Une étape supplémentaire est franchie avec la rédition de Chamil au prince Bariatinski le 25 août 1859, au fur et à mesure, les Lesghis et les Tchétchènes abandonnèrent le combat. La tribu Bjadough s'était rendue en mai et une partie des Abzakhs le fera en novembre. Lorsque j'interrogeai des anciens sur la rédition de cette tribu pourtant réputée pour être l'une de celle qui s'est le plus impliquée dans la lutte contre les Russes, on me répondit:

Certains chefs Abzakhs ont signé la rédition en ignorant la langue russe, alors qu'ils pensaient un traité de paix et de non-agression parce que leur peuple était en train de se faire massacrer, les Russes, eux, l'on considéré comme un acte de soumission. Mais comme les Abzakhs le considéraient comme un simple traité de paix, ils empêchèrent les soldats russes de pénétrer sur leur territoire. Alors les Russes ont compris qu'ils ne se rendraient jamais véritablement et qu'ils n'avaient pas l'intention de rejoindre les réserves, il fallait les forcer à partir ou les exterminer²⁵⁰.

Déjà en 1857, le Comte Dimitry Milyutin – qui sera nommé Ministre de la guerre en 1861 – et qui était alors déjà instructeur à l'académie militaire, théorisa l'expulsion de masse des Tcherkesses. Les déloger s'avérerait insuffisant car il fallait vider la zone de ces éléments hostiles²⁵¹. Mais ce n'est véritablement qu'en 1860 que le projet russe fût lancé, et notamment parce que même les tribus qui avaient signé, ce qu'elles considéraient comme des accords de paix et non une soumission, continuaient à participer aux combats contre les Russes. Au cours d'une réunion en octobre 1860, le Prince Bariatinski et le Général Fadeev décidèrent « l'expulsion inconditionnelle des Tcherkesses de leurs refuges montagneux »²⁵². Et c'est le Général-Conte Evdokimov qui fût chargé de le mettre en place afin de faire place nette aux colonies cosaques que la Russie projetait d'installer sur les terres tcherkesses. Les tribus qui s'étaient déjà rendues furent expulsées.

²⁵⁰ Entretien S.G, Reyhaniya, le 28 mars 2006. Alexandre Grigoriantz développe cette même idée d'une soumission d'apparence, arguant que les Abzakhs souhaitaient gagner du temps pour préparer leur départ pour la Turquie, *Les Damnés de la Russie. Le déplacement de populations comme méthode de gouvernement*, p.153.

²⁵¹ Charles King, *op.cit.*, p.94.

²⁵² John Colarusso, *The Conquest and Deportation of the Circassians*.

L'objectif principal était de christianiser la région, le tsar Alexandre II explique:

La communauté cosaque est destinée à servir le Gouvernement en défendant les frontières de l'Empire adjacentes aux tribus hostiles et mal organisées, et en occupant les terres d'où ils sont expulsés (...) Nous n'aurons besoin de maintenir une pression ferme que quelques années avant d'expulser totalement les montagnards des terres fertiles qu'ils occupent et établir à leur place, et pour toujours, une population russe chrétienne²⁵³.

M.J Venioukov, officier russe qui participa aux opérations, écrit dans ses mémoires:

Nous reçumes l'ordre de 'nettoyer' et de préparer pour la colonisation les terres du Caucase occidental dans la région de Maïkop et dans les hautes vallées de la Farsa, de la Bielaïa et celles situées au-delà de la rivière Labe sur le territoire des Chaspougues, des Abadzehs et des Natoukhais. L'armée commandée par le Comte Evdokimov, formant un demi-cercle de près de trois cents kilomètres, avançait peu à peu en direction du sud-ouest. Au bout de deux ou trois mois, tout fut achevé. Les détachements suivaient les sentiers dans la forêt pour surprendre les Tcherkesses et brûler leurs villages. Pour moi, ce fut la période la plus marquante, la plus épique de la guerre du Caucase... Nous tâchions d'arriver au village par surprise et nous y mettions le feu aussitôt (...)²⁵⁴

Afin de négocier l'arrêt de l'extermination du peuple tcherkesse et trouver une issue aux combats, conscients du manque d'unification des différentes tribus, le 13 juin 1861, les chefs des tribus Chapsough, Abzakh et Oublykhs se réunissent à Sotchi afin de mettre en place une administration centralisée et une armée coordonnée. Une union extraordinaire des tribus tcherkesses fût alors créée. Profitant de la venue du tsar, de passage dans la région pour inspecter les troupes dans la région de Maïkop, l'union décida de lui envoyer une délégation composée des plus puissants représentants, Hassan Bidgev représenta les Abzakhs, Islam Tx'hawshev les Chaspoughs et Haji Kerenduk-Berezk les Oubykhs. La rencontre se déroula le 18 septembre suivant à Mamriuk-Ogaï,

²⁵³ Tagan Khabasovich Kumykhov (dir.), *Arkhivnye materialy o Kavkazskoi voyne i Visielenii Cherkesov (Adygov) v Turtsiu (1848-1874)*, volume 2, 2003, p.80

²⁵⁴ M.J Venioukov, *Souvenirs du Caucase (1861-1863)*, archives russes cité par A.Grigoriantz, *op.cit.*, p.163.

sur une terre qui appartenait jusqu'alors aux Abzakhs. Les chefs tribaux, lors de leur entretien avec le tsar, exigèrent l'arrêt des massacres de populations, la fin des pillages et le retrait de l'armée des rives gauches du Kouban et de la rivière Labe. Mais cette même année, trente-cinq *stanitzas* cosaques avaient été créés et près de soixante mille familles y étaient installées. Le décret du 24 juin 1861 avait même été promulgué afin d'accorder des aides à l'installation des cosaques et exemptait ces derniers d'impôts. La même année, une page de l'histoire se tournait également en Russie puisque l'esclavage était officiellement aboli, par milliers des anciens esclaves étaient partis à la recherche d'une vie libre en Transcaucasie. Le tsar savait donc que, rapidement, cosaques et anciens serfs déplacés par milliers dans la région, constitueraient un contre-poids démographique chrétien.

Les négociateurs tcherkesses, alors encore persuadés de réussir à sauver le destin de leur peuple sur leurs terres ancestrales, n'obtinrent en réponse que la célèbre phrase prononcée par le tsar qui, les méprisant, aurait refusé de les écouter: *Vicielitsa kouda oukajout ili perecelitcia v Tourstisou* (Vous vous installerez à l'endroit qui vous sera indiqué ou bien vous émigrerez en Turquie).

Les autorités russes donnaient un mois aux Tcherkesses pour quitter leurs montagnes et rejoindre les plaines du Kouban ou émigrer en Turquie en abandonnant l'intégralité de leurs biens. Une minorité de Tcherkesses accepta de s'installer dans les zones déterminées par les Russes, entourées par des villages cosaques et russes. La dernière tentative d'organisation de la résistance ayant échoué, les montagnards se lancèrent dans une résistance aussi inorganisée que désespérée. Certains détruisirent leurs propres maisons plutôt que de les céder à l'armée, les anciens racontent même que les femmes jettèrent leurs bijoux et biens précieux dans le courant des rivières, plutôt que de se les faire saisir par l'ennemi, et qu'elle se joignirent aux hommes pour combattre les russes²⁵⁵. Un autre me racontait:

Les femmes tcherkesses sont courageuses, elles n'ont peur de rien. Le courage n'a pas de sexe chez nous, tout le monde doit se battre lorsqu'il faut défendre son honneur. Quand les russes arrivaient dans les villages, souvent ils ne trouvaient que des carcasses de maisons en feu. Les tcherkesses préféraient détruire leurs biens les plus chers plutôt que de les laisser aux mains des occupants. Mon grand-père me racontait qu'il avait même vu des femmes jeter

²⁵⁵ Entretien A.G, Kfar Kama, le 19 juin 2007.

leurs nourrissons sur les soldats russes plutôt que de les laisser se faire massacrer par l'armée. Nous avons toujours refusé de nous soumettre et nous n'avons pas peur de mourir si c'est pour garder notre honneur. La situation était désespérée et tout le monde savait que la fin était écrite, soit la mort soit un départ sans retour. Certains ont choisi de n'accepter ni l'un ni l'autre²⁵⁶.

Les Oubykhs, comme une partie des Chapsoughs et des Abzakhs, refusèrent aussi bien l'une et l'autre des alternatives proposées par les Russes. En mai 1864, la bataille d'Ahtchip, dans la région de Khodz, fût la dernière livrée contre les Russes. Elle fût principalement dirigée par un groupe Oubykh.

Le Général et historien Ismaïl Bertok, dans son ouvrage *Tarihte Kafkasya* publié à Istanbul en 1958, décrit:

Au printemps 1864, les Russes passèrent à l'offensive en mettant toutes leurs forces pour l'action décisive. Ils avancèrent du rivage de la mer Noire vers l'intérieur et du front du Kouban en direction de l'est et du sud (...) La bataille décisive eut lieu au village d'Ahtchip dans la vallée de Khodz, dans laquelle coule la rivière Sh'ha-goishé qui passe par Maïkop. Cette région montagneuse servait de dernier refuge pour les femmes et les enfants. C'est la raison pour laquelle tous les guerriers se rassemblèrent à cet endroit. (...) Ce ne fut pas une bataille mais un véritable massacre. Khodz n'était pas un champ de bataille. Cette sombre vallée avait pris l'aspect d'un abattoir. Au milieu de cette boucherie, il n'était pas question pour les Tcherkesses d'obtenir une quelconque victoire. Leur seul et unique désir était de mourir avec honneur. (...) Hommes et femmes, tous périrent. La partie basse du terrain où s'était déroulé le meurtre était couverte de cadavres et teintée de sang. (...) La tradition rapporte que les cadavres baignaient dans du sang. Les Russes, n'ayant pas apaisé leur sauvage passion, attachèrent les uns aux autres les enfants qui avaient survécu et ils s'en servirent comme cibles pour s'exercer au tir au canon. (...) Deux vers chantés dans les chansons populaires donnent une idée de l'horreur de cette bataille: *Qu'elle soit maudite par Allah, la vallée de Khodz d'où jaillirent des vapeurs de sang! Qu'elle tarisse, l'eau de Khodz qui*

²⁵⁶ Entretien F.M, Paris, le 14 mars 2004.

*portait sur ses flots de l'écume de sang!*²⁵⁷

Si l'on considère que la première véritable bataille qui opposa les nord-caucasiens aux troupes russes se déroula le 12 juillet 1785 et que l'ultime combat fût livré à Ahtchip, en mai 1864, il aura fallu près de soixante années à la puissante armée tsariste pour venir à bout des montagnards. Quelques révoltes supplémentaires, majoritairement dans la région tchéchène, perdurèrent jusqu'en 1878. Des tentatives de soulèvement encouragées par les turcs et leurs alliés allemands de la première guerre mondiale, se dérouleront en 1915 puis lors de la Révolution d'Octobre de 1917.

Mais le 21 mai 1864, Le Général Evdokimov déclare la fin de la guerre. Le Grand-Duc Michel (Mikhaïl) adresse un télégraphe au tsar le 2 juillet suivant:

Par mon télégraphe, je vous annonce la fin des guerres héroïques du Caucase et vous adresse mes félicitations (...) Désormais, il ne subsiste plus au Caucase un seul village et une seule tribu qui n'aient été défaits²⁵⁸.

L'imaginaire guerrier est omniprésent dans l'auto-représentation tcherkesse, le devoir de mémoire est non seulement entretenu mais l'évènement traumatique est véritablement fondateur d'une identité diasporique. Le recours à un passé considéré comme glorieux permet de cimenter la conscience d'appartenance au groupe, y compris en faisant fi de certains épisodes. La structuration de la mémoire collective tcherkesse, en diaspora comme dans le Caucase et en Russie, s'opère à travers deux ressorts: la guerre et l'exode. Au-delà de la guerre en elle-même, c'est tout particulièrement l'attitude héroïque et jusqu'au-boutiste des Tcherkesses durant cet épisode historique qui sont au coeur des récits. Un enfant qui grandit dans une famille tcherkesse, et c'est également le cas lorsqu'il est issu d'un couple mixte, est nourri de ces valeurs guerrières et de ce devoir de commémoration. Lorsqu'en avril 2006, j'effectuais ma toute première visite au village de Kfar Kama, et après avoir dû décliner ma filiation sur plusieurs générations, les premières questions qu'on me posa tournèrent autour de ma connaissance de l'histoire et des guerres. La majorité des entretiens que je menais alors revenaient inéluctablement sur cet épisode. On ne prit d'ailleurs pas nécessairement le

²⁵⁷ Alexandre Grigorianz, 2002, *op.cit.*, p.167.

²⁵⁸ Baturay Özbek, *Çerkes tarihi Kronolojisi* (« Chronologie d'histoire tcherkesse », Ankara, 1991, p.154) cité dans Alexandre Toumarkine 1996: 152.

temps de me faire le récit détaillé des batailles, on s'accordait sur le fait que je les connaissais, mais je notais à quel point l'énonciation collective était encore structurée autour de l'héroïsme et du courage qui contrebalançaient la défaite indéniable et devenus piliers d'une identité construite en migration. Mémoires de la tragédie et du prestige cohabitent donc, la première se transmettant plus particulièrement au sein du groupe tandis que la seconde sert de fondement aux discours produits pour l'extérieur. Il n'est donc pas étonnant que lors de mes premiers mois sur le terrain, les Tcherkesses eurent unanimement, et sans cesse, à coeur, me rappeler à quel point ils étaient les héritiers de ces valeurs, et que je devais – par la même occasion – moi aussi m'en saisir puisque je devenais alors à mon tour un relais mémoriel.

1.2.3. La politique d'épuration ethnique et le génocide

Entre 1861 et 1864, près de 500 000 Tcherkesses ont été expulsés du Caucase²⁵⁹, l'état major russe avance, quand à lui, le chiffre de 418 000²⁶⁰ mais la Commission générale pour l'administration des réfugiés (*Idare-i Umumiye-i Muhacirun Komisiyonu*) estime que près de 80 000 réfugiés nord-caucasiens arrivèrent en Turquie entre 1855 et 1863 et entre 400 000 et 600 000 pour la seule année 1864²⁶¹. L'historien turc Kamal Karpat affirme qu'entre 1859 et 1879, plus d'un millions quatre cent milles Tcherkesses furent expulsés du Caucase dont un million seulement atteignirent la Turquie²⁶². À l'occasion du cent quarante cinquième anniversaire de la commémoration du génocide, le communiqué du Circassian Cultural Institute²⁶³ dénombrait un million et demi de déportés et/ou tués. D'autres sources encore, notamment des associations tcherkesses de Turquie, font état du nombre plus conséquent de près de deux millions de nord-caucasiens poussés à l'exode²⁶⁴. Pour la seule période de 1863-1864 et concernant le seul oblast du Kouban, on estime que 398 000 Tcherkesses ont été expulsés²⁶⁵.

²⁵⁹ Walter Kolarz, 1967, p.182.

²⁶⁰ Austin Jersild, 2003, p.26.

²⁶¹ Alexandre Toumarkine, 1996a, p.154.

²⁶² Kamal Karpat, 1990, p.134.

²⁶³ Organisation tcherkesse établie aux Etats-Unis qui fédère des Tcherkesses de différents pays et dont le projet est de faire reconnaître le génocide.

²⁶⁴ Entretien O.P, Lyon, le 21 mai 2005.

²⁶⁵ Austin Jersild, *loc.cit.*

En 1882, 94% de la population tcherkesse avait été expulsée de sa terre d'origine²⁶⁶.

Il est complexe de trancher sur l'usage des termes, et celui de « génocide » ne fait pas exception, mais pour reprendre la méthodologie adoptée tout au long de cette thèse, je privilégierai la terminologie adoptée par les acteurs eux-mêmes, tout en étant consciente des enjeux politiques de mémoire que le terme suppose et bien que son usage soit assez récent. Les Tcherkesses considèrent désormais qu'ils ont été génocidés, le travail de reconnaissance qu'ils effectuent se fait autour de l'utilisation et la reconnaissance du terme central de génocide. *Retsakh-Am* (en hébreu)²⁶⁷ est le terme utilisé par tous les Tcherkesses d'Israël que j'ai pu interroger, c'est avec ce terme encore qu'ils communiquent autour de cet événement lorsqu'ils présentent l'histoire de la communauté au public, et c'est ce terme enfin qui est utilisé par l'État d'Israël qui a reconnu, en 2009, le *génocide* tcherkesse²⁶⁸. Aussi utiliserai-je le terme de génocide pour qualifier cet événement traumatique puisque c'est celui qui revient sans cesse dans les discours énoncés par la communauté et qu'il occupe une place prépondérante dans la mémoire diasporique.

Il est, par contre, avéré que l'utilisation de cet terme par les Tcherkesses est relativement récent, on peut estimer qu'elle a été largement popularisée par des reconnaissances d'autres *génocides*. Lorsque j'interrogeais un Tcherkesse d'une soixantaine d'année à Paris en 2002, il m'expliquait:

Cela fait une dizaine d'années qu'on utilise le mot génocide, on a sans doute été influencés par son utilisation dans les médias, avant on ne parlait que du génocide juif, maintenant on reconnaît d'autres génocides. Des intellectuels chez nous ont fait des recherches précises et ont considérés qu'on pouvait utiliser le mot génocide pour ce qui nous est arrivé. Mais avant, on ne l'utilisait pas, je ne me rappelle pas l'avoir entendu dans les discussions, en tout cas pas dans ma famille ni avec mes amis. Cela ne veut pas dire que nous n'avions pas conscience de notre drame, je me rappelle qu'il y avait des chansons sur la guerre et les batailles. Lorsqu'un *t'xhamada* en chantait une pendant une fête, nous nous levions tous pour honorer la mémoire des morts dans les batailles, dans les chansons il y avait des listes de noms de ceux qui sont morts dans telle ou telle bataille. Je ne

²⁶⁶ John Colarusso, 2003 [en ligne].

²⁶⁷ Littéralement « le meurtre d'un peuple », en Israël on utilise également régulièrement le terme anglais « genocide ».

²⁶⁸ Se reporter *infra* au chapitre 3, partie 3.2, sous partie 3.2.2.

crois pas que nous utilisions un terme particulier, on parlait d'*exode* et de *guerre*. Notre exode était la conséquence de la guerre²⁶⁹.

Depuis la fin des années 90, les structures communautaires ne ménagent pas leurs efforts pour obtenir la reconnaissance du *génocide* des Tcherkesses. Profitant de la reconnaissance, le 4 avril 1995, du génocide arménien par la Russie, et à la suite d'une première demande effectuée en 1997 et restée sans réponse, le 1^{er} juillet 2005, le Congrès Tcherkesse, basé en République Adyghée, mais qui comporte des délégués de différentes diasporas, a adressé une lettre, accompagnée de près de sept cent pages de documentation²⁷⁰, à la Douma arguant la qualification de génocide. Ce n'est que le 27 janvier 2006 que la réponse parvient au Congrès²⁷¹. Non seulement, les Tcherkesses n'apparaissent pas dans la liste historiographique officielle des groupes réprimés, mais on apprend – dans ce même document – que les relevés effectués par l'État concernent les peuples « partiellement touchés par des répressions (sic) » lors de la période soviétique²⁷². Il semble peu probable que le Comité de la Douma d'État sur les questions de nationalités ethniques ait commis une erreur grossière de près de quarante-dix années et il semble que la Russie peine à reconnaître la responsabilité légale de son projet politique. Le terme génocide, qu'il convienne parfaitement à la description des événements de 1864 ou pas, est utilisé en permanence, tant dans les demandes officielles de reconnaissance que dans les documents produits²⁷³ et dans la rhétorique utilisée pour présenter la communauté à l'extérieur²⁷⁴.

Si tous les articles publiés sur cet événement majeur de l'histoire tcherkesse s'accordent à la fois sur la planification avérée du projet tsariste (conceptualisé dès 1857) ainsi que sur l'ampleur des massacres et du caractère massif des déportations, quelle terminologie doit-on adopter? Doit-on parler de nettoyage/épuration ethnique ou d'un génocide?

²⁶⁹ Entretien FM, Tcherkesse de Syrie habitant en France, Paris, le 4 novembre 2002.

²⁷⁰ Trois volumes (275 p., 197 p., 214 p.)

²⁷¹ Cf fac-similé de la réponse de la Douma, annexes p. 177.

²⁷² « (...) Selon les données de l'Institut d'Histoire de la Russie et l'Académie des Sciences de Russie, lors de la période soviétique, seize ethnies ont été réprimées selon le critère de nationalité ethnique et quarante-cinq ethnies ont été touchées partiellement par des répressions. Les Adyghéens (Tcherkesses) ne figurent pas sur cette liste (...) ». Pour la traduction complète du document, se reporter aux annexes, p.178.

²⁷³ Cf captures d'écran d'un document audiovisuel, annexes p.148 à 150.

²⁷⁴ Par exemple lors d'observations de deux circuits touristiques à destination d'un public israélien (Kfar Kama, le 13 juillet 2008 et Reyhaniya, le 21 juin 2009) qui comportent tous deux une introduction historique expliquant le *génocide* tcherkesse et une visite au musée du village dans lequel figure plusieurs panneaux explicatifs et documents audiovisuels concernant le *génocide*.

Génocide et nettoyage ethnique sont deux concepts distincts mais dont les statuts juridiques sont liés. Le terme génocide, et plus particulièrement le crime de génocide, apparaît pour la première fois en 1944 dans le neuvième chapitre de l'ouvrage *Axis Rule in Occupied Europe* du juriste américain Raphaël Lemkin, pour tenter de qualifier les crimes nazis de la seconde guerre mondiale. Le terme est adopté et institutionnalisé le 9 décembre 1948 par la convention pour la prévention et la répression du crime de génocide adoptée par les Nations Unies et définit dans l'article 2:

Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, raciale ou religieux, comme tel:

- a) Meurtre de membres du groupe;
- b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentales de membres du groupe;
- c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;
- d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;
- e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

C'est cette définition que reprend le Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale (2000) pour définir le crime de génocide. Il stipule, en outre, que la destruction ou l'intention de détruire un groupe, en totalité, n'est pas requise pour pouvoir qualifier le génocide. Ainsi, si les accusés²⁷⁵ ont eu l'intention de détruire de nombreux membres d'un groupe défini dans un espace qui peut, par exemple, être un village, la qualification de génocide peut être appliqué. Par ailleurs, il se distingue d'autres crimes par la mise en oeuvre systématique et planifiée de l'acte. Contrairement aux idées reçues, le critère quantitatif n'est pas spécifique au génocide, aussi le nombre de morts n'entre pas nécessairement en considération. Les instances internationales dépendant de l'ONU reconnaissent quatre génocides: le génocide des Arméniens par l'Empire Ottoman, le génocide des Juifs par le régime nazi, le génocide des Tutsis au Rwanda, enfin les massacres des Bosniaques opérés par les Serbes à Srebrenica a également été qualifié de génocide en 2001²⁷⁶. Le terme est aussi appliqué à la déportation des Tchétchènes sous

²⁷⁵ L'article 33-1 mentionne que tout individu peut être jugé pour crime de génocide, cela peut donc être une personne physique ou un gouvernement, mais également ceux qui ont été acteurs de son exécution (soldats et voisins peuvent, par exemple, être reconnus coupables)

²⁷⁶ C'est cette qualification qui a été retenue lors du procès de Radislav Krstic (2 août 2001), confirmée

l'ordre de Staline en 1944, par le Parlement Européen (26 février 2004). Or, comme le soulève à juste titre Jacques Sémelin, l'utilisation d'une notion juridique tel que le génocide comme catégorie d'analyse en sciences sociales peut être problématique en raison tant des enjeux moraux que politiques qui peuvent sous-tendre à son usage que par la faible documentation qui peut exister²⁷⁷. La définition même de ce qui peut être qualifié de génocide ou pas ne fait pas consensus entre les chercheurs, y compris dans les *Genocide Studies* ou les *Minorities Studies*.

La convention de l'ONU propose une définition large tandis que certains auteurs lui préfère une définition restrictive, on pourrait notamment penser au philosophe Stephen Katz qui n'identifie, dans l'histoire, qu'un seul génocide (juif) et qui exclu les victimes non-juives de sa définition de l'Holocauste²⁷⁸ ou au politiste Guenter Lewy qui partage avec Stephen Katz la singularité juive du fait génocidaire et remet en cause l'utilisation de cette catégorie pour classer la politique nazie envers les tziganes²⁷⁹ ou celle de l'Empire ottoman envers les Arméniens²⁸⁰.

Si l'on suit toujours Jacques Sémelin qui établit de nettes distinctions entre massacre, destruction, éradication et génocide qu'il définit, en reprenant Hannah Arendt, comme le fait, non pas de faire disparaître un peuple « de sa terre mais de *la* terre »²⁸¹ alors on ne peut appliquer ce terme à la politique russe envers les Tcherkesses. Mais si on adopte, au contraire, la définition ouverte du génocide proposée par l'ONU et notamment le point c de l'article 2²⁸² ou bien la définition proposée par un simple dictionnaire²⁸³, on peut alors parfaitement appliquer ce terme à la qualification de cette situation. Comme le remarquent Alexandre Toumarkine et et Nikos Sigalas, l'usage des concepts de génocide et de nettoyages ethniques s'est généralisé dans les années 1990 dans les études minoritaires, ils ne sont d'ailleurs pas concurrents et « on les rencontre

lors du passage en appel (19 avril 2004) puis par la Cour Internationale de Justice qui stipule toutefois que la Serbie, en tant qu'Etat, n'est pas le responsable du génocide.

²⁷⁷ Jacques Sémelin, 2002, « Du massacre au processus génocidaire », *Revue internationale des sciences sociales* 174, pp.483-492.

²⁷⁸ Stephen Katz, 1994, *The Holocaust in Historical Context*, vol.1, Oxford University Press.

²⁷⁹ Guenter Lewy, 2000, *The Nazi Persecution of the Gypsies*, Oxford University Press,

²⁸⁰ Guenter Lewy, 2005, *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey : A Disputed Genocide*, University of Utah Press.

²⁸¹ Jacques Sémelin, *op.cit.*, p.489.

²⁸² « Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ».

²⁸³ Pour ne prendre qu'un exemple, on peut lire dans le Larousse la définition suivante : « Crime contre l'humanité tendant à la destruction totale ou partielle d'un groupe national, ethnique, racial ou religieux ; sont qualifiés de génocide les atteintes volontaires à la vie, à l'intégrité physique ou psychique, la soumission à des conditions d'existence mettant en péril la vie du groupe, les entraves aux naissances et les transferts forcés d'enfants qui visent à un tel but. »

souvent dans les textes des mêmes auteurs »²⁸⁴. Ainsi, les principaux articles concernant les Tcherkesses utilisent à la fois les termes de génocide (parfois dans leur titre même²⁸⁵), de nettoyage ethnique (*ethnic cleansing*) et de transfert massif de population. Tous insistent sur la planification méthodique de l'intervention dans le Nord-Caucase mais également sur le fait qu'il ait été décidé d'éliminer les Tcherkesses. L'illustration la plus usitée pour justifier la qualification génocidaire est l'extermination totale de la branche Oubykh mais les auteurs s'accordent sur le fait qu'on ne peut prouver l'intention russe de détruire les Tcherkesses en tant que groupe ethnique et de tuer, jusqu'au dernier, chaque individu. Il ne fait, par contre, pas débat que Moscou avait pour objectif d'homogénéiser la population et de christianiser le Nord-Caucase et que la déportation ou les massacres des Tcherkesses signe la fin de la présence musulmane sur le littoral nord de la mer Noire.

Lorsque la télévision israélienne venait tourner un reportage sur la communauté à Kfar Kama, Adnan Guerchad expliquait :

Ce qui s'est passé n'est ni plus ni moins qu'un génocide, pas selon mes critères de Tcherkesses mais selon les critères internationaux, et nous ne nous basons pas sur nos seuls témoignages, nous nous basons sur les archives et les témoignages des officiers russes eux-mêmes.

²⁸⁴ Alexandre Toumarkine et Nikos Sigalas, 2008, § 9 et 10.

²⁸⁵ Par exemple, Antero Leitzinger, 2000, « The Circassian Genocide » et qui décrit la tendance génocidaire de la politique russe puis soviétique de 1856 à 1956, affectant à la fois, mais à différentes périodes, Musulmans et Chrétiens.

1.3 – L'exode

1.3.1. Négociations entre Empires

À partir de 1860, le nombre d'expulsions ne cesse d'augmenter et prend des proportions qui inquiètent l'Empire Ottoman qui n'avait pas prévu un tel afflux de migrants. Le gouvernement du tsar craint qu'en réaction, les Turcs mettent en place des quotas restrictifs. Pour éviter l'impasse diplomatique entre les deux empires, mais surtout pour s'assurer que l'opinion occidentale mais également les migrants eux-mêmes ne se saisissent de cette éventualité pour retourner sur leurs terres, Alexandre II envoie un émissaire, Loris Malikov, afin de négocier secrètement avec Istanbul et s'assurer que les Turcs n'imposeraient pas de restriction.

L'Empire ottoman, qui commence à amorcer son déclin, n'est évidemment pas animé par d' uniques sentiments de solidarité envers des peuples musulmans chassés par une puissance coloniale chrétienne, ni même par un devoir de protection de ses sujets. La Porte a besoin de renforcer ses positions dans des territoires, essentiellement chrétiens et dans les Balkans et en Anatolie, qui commencent à être animés par des velléités autonomistes ou indépendantistes mais également pour assurer son contrôle sur des zones musulmanes non-turques²⁸⁶ en y établissant des colonies de mercenaires tcherkesses. Dès 1864 et devant cette manne inespérée de sujets déplacés et fragilisés, l'Empire ottoman prévoit d'ailleurs de disperser les groupes d'émigrés afin d'éviter des reconfigurations ethniques qui pourraient alors s'avérer être de réels contre-pouvoirs²⁸⁷.

Mais, à part pour quelques aristocrates tcherkesses qui avaient personnellement négociés avec l'Empire leur migration, l'écrasante majorité des montagnards se regroupent par dizaines de milliers, et généralement par tribus et villages d'origine, sur les rives de la mer Noire, loin d'imaginer les négociations dont ils peuvent être l'objet. Les sociétés de transport exigèrent de Moscou un prix très élevé pour assurer la traversée, 20 000 roubles par mois et par bateau de 1000 passagers²⁸⁸. Les autorités russes laissèrent les montagnards s'entasser sur ces rives, mourir d'épidémies et de

²⁸⁶ Kurdes et Arabes du Moyen-Orient par exemple.

²⁸⁷ Alexandre Toumarkine, 1996, *op.cit.*, p.187.

²⁸⁸ Alexandre Grigorianz, 2002, *op.cit.*, p.177.

famine, dans l'attente de bateaux russes qui les éloigneraient, à jamais, de leurs terres natales.

L'historien Adolf Berzhe décrit la scène à laquelle il assiste:

Je ne pourrai jamais oublier l'impression d'horreur à la vue de ces montagnards dans le port de Novorosiisk, où près de 17 000 personnes s'entassaient. Le mauvais temps de cette saison particulièrement froid associé à la quasi-absence de moyens de survie et les épidémies de fièvre typhoïde et de variole qui faisaient rage rendaient leur situation d'autant plus désespérée. Quel cœur pourrait soutenir la vue d'une jeune femme tcherkesse en haillons, gisant morte sur le sol glacé? En plein air, deux enfants dans les bras, l'un entraîné de se battre pour survivre, tandis que l'autre essaie, en vain, de boire le lait des seins déjà gelés de sa mère (...) ²⁸⁹

Les populations, ainsi parquées sur les rives, n'avaient pas le choix de leur destination et étaient soumis au bon-vouloir du projet d'implantation ottoman. Alors qu'elles avaient déjà perdu tous leurs biens, elles durent également payer pour monter à bord des bateaux, que certains auteurs décrivent comme des embarcations de fortune²⁹⁰. La plupart des passagers n'atteindront jamais les ports d'arrivée, décimés par les épidémies et la famine. Des centaines de milliers de Tcherkesses meurent en exil²⁹¹.

La documentation réunie par les différentes structures communautaires qui travaillent à la reconnaissance du génocide – et qui se recoupe –, utilise de nombreux témoignages qu'il reste malaisé d'authentifier et de dater exactement. On y lit souvent le témoignage d'un certain A.N Moshnin, Consul russe en poste à Trébizonde lors de l'arrivée des nord-caucasiens:

Depuis le début de l'expulsion pour Trébizonde et ses environs, près de 270 000 personnes y ont été amenés. Parmi eux, près de 19 000 sont décédées (...) le taux de mortalité est estimé entre 180 et 250 personnes par jour. À Kérasonde, il y a environ 1500 personnes. À Samsoun et dans ses environs, il y a plus de 110 000 personnes (...) et près de 200 personnes y meurent chaque jour. L'épidémie de Typhoïde se

²⁸⁹ Adolf Berzhe, 1882, *Visielienie gortsev s Kavkaza*, p. 362. (Traduction personnelle).

²⁹⁰ Alexandre Toumarkine, 1996, *op.cit.*, p.154.

²⁹¹ Kamal Karpat, 1974, *loc.cit.*

propage rapidement (...) À Sinope et à Inebolu, il y a près de 10 000 personnes (...) Entre novembre et décembre 1863, près de 100 familles étaient déjà arrivées à Trébizonde. Parmi eux, 4650 ont été envoyés à Constantinople et à Varna. Le taux moyen de mortalité a été estimé entre 40 et 60 personnes par jour (...)²⁹²

1.3.2. La politique ottomane d'implantation et la dispersion dans les provinces de l'Empire.

« *Nous voulons vivre et mourir parmi nos compatriotes musulmans. Notre désir est d'enterrer nos dépouilles dans le sol sacré* », rapportait Seteney Shami dans sa thèse de doctorat qu'elle consacre à la communauté tcherkesse en Jordanie²⁹³. L'émigration dans l'Empire ottoman a pu être considérée certaines populations musulmanes, et par les Tcherkesses aussi, comme une migration religieuse (*hijra*) dans le *Dar al-Islam* (« maison de l'Islam »)²⁹⁴. Brian William, dans un article sur migrations des Tatars de Crimée en Turquie, décrit un Empire Ottoman, centre du sunnisme islamique et considéré comme un échappatoire au monde chrétien en expansion, et lui attribue la qualité d'un *homeland* imaginaire tandis que l'*Umma* devient « une communauté imaginée »²⁹⁵.

La réalité fût toutefois dictée par des impératifs politiques de gestion territoriale²⁹⁶ et on ne laissa pas la liberté aux nouveaux arrivants de s'installer là où bon leur semblait. Les survivants tcherkesses débarquèrent pour certains d'entre eux en Anatolie et vers Constantinople mais d'autres furent dirigés vers les ports balkaniques pour ensuite atteindre la Dobroudja, Andrinople, et le Danube et, de là, être envoyés vers Sofia puis

²⁹² Repris notamment par les sites *Justice for North Caucasus* et *RadioAdiga*.

²⁹³ Seteney Shami, 1989, « Ethnicity and leadership : The Circassian in Jordan », Thèse de doctorat, Université de Californie, p.41.

²⁹⁴ Littéralement, « maison de l'Islam », « maison de la soumission » ou « maison de la paix », le terme *Dar al-Islam* désigne les terres sous gouvernement musulman. Le terme qui n'apparaît ni dans le Coran ni dans les Hadiths, relève uniquement de la juridiction islamique qui scinde le monde entre *Dar al-Islam* et *Dar al-Harb* (« maison de la guerre »). Cependant certains théologiens s'accordent sur le fait qu'un lieu, même s'il n'est pas en terre d'Islam, peut être considéré comme *Dar al-Islam* à partir du moment où on y effectue les cinq prières quotidiennes. Pour une introduction complète, on pourra, par exemple, se référer à François-Paul Blanc, 2006, *Le Droit musulman*, Paris, Dalloz.

²⁹⁵ Brian G. William, 2002, « The Hidden Ethnic Cleansing of Muslims in the Soviet Union: The Exile and Repatriation of the Crimean Tatars », *Journal of Contemporary History* 37 (3), pp.104-105.

²⁹⁶ *Infra*, p. 137.

Pazarcık, Tarnova et Plovdiv au sud, ou au sud-est vers Pirot, Pristina et Prizren²⁹⁷. Cette politique d'implantation ne concerne d'ailleurs pas les seuls Tcherkesses, si en 1863 un premier groupe d'entre eux – 40 000 personnes –avaient déjà été envoyé en Bulgarie (région de Varna), on assiste à des mouvements migratoires similaires chez d'autres populations nord-caucasiennes. Ainsi, 25 000 Tchétchènes sont dirigé dans au sud-est de la Turquie, dans la région du Diyarbakir majoritairement peuplée par des Kurdes. Dans les Balkans, l'Empire ne se contenta pas d'installer des villages d'habitation mais également des colonies militaires peuplées de régiments uniquement composés de Tchétchènes et de Tcherkesses²⁹⁸. L'imagerie collective populaire à propos de ces montagnards nord-caucasiens se construit dès l'arrivée des émigrants, des pétitions circulèrent pour demander leur déplacement loin des zones déjà habitées. Les auteurs notent que ce fût le cas dans l'ensemble des villes côtières mais des témoignages de Tcherkesses d'Israël racontent le même accueil mêlé de défiance, de crainte et de rejet dans d'autres villes. Ce sera notamment le cas à Naplouse où les habitants adresseront, quelques semaines après l'arrivée des Tcherkesses dans la région, une pétition au gouverneur afin de leur interdire l'installation²⁹⁹.

Si l'on ajoute à cela, des zones d'implantation qui répondent à un projet fût ouvertement politique, et un contexte sous-jacent de revendications indépendantistes, de révoltes et de conflits dans différentes parties de l'Empire, il n'est dès lors pas étonnant que ces populations allogènes n'aient pas reçu le meilleur accueil. Les diasporants que j'ai pu interroger sont parfaitement lucides sur l'instrumentalisation auxquelles les populations dispersées peuvent être sujettes et ne cherchent aucunement à nier les relations difficiles avec certaines populations autochtones. L'un d'eux me déclarait :

(...) L'installation des Tcherkesses sur des terres considérées avant tout comme possession ottomane et à la limite une terre d'islam prévue pour tous les musulmans ne s'est pas passé si paisiblement et comme ils l'envisageaient. Les autorités étaient ravies de les installer dans des lieux stratégiques (...) Quelque part, le Golan ressemblait au Caucase, les bois, la verdure, l'hiver rigoureux et les neiges éternelles du mont Hermon qui domine les plateaux. Nos grands-parents ont construit des villages avec des

²⁹⁷ Alexandre Toumarkine, 1996, *op.cit.*, p.154.

²⁹⁸ Alexandre Grigorianz, 2002, *op.cit.*, p.181.

²⁹⁹ Entretiens A.G, Kfar Kama, le 27 avril 2006 et M.A, Kfar Kama, le 14 juin 2008.

rues pavées et des maisons assez confortables avec une partie pour l'habitat séparée d'une étable. Mais ils ont été mis là pour former une zone de séparation entre les Bédouins et les Druzes d'une part et entre les Druzes de Syrie et ceux du Liban d'autre part (...) Ils devaient sans cesse se battre avec les Bédouins de Beni Fadel et contre les Druzes du Golan (...) Pour les Bédouins, c'est compréhensible car les Turcs confisquaient leurs pâturages sans leur verser des indemnités pour nous les donner (...) mais les conflits avec les Bédouins se sont vite terminés, par contre une vraie guerre s'est engagée entre les Tcherkesses et les Druzes (...) une guerre qui s'est déclarée suite à des razzias féroces contre les villages tcherkesses. Les Tcherkesses ont répondu avec des expéditions punitives. Une attaque contre notre village natal [Mansura, ndlr], menée par Fahran Shaalan a coûté à notre village plus de cinquante hommes. La riposte des Tcherkesses n'a pas tardé : six cents cadavres druzes furent ramassés, ceux qui sont morts près du village ont été enterrés dans le village, au bord de la route. Ils ont refusé de rendre les corps, ce cimetière est resté en place jusqu'en 1967 (...) ³⁰⁰

³⁰⁰ Entretien F.M, Paris, le 28 décembre 2002. Cette histoire m'a été confirmée par T.N, un Druze de Majd al-Shams (entretien à Majd al-Shams, le 2 janvier 2012)

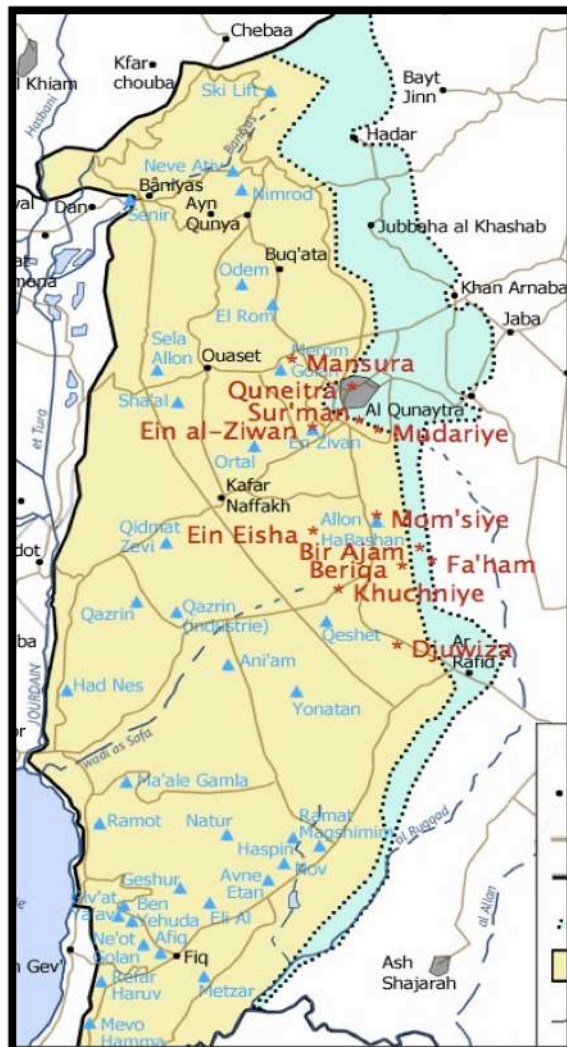
1.3.3. Le Proche-Orient: une terre promise?

Aux débuts des années 1870, et alors que l'Empire est touché par une crise institutionnelle et économique, les Balkans sont le théâtre de revendications autonomistes et/ou indépendantistes de plus en plus exacerbées. Dès le 16^e siècle déjà, des premières révoltes paysannes concentraient le mécontentement populaire. En effet, la politique expansionniste ottomane est arrivée à épuisement de ses capacités, et alors que la population européenne a doublé en un siècle, un contexte de crise économique détermine déjà le quotidien des sujets de certaines régions, et en particulier du monde paysan soumis à des taxations particulièrement drastiques.

La première grande révolte paysanne éclate en juillet 1875 au sud de la Bosnie-Herzégovine et en mai suivant, c'est la Bulgarie qui s'embrase. Cette même année, le conflit s'étend à la Serbie et au Monténégro. Une administration centralisée qui peine à être mise en place et les soulèvements indépendantistes encouragés par la Russie et l'Autriche-Hongrie, sont les ingrédients principaux de la crise balkanique qui se solde par la signature du traité de Berlin (13 juillet 1878) qui redessine la géopolitique sud-européenne. L'indépendance du Monténégro, de la Roumanie et de la Serbie sont proclamés tandis que la Bosnie-Herzégovine passe sous l'autorité de l'Autriche-Hongrie. La Russie, quand à elle, récupère l'embouchure du Danube, pour les Tcherkesses installés dans les Balkans quelques années auparavant, c'est un nouvel exode qui s'ouvre.

Certains quittèrent la région par voie terrestre pour la Turquie tandis que les autres furent regroupés dans les ports de Salonique et de Kavala et partirent en bateau pour une première escale à Chypre avant d'être redirigés vers les côtes syriennes et palestiniennes. La majorité d'entre eux débarquent dans les ports de Caesarea et de Saint-Jean-d'Acre. La zone frontière entre le désert et les aires fertiles de la Grande Syrie était une région problématique pour la Porte qui voyait d'un très mauvais oeil la puissance de certaines tribus bédouines. Il devient donc urgent, pour la Turquie, d'établir des cordons d'implantations dans cette zone qu'il considère comme particulièrement sensible. La région des plateaux du Golan était particulièrement stratégique et la Porte décida rapidement d'y établir un poste avancé afin de contrôler les tribus bédouines mais également avec l'objectif clair de séparer les Druzes du Mont Harmon de leur correligionnaires dans le Horan (*Djebel al-Druze*), le hameau de Quneitra qui allait rapidement devenir le centre de la présence tcherkesse dans la région,

en 1884 on y dénombrait 1300 habitants. Douze autres villages allaient être installés dans un rayon d'une vingtaine de kilomètres. La région du Golan restant un enjeu géostratégique fort entre Israël et la Syrie, les productions cartographiques de ces deux pays fournissent des informations très différentes et souvent contradictoires. Les villages tcherkesses ayant été partiellement ou totalement détruits, leurs noms arabisés puis remplacés, après l'annexion des plateaux du Golan, par de nouveaux villages israéliens, il n'existe pas de trace écrite de leur présence. Cette carte a donc été dressée à partir d'indications inédites fournies par différents interlocuteurs tcherkesses de Jordanie, de Syrie et d'Israël. Les noms des villages y sont reportés en rouge, et comportent d'éventuelles approximations de translittération³⁰¹.



³⁰¹ Pour la carte non réduite, se reporter aux annexes (volume 2), p.20.

Un groupe composé d'Abzakhs et de Bjadoughs fondèrent le village de Mansura, des Kabardes mais également des Tatars Nogoïs s'établirent à Mudariye, Sur'man (qui sera renommé Adnaniye après l'arabisation syrienne) était habitée par des Bjadoughs, Ein al-Ziwan par des Abzakhs, Bir al-'Ajam par un autre groupe d'Abzakhs et Kabardes. Mom'siye (dont le nom arabisé est Ghasaniye) est établi par des Kabardes et des Abazas, Fa'ham par des Abzakhs et des Chapsoughs, Khuchniye par des Kabardes, Djuwiza par des Abzakhs et des Turkmènes, Beriqa par des Abzakhs, et Ein Eisha par des Abzakhs et des Ossètes.

C'est donc essentiellement vers les plateaux du Golan qu'allaient être dirigés les Tcherkesses qui débarquèrent à Caesaria et Saint-Jean-d'Acre mais quelques milliers d'autres encore traversèrent le Jourdain pour gagner la Transjordanie, et plus particulièrement son nord-ouest. Parmi eux, un groupe d'Abzakhs et de Bjadoughs s'établissent à Wadi Al-Seer en 1880 tandis que les Kabardes s'installent à Jerash en 1885. Un autre groupe de Chaspoughs et de Kabardes s'établit autour des ruines de Philadelphia et bâtit les premières habitations de ce qui allait devenir en 1921 la capitale du Royaume hachémite de Jordanie (*Al-Mamlaka al-Urduniya al-Hashimiya*) : Amman. Quelques milliers d'autres encore s'établirent autour du lac de Tibériade dans trois villages: Khirbet-Cerkes, Kfar Kama et Reyhaniya.

Les chemins migratoires suivis par les différents groupes tcherkesses depuis les ports précédemment cités correspondent à une politique ottomane d'implantation. Il est donc probable que les villages de l'actuel État d'Israël et ceux des plateaux du Golan aujourd'hui annexés, représentaient un seul et même grand ensemble que seules les reconfigurations territoriales et la frontiérisation moderne ont morcelé. Certains témoignages attestent de relations entretenues entre ces différents villages, comme celui d'un homme originaire de Bir al-Ajam qui, après son mariage avec une Tcherkesse de Kfar Kama, est venu s'installer à ses côtés en Israël. Il m'expliquait d'ailleurs que trois Tcherkesses du même village étaient venus, dans les mêmes circonstances, s'installer à Kfar Kama et à Reyhaniya³⁰². D'autres encore narrent les déplacements dans la région comme ce Tcherkesse du Golan qui me racontait les « *promenades de santé que [son] grand-père faisait en Palestine pour tester son agilité et couper des têtes* »³⁰³.

³⁰² Entretien K.T, Kfar Kama, le 24 août 2007.

³⁰³ Enregistrement sonore d'A.M effectué par son neveu F.M à Wadi Al-Seer, Jordanie, en 1980. Cet enregistrement d'un peu plus d'une heure narre une aventure de l'oncle d'A.M et d'un de ses compagnons dans la région de Baysân. Frontalière avec la Jordanie, Baysân a été détruite en 1948 et remplacée par l'actuelle ville israélienne de Beit She'an.

Chapitre 2

Témoins de l'histoire.

De l'Empire ottoman à la création de
l'État d'Israël

« L'histoire est du vrai qui se déforme, la légende du faux qui s'incarne »
Jean Cocteau

2.1 – Témoignages sur l'arrivée en Palestine et la création des villages tcherkesses

La communauté tcherkesse en Israël n'a nul besoin d'un-e anthropologue pour connaître parfaitement son histoire. Peuple de tradition orale, ce sont historiquement les autres qui ont pris la décision de mettre à l'écrit son histoire : les puissances qui se donnaient une mission civilisatrice dans un premier temps, les chercheurs dans un second temps. Depuis une vingtaine d'années, les productions indigènes se multiplient, en particulier en Jordanie, mais également en Israël. L'enjeu historiographique est de taille: devenir la communauté qui met l'histoire tcherkesse à l'écrit. Chacune des communautés dispersées a donc formé ses propres intellectuels, Kfar Kama et Reyhaniya ne font pas exception et disposent du savoir des anciens qui transmettent aux jeunes générations l'histoire du peuple. Les Tcherkesses en Israël sont une petite minorité dans la minorité non-juive, quatre mille individus répartis sur deux villages, connus pour leur discrétion politique et leur engagement aux côtés de l'État. Le contexte politique étant particulièrement conflictuel, l'intérêt scientifique est autrement plus tourné vers l'étude de la minorité palestinienne ; celles concernant cette communauté en particulier ne sont pas légion. Mises à part quelques rares productions qui lui sont consacrées, l'essentiel de la documentation israélienne est issu des rapports de renseignements intérieurs, et axés sur des questions de sécurité ; nombres de sujets – notamment historiques et ethnographiques – n'y sont pas abordés. La communauté avant la création de l'État d'Israël a soulevé peu d'intérêt et les seuls documents concernant la période pré-1948 ont été majoritairement rédigés par les Tcherkesses eux-mêmes, bien souvent sous forme de témoignages dont l'audience peine à franchir les frontières du village.

L'arrivée en Galilée inférieure, et l'installation autour du lac de Tibériade de ces quelques centaines de migrants ne sont, en général, que rapidement évoqués. Il n'existe que de très rares récits de témoins oculaires, transmis de génération en génération et possédés par les *t'xhamadas* mais qui, bien souvent, ne dépassent pas le cadre de la sphère familiale.

Les anciens de Kfar Kama et de Reyhaniya ont accepté de m'inclure dans la transmission de cette histoire, comme ceux des communautés de France, de Jordanie et du Golan l'avaient fait auparavant. Les témoignages présentés ici, et qui ne concernent

que l'installation en Palestine, sont donc exclusivement issus d'entretiens menés dans les deux villages israéliens et des archives personnelles de plusieurs de leurs habitants. Des faits ont certainement été altérés par la réécriture mémorielle et comportent indubitablement des zones d'oubli et une part de fiction comme toute mimésis. Et quand bien même, ces récits mobilisent inéluctablement des ajustements et des enjeux de la *représentance*, pour reprendre le terme de Paul Ricœur³⁰⁴, ils demeurent de précieux et, à notre connaissance, inédits témoignages de première main.

Le convoi jusqu'à la Galilée

Mon grand-père faisait partie des émigrants qui ont débarqué à Akko après être passés par la Bulgarie, Salonique et Izmir. Ils étaient environ 500 et des carrioles de bois à quatre roues, conduites par des chevaux et des bœufs sont venues les transporter pour leur nouvelle destination dont ils ne savaient rien. Les carrioles roulaient lentement, les unes derrière les autres, personne ne parlait. Le convoi a dépassé la plaine costale et a tourné en direction de l'est, vers Emeq Israël³⁰⁵, des habitants des petits villages qui se trouvaient sur leur chemin les saluèrent (...) il y avait des camps de Bédouins parsemés ici et là. Ces gens semblaient loufoques et étranges aux Tcherkesses avec leurs costumes multicolores et leur *keffieh* sur la tête, mais ils leur ont offert du pain et de quoi se rafraîchir. Ils essayèrent de discuter mais les Bédouins ne comprenaient pas ce que disaient les Tcherkesses (...) En continuant leur chemin, toujours vers l'est, ils se trouvèrent face à une montagne qui dominait toute la région. Les carrioles ont contourné le Mont [Tabor, ndlr] et continuèrent leur route vers le nord-est encore un moment (...) Jusqu'à ce que l'homme en charge du convoi les arrête et dit « Camarades, voici l'endroit qui sera le vôtre ! Descendez vos bagages et tous vos biens des carrioles et installez vous ici. Ce sera votre terre ! »

Les Tcherkesses regardèrent autour d'eux, l'endroit était aride et vide, il y avait des ruines de maisons (...) il y avait aussi des cabanes et des abris misérables.

³⁰⁴ Paul Ricœur, *Temps et Récit*, Paris, Le Seuil, 1983-1984 ; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.

³⁰⁵ « *La vallée d'Israël* », utilisée comme tel dans l'entretien.

- Comment pourrions-nous vivre ici ? Dirent-ils au chef du convoi

- Cet endroit est désertique et il n'y a que des ruines, même des animaux ne voudraient pas vivre ici (...) Comment pourrions-nous passer de notre Caucase paradisiaque à ce désert sec ? Non ! Nous ne nous installerons pas là ! (...)

Le responsable du convoi était un turc, il portait un chapeau turc et un foulard violet autour du cou. Sa voix était claire et son ton sérieux. Tout en parlant, il fumait une cigarette et sa respiration était parfois difficile. Il comprenait le désarroi des Tcherkesses et il connaissait bien leur situation. Il dit d'une voix douce :

- Que les chefs viennent me voir !

Un par un, les représentants des familles vinrent à lui et une fois réunis, l'un d'eux dit :

- Si tel est votre souhait, nous nous installerons ici mais nous espérons rentrer au pays, sur notre terre.

Bien sûr, ils n'étaient pas satisfaits de la décision du chef turc qui percevait leur frustration.

« Pourquoi sommes-nous venus ici ? » répétaient encore et encore les Tcherkesses, « pourquoi avons-nous quitté notre terre ? Nous n'aurions jamais dû la quitter, même face aux difficultés (...) la promesse des Turcs de nous intégrer et de nous absorber ne nous convient pas, nous ne sommes pas d'accord avec cela ».

Mais ils n'avaient pas le choix, ils commencèrent à parler entre eux de la situation (...) le chef turc fit traduire en tcherkesse la suite de son discours :

- Je vous promets que nous vous donnerons toute l'aide nécessaire, le plus vite possible et sans délais.

Il a tenu promesse puisque dans l'année, les Tcherkesses reçurent l'aide et emménagèrent dans leurs nouvelles maisons (...)³⁰⁶

(...) Trois villages ont été construits par les émigrants eux-mêmes, avec l'aide du gouvernement turc : à l'ouest du Jourdain, Kfar Kama en Basse Galilée, Reyhaniya en Haute-Galilée et Khirbet-Cherkes³⁰⁷.

³⁰⁶ Entretien A.S, Kfar Kama, le 24 avril 2006.

³⁰⁷ Entretien A.G, Kfar Kama, le 19 avril 2006.

À l'origine, il y avait trois villages tcherkesses. L'un d'entre eux a disparu depuis (...) il était situé en pleine zone marécageuse. On ne sait pas exactement quand ce village a été établi mais ses habitants étaient des Tcherkesses de différentes tribus (...) Ils firent face à beaucoup d'épidémies et à des maladies contagieuses comme la malaria et la typhoïde à cause des eaux sales de la région. Beaucoup des habitants de Khirbet-Cherkes furent malades et beaucoup sont morts car à l'époque on ne connaissait pas les mesures d'hygiène de maintenant (...) Les survivants ont été obligés de quitter le village et ont rejoint Kfar Kama et Reyhaniya, certains ont traversé le Jourdain pour rejoindre d'autres campements tcherkesses en Jordanie. Au départ, ils étaient environ 400 et le village se situait sur la route de Pardess-Hanna³⁰⁹, les Tcherkesses l'appelaient *Mazi* qui veut dire la forêt mais les Bédouins l'appelaient *Ghabat Cherkess*, la forêt des Tcherkesses.

À l'ouest, il y avait le 'château' de Khirbet Casta que les Bédouins et les Arabes appelaient *El-Qesatel* qui se trouve à l'ouest de Kfar Kama. A l'intérieur du château, il y avait une source d'eau potable et à côté il y avait un cimetière et des tombeaux anciens (...) dans le passé, cet endroit servait de pâturage pour les vaches, les moutons et les chèvres des habitants de la région.

Au sud du village, à 215 mètres au dessus du niveau de la mer, il y avait le *Shara* qu'on appelle aussi Khirbet She'aaru. C'est un site historique, on y trouve des ruines et aussi une source d'eau. Les européens³¹⁰ qui habitaient la région l'appelaient *Kizil de Sherio*. À l'époque ottomane, c'était un endroit prospère et riche mais il fût abandonné et il est tombé en ruine. Le *Shara* se trouvait à environ trois kilomètres au sud-est de Kfar Kama.

À l'est, on trouvait Khirbet Irbadâ, mais les

³⁰⁸ Différents témoignages permettent d'avancer l'idée que Khirbet-Cherkes se trouvait dans un périmètre proche de la ville actuelle de Hadera (district de Haïfa), qui se situe à sept kilomètres de la côte, à une dizaine de kilomètres du port de Caesarea dont on rappellera qu'il est l'un des ports par lesquels les Tcherkesses sont arrivés en Palestine et à une quinzaine de kilomètres de Tulkarem. Il est probable que ce village se trouvait entre les actuels Kfar Yona et Giv'at Alonim.

³⁰⁹ L'appellation contemporaine de cette ville (31 800 habitants en 2009) du district de Haïfa est Pardess-Hanna-Karkur.

³¹⁰ Par le terme « européen », l'auteur désigne la présence étrangère mais également les *Yishuvim*, alors très majoritairement composés de juifs ashkénazes.

Tcherkesses l'appelaient *Ein Bata* ou *Ein Bada*, on y trouvait du basalte, des pierres volcaniques, il y avait une source d'eau (...) aujourd'hui, elle est asséchée et il ne reste d'Ein Bata qu'une petite ruine. Mais à l'époque, la végétation était luxuriante grâce aux sources d'eau, on trouvait de la *korkowitz* [la mauve, ndlr] que les Arabes appellent *khubeiza*, de la *jidamish'xh* qui se dit *akouit-hagadgal* en hébreu et *homeida* en arabe³¹¹. Ces plantes étaient très utilisées par les habitants de la région.

Lors du grand recensement britannique de 1931, le village n'existait plus³¹².

1878-1879, une année pour construire le village de Kfar Kama

Le gouvernement turc avait accordé aux Tcherkesses des terres, à chaque famille on donna les mesures suivantes : une famille sans enfant recevait 35 dunames, une famille avec un enfant 45 et une famille avec deux enfants 55. 15 dunames étaient données aux célibataires et aux veuves. La superficie totale des terres était d'environ 10 000 dunames.

La plupart des familles n'étaient composées que de trois personnes. Parmi le groupe qui s'installa à Kfar Kama, une seule famille avait cinq enfants, c'était la plus grande famille du convoi. Tous les terrains furent équitablement répartis entre les émigrants (...) à Kfar Kama, il y avait 183 familles (...) qui venaient des villages autour des rivières Ubin, Yale et Afips. Les Tcherkesses sont restés pendant une année en dehors du village jusqu'à ce qu'ils aient construit et arrangé leur maison et la terre pour pouvoir vivre et cultiver. (...) À partir du moment où les Tcherkesses acceptèrent de s'installer dans ces lieux, ils firent le tour de la zone et se rendirent compte que la terre qu'on leur avait donnée était fertile et qu'elle pourrait supporter des cultures intensives. (...) Mais le problème le plus urgent à gérer était la sécurité du village (...) Quelques mois après leur installation, les villageois furent confrontés à de nombreux problèmes, il y avait des voleurs qui s'en

³¹¹ Le terme hébreu est en fait *Akouvit Ha-Galgal*, et le terme arabe *Akkub* ou *Kankar*, son appellation scientifique est *Gundelia tournefortii*. Il s'agit d'une plante consommée en légume.

³¹² Archives personnelles d'Ashmoz Shomaff, volume 3, p.1296.

prenaient à leurs habitations et les attaquaient (...) Les chefs de famille se réunirent et décidèrent de construire un mur de protection autour du village. Tous les villageois se sont réunis pour construire ce mur à la main tous ensemble et protéger la communauté en cas de danger. Le mur faisait 2,5 mètres de haut pour que les voleurs ne puissent pas s'introduire dans les maisons. Les villageois fixèrent des chaînes de fer aux fenêtres pour empêcher qu'on les brise. Et si les voleurs réussissaient à entrer dans l'enceinte, ils se trouvaient face aux portes des maisons elles aussi en fer. Chez nous, la tradition veut qu'on fasse attention à ses voisins et qu'on veille à leur sécurité, on pensait que si on ne le faisait pas, personne ne le ferait pour nous. Les maisons ont été construites très proches les unes des autres avec des portes qui communiquaient entre elles.

En 1878, avant l'établissement des juifs en Galilée inférieure, les villages voisins étaient habités par des Bédouins et des Arabes, les Tcherkesses avaient de bonnes relations avec tout le monde, ils ont apporté leur aide à tous les habitants de la région, en particulier aux pauvres et aux malades. Petit à petit, ils ont appris les deux langues dont ils avaient besoin pour communiquer, l'arabe et le turc.

Les premiers habitants de Kfar Kama étaient de bons agriculteurs mais il durent faire face à de nombreuses difficultés pour cultiver des terres remplies de mauvaises herbes qui avaient poussé toutes ces années où elles avaient été laissées à l'abandon. Ils ont commencé par défricher la terre, ils avaient fabriqué avec les moyens du bord. Des outils agricoles primitifs comme des charrues en bois et en fer qui étaient tirées par huit boeufs, quatre de chaque côté de la charrue (...) C'est comme cela qu'ils ont réussi à nettoyer et préparer les terres puis ils ont pu commencer à semer pour cultiver différentes céréales et assurer la survie du village (...) ils avaient également construit des chariots entièrement en bois pour transporter leurs produits jusqu'aux villes des alentours pour les vendre (...) Ensuite, ils ont pu commencer à travailler dans les villages voisins comme constructeurs de maison, charpentiers etc. Avec les années, ils ont commencé à travailler comme gardes pour assurer la sécurité dans les zones d'habitations juives (...) Deux ans après leur installation, le gouvernement turc les mobilisa dans l'armée et les hommes durent accomplir

un service militaire obligatoire, certains servirent dans la cavalerie et d'autres dans les unités de gardes-frontière (...) Ce service obligatoire durait sept ans et la plupart des Tcherkesses furent envoyés à l'extérieur du pays, dans des endroits comme la Grèce, la Bulgarie, la Roumanie, la Yougoslavie, le Yémen et l'Iraq. L'armée était une source importante de revenus pour les villageois³¹³.

*Les premières familles de Kfar Kama*³¹⁴

Abreg	Ashmoz	Bghana	Bghousha	Blanagaptse
Boshnaq	Chemshoa	Chusha	Gorkozh (Guerchad)	Gotta
Hadish	Hakho	Khotadj	Kitizh (Kataz)	Koble
Maister	Nagoa (Nagu)	Napso	Nash	Natkho
Pedsee	Petoash	Pshenass	Segas	Shalakho
Shoaga	Shogen	Thaowkho	Tliepsshach	Tlipe
Tlipoz	Nagalpatz	Hatukay	Zazi (Juagi)	Bat
Khazal	Shamsi	Hebaï (Lebaï)	Tchouchskha	

³¹³ Entretien A.S, Kfar Kama, le 24 avril 2006.

³¹⁴ Tableau établi avec Ashmoz Shomaff, Abdul-Hamid T'xhaw'xho et Adnan Guerchad (Gor'xhwej), Kfar Kama, avril 2006.

Les noms de familles apparaissent ici en respectant la graphie utilisée sur les documents officiels et l'état civil en Israël. Les villageois, eux-mêmes, utilisent parfois des transcriptions différentes. Certains noms reportés ont une prononciation très éloignée de la façon dont les acteurs les énoncent. (Encadrées en rouge, les familles numériquement les plus nombreuses, qui deviendront ensuite les plus puissantes du village).

1880, naissance de Reyhaniya

Le nom Reyhaniya vient de *rehan*, la myrthe. Le village a été construit par des membres de la tribu Abzakh qui étaient originaires de la vallée de Valaïa³¹⁵ dans le Caucase (...) On dit que trois chevaliers représentaient les familles, ils demandèrent aux autorités ottomanes de pouvoir rester ensemble et ils se mirent en route à la recherche d'un lieu où s'installer (...) quand ils arrivèrent en Haute Galilée, ils furent impressionnés par la richesse du sol, les sources d'eau et la vue du mont Hermon qui leur rappelait les montagnes du Caucase (...) Ils décidèrent de s'y installer, les autorités leur apportèrent leur soutien et les assistèrent dans la planification et la construction du village.

(...) Au départ, les villageois ont rencontré beaucoup de difficultés et de problèmes (...) ils ne parlaient pas la langue des habitants de la région, les échanges et la communication ont donc été difficiles avec leurs voisins qui avaient des coutumes et des mentalités différentes. (...) Les entourages arabes ne furent pas très accueillants parce qu'on avait accordé une partie de leurs terres aux Tcherkesses. Les autorités divisèrent les terres en fonction du nombre de membres des familles, chaque famille reçut 45 dunames et dix de plus pour chaque membre supplémentaire (...) les champs qu'ils reçurent appartenaient avant aux autochtones, ce qui provoqua des conflits, il y eut des vols et ils ne s'habituerent pas immédiatement à cette nouvelle région. (...) Mais le village n'a pas été construit sur les ruines d'un ancien village.

(...) Le village a été construit en rectangle. En tout, il y avait cinquante six petits bâtiments, vingt à l'est, vingt à l'ouest, huit au nord et huit au sud. Toutes les portes étaient dirigées vers le centre. Vers l'extérieur il y avait de toutes petites fenêtres très hautes placées. Il n'y avait pas de tuiles sur les toits pour distinguer le village de ceux du Golan et de Kfar Kama, les bâtiments étaient contigus et chaque mur était équipé de portes qui reliaient les maisons les unes aux autres et permettaient de pouvoir passer d'une pièce à l'autre en cas d'attaque ou pour transmettre des messages importants. Ensuite, onze bâtiments

³¹⁵ *Belaïa* de son nom russe, les Tcherkesses appellent cette rivière *Sh'xhagwasha*.

supplémentaires furent construits puis on construisit la mosquée au centre du village. Le village conserva sa forme rectangulaire environ quinze ans, puis, à partir du Mandat britannique, on construisit en dehors du rectangle surtout en direction des sources d'eau dans le nord et vers l'est. (...) La plupart des habitants étaient fermiers, ils étaient agriculteurs et élevaient des animaux (...) ³¹⁶.

(...) Les habitants de Reyhaniya et ceux des villages du Golan étaient très proches, il y avait de nombreuses relations et des visites qui duraient parfois quelques jours ou même plusieurs mois, il y avait des mariages entre les villages (...) mais cela s'arrêta en 1948 avec la création de l'État. Les autorités israéliennes essayèrent de reloger les villageois de Reyhaniya dans une zone plus éloignée de la frontière libanaise mais ils refusèrent de quitter leur village ³¹⁷.

³¹⁶ N.A, Reyhaniya, le 26 juin 2008.

³¹⁷ S.H, Reyhaniya, le 18 juin 2009.

Les premiers habitants de Reyhaniya

Reyhaniya a été créée par un groupe de soixante-six familles; si la plupart d'entre elles étaient Tcherkesses, on comptait également quelques familles nord-caucasiennes. La liste de ces familles m'a été fournie par un *tx'hamada* du village³¹⁸, elle apparaît sous la même forme dans le livret d'histoire destiné aux élèves de l'école élémentaire de Reyhaniya³¹⁹. Les noms présentés ici sont ceux des chefs de familles et ont été translittérés sous le contrôle de différents *tx'hamadas* à qui j'ai soumis la liste³²⁰.

1. Aslan Mich'a	23. Negroï	45. Besney
2. Harun Ghush	24. Chagouj	46. Besney
3. Tchek Pchitl ³²¹	25. Chagouj	47. Ch'xharum ³²²
4. Ahmad Khabtar Mich'a	26. Chagouj	48. Ch'xharum
5. Omar Chapsigh	27. Ch'x'hwo	49. Ghojnu'xhwo
6. Itzhak Shomaff Khapapkh (X'hapapx'h)	28. Ch'x'hwo	50. Abazapch
7. Omar Kais Chagouj ³²³	29. Ch'x'hwo	51. Chagouj
8. Ali Tayed Chagouj	30. Tlesha	52. Chagouj
9. Rajeb Pak'a'	31. Chagouj	53. Melicha ³²⁴
10. Cheru'gh'xhwa	32. Chagouj	54. X'hun
11. X'hapapx'h	33. Nach'khoz	55. Gut'a
12. X'hapapx'h	34. Nach'khoz	56. Ibrahim X'huaï
13. 'Xhadje'ghusa	35. Khouach	57. Mich'k'wur
14. Ch'hamchare	36. Tlesha	58. Mich'k'wur
15. Mahmoud Pchemaff X'hapapx'h	37. Tlesha	59. Mich'k'wur
16. Djem Said X'hapapx'h	38. Khat'xh	60. Mich'k'wur
17. Mussa Khatuk Tach'u	39. Khat'xh	61. Mich'k'wur
18. Hassan Bat	40. Tlesha	62. Tsey
19. Bat	41. Tlesha	63. Ahmed Ghush
20. Ubykh	42. Tlesha	64. Hassan Ghush
21. Negroï	43. Tlesha	65. Ghush
22. Negroï	44. Besney	66. Ghush

³¹⁸ R.G, Reyhaniya, le 26 avril 2006.

³¹⁹ Nadin Abzakh, 2008, *Hityashvut HaCherkessim Bamizra'h Hati'hon*, pp. 16-18.

³²⁰ Pour la liste complète des noms en hébreu et en tcherkesse, se reporter aux annexes, pp.153-155.

³²¹ *Pchitl* signifie « esclave », il est donc vraisemblable que cette famille l'ait originellement été.

³²² « Grosse tête » en tcherkesse.

³²³ Nom de famille d'origine bjadough.

³²⁴ « Lait de brebis », *le berger*.

2.2 – De la dislocation de l’Empire Ottoman à la création de l’État d’Israël

2.2.1. Un empire en chasse un autre: le Mandat britannique sur la Palestine

Les sanjaks ottomans

Conquise par le neuvième sultan ottoman, Yavuz Sultan Selim Han, dit Selim I en 1517, la Palestine est d’abord incluse dans la province de Damas avant de devenir une province distincte au début du 18^e siècle.

L’entité administrative principale ottomane était le *vilayet* (province), administré par un *wali* (gouverneur général) et découpé en différents *sanjaks* (subdivision administrative d’une province)³²⁵ à la tête desquels étaient nommés par Constantinople des *mutessarifs* (gouverneurs). Chacun des ces *sanjaks* étaient, à leur tour, divisés en *cazas* (district, canton) sous la responsabilité de *kaimakams* (sous-gouverneurs). Enfin, les *cazas* étaient sous-divisés en différentes *nahiés* (communes) dirigées par les *mudirs* (maires). La Palestine s’étend alors de la Galilée méridionale au golfe d’Aqaba et est divisé en trois *sanjaks*: le *sanjak* d’Acre (Akko) qui s’étend de Jaffa à Jénine et celui de Naplouse (Nabulus) de Jénine à Naqura, auxquels s’ajoute le *sanjak* indépendant de Jérusalem.

En 1800, la population de la Palestine est estimée à environ 300 000 individus³²⁶. En 1875, la Palestine compte 613 villages et 16 villes et une population totale de 474 085 habitants (333 700 dans les villages et 140 385 dans les villes) à laquelle il faut ajouter une population nomade bédouine estimée à 18 590 individus³²⁷. Cette région de l’Empire a longtemps été considérée comme peu stratégique, il faut attendre l’entrée en guerre de la Porte dans la première guerre mondiale pour que le Moyen Orient devienne un enjeu majeur de luttes entre les différents empires coloniaux. Le recensement ottoman du 14 mars 1914 indique une population totale de 538 809 habitants dont 438

³²⁵ Désigne en langue turque, « bannière » ou « étendard ».

³²⁶ A. Bonne, *The Economic Development of the Middle East*, New York, Oxford University Press, 1945, p.10, cité par Fred M. Gottheil, 1979, p. 312.

³²⁷ C.F.T. Drake, « Mr Tyrwhitt Drake’s Report », *Palestine Exploration Quarterly*, 1875, p.28. Cité par Fred M. Gottheil, *op.cit.* p. 318.

742 musulmans, 49 928 grecs, 4201 arméniens et 46 938 « autres »³²⁸. Cette population est répartie en dix districts (*cazas*) dont les chefs-lieux sont Acre (40 852 habitants), Haïfa (30 189 hab.), Tabaria (Tibériade, 12 027 hab.), Safed (30 561 hab.), Nasiré (Nazareth, 20 248 hab.), Naplouse (76 764 hab.), Jérusalem (120 921 hab.), Yaffa (Jaffa, 72 597 hab.), Ghazza (Gaza, 78 597 hab.) et Halil Errahman (Hébron, 56 444 hab.)³²⁹.

Lorsqu'en 1878, les Tcherkesses s'installent en Palestine, les deux villages dépendent du *sanjack* d'Acre dirigé par le wali Mustafa Ramsy Pasha. Wesmen (Osman) Bey fut, à l'arrivée, chargé par les villageois d'administrer les affaires de la communauté et de la représenter auprès du gouvernement. Originaire de la tribu Hatu'qway, il portait le titre de prince car il venait d'une famille princière puissante du Caucase et bénéficiait d'un grand prestige car sa famille avait personnellement été très impliquée dans la guerre contre les Russes. Différents Tcherkesses interrogés affirment que le wali Pasha était un turc d'origine tcherkesse, ce qui ne saurait guère être étonnant lorsqu'on sait que les élites étaient, depuis longtemps, formées à Istanbul, et qu'elles grossissaient les rangs des états-majors turcs. On trouve dans les archives ottomanes, de nombreux documents concernant les relations entre le gouvernement et les princes tcherkesses, notamment des distributions de cadeaux à ces derniers pour s'assurer de leur soutien en cas de conflit, mais également des témoignages d'alliances matrimoniales et politiques³³⁰. Les *t'xhamadas* racontent comment, avec le temps, des relations amicales se sont nouées entre le wali et les *mukhtars* (représentants, chefs locaux) des villages. Ils relatent même des visites du wali au village de Kfar Kama, durant lesquelles tous les habitants étaient sollicités pour lui préparer le meilleur des accueils. Ce fût particulièrement le cas avec le *mukhtar* Kheirdeldi Aslankery T'xhaw'xho qui hébergeait personnellement le wali dans sa maison lorsque ce dernier venait lui rendre visite, tandis que les habitants organisaient une fête, chantaient et dansaient pour lui³³¹. Ceux qui étaient chargés de l'éducation au village, alors destinée à tous les habitants sans distinction d'âge ou de sexe, étaient d'ailleurs formés dans les universités turques, notamment à Istanbul.

Il n'existe pas de statistiques démographiques ottomanes concernant les seuls villages tcherkesses, le *mukhtar* du village se rendait deux fois par an à Acre pour rendre compte des naissances et des décès, ce qui laisse augurer d'un état civil incomplet et soumis à

³²⁸ Meir Zamir, 1981, pp.92 et 98.

³²⁹ Pour le détail de la répartition, se reporter aux annexes [table 5], p. 37.

³³⁰ Ibrahim Körenmezli, 2004, p.12.

³³¹ Entretien M.A, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

quelques « oublis »³³². Les premiers chiffres datent de 1922 et sont issus de l'unique mémoire des *tx'hamadas* qui estiment qu'il y avait alors environ 500 individus à Kfar Kama et 211 à Reyhaniya³³³.

Le temps des promesses contradictoires et la conquête de la Palestine

Le sort de la Palestine, et celui de l'Empire entier, va connaître de profonds bouleversements structurels lorsque la Porte s'engage dans la première guerre mondiale. Le 2 août 1914, un accord secret scelle l'alliance germano-turque. Pour la première fois de son existence, l'Empire entre en guerre contre l'Angleterre qui avait, jusqu'à présent, particulièrement respecté son intégrité territoriale. La Porte ayant récemment perdu les Balkans, le Proche-Orient devient un enjeu stratégique majeur de la guerre. Le 16 mai 1916, et après plus d'un an de pourparlers secrets, Français et Britanniques signent des accords qui porteront les noms de leurs deux négociateurs³³⁴. Les accords Sykes-Picot prévoient la partition de l'Empire en déclin, et plus particulièrement du Proche-Orient, à la fin de la guerre. Malgré les promesses faites aux Arabes, la région est découpée en différentes zones. Le cas palestinien fait débat et le compromis est difficile. La France pourrait établir son autorité administrative sur la Syrie et le Liban, la Grande-Bretagne pourrait établir la sienne sur la Transjordanie, le désert du Néguev et contrôlerait les ports de Saint-Jean d'Acre et de Haïfa. La Palestine, et notamment Jérusalem qui abritent les lieux saints des trois religions monothéistes, passerait sous consortium britannique, russe et français, mais condominium franco-britannique de fait. Par ailleurs, l'Empire britannique poursuit une politique d'expansion que seule la Palestine et la Mésopotamie contrarient: en annexant ces deux régions, il pourrait enfin s'étendre de l'Atlantique au Pacifique³³⁵. Pour y parvenir les britanniques cherchent des soutiens tous azimuts. Mark Sykes, qui dirige le comité de Bunsen, prévoit même le démantèlement de la Porte en cinq entités autonomes: l'Anatolie, l'Arménie, l'Irak, la Palestine et la Syrie. Pour atteindre son objectif et chercher auprès d'eux un soutien

³³² *Ibid.*

³³³ Entretiens A.G, Kfar Kama, le 19 avril 2006 ; R.G, Reyhaniya, le 23 avril 2006. On retrouve également ces chiffres dans les archives personnelles d'Ashmoz Shomaff, volume 3, p.1169 pour les chiffres concernant Kfar Kama ; volume 4, p.1132 pour Reyhaniya. Ces pages scannées sont reproduites en annexes (volume 2), p. 45.

³³⁴ Sir Mark Sykes est un parlementaire et diplomate britannique, Charles François Georges-Picot est alors consul de France à Beyrouth.

³³⁵ Yves Ternon, 2002, p.315.

pour mener l'offensive contre l'Empire ottoman, la couronne promet leurs indépendances aux Arabes, tandis que le premier ministre Lloyd George, en quête de tout appui, se rapproche du dirigeant sioniste Haim Weizmann. Déjà en 1897, le Premier congrès sioniste, réuni à Bâle du 29 au 31 août, accueille un discours fondateur de Theodor Herzl qui y expose le programme politique théorisé l'année précédente dans son ouvrage *Der Judenstaat* (« L'État des Juifs »)³³⁶.

Devant la montée alarmante de l'antisémitisme européen, Theodor Herzl avait notamment été correspondant à Paris du *Die Neue Freie Presse* pour couvrir l'affaire Dreyfus et témoin des violentes manifestations antisémites qui avaient accompagné le procès, il juge urgent la fondation d'un foyer national, « *un abri permanent pour le peuple juif* ». Dans son journal, à la date du 3 septembre, il écrit:

Si je devais résumer le Congrès de Bâle en une phrase – je me garderais bien de la prononcer publiquement –, ce serait celle-ci: « À Bâle, j'ai fondé l'Etat Juif ». Si je disais cela aujourd'hui, publiquement, un rire universel serait la réponse. Dans cinq ans peut-être, mais dans cinquante ans sûrement, tout le monde comprendra³³⁷.

Toujours encline à développer et à parfaire ses alliances, la Grande-Bretagne officialise son soutien au projet de la Fédération sioniste. Le 2 novembre 1917, dans une lettre adressée à Lord Walter Rotschild, proche de Haim Weizmann et qui dirige l'antenne anglaise du mouvement sioniste, Lord Arthur James Balfour, secrétaire d'État aux Affaires Étrangères, se déclare favorable à l'établissement d'un foyer national pour le peuple juif en Palestine. La déclaration Balfour considérée par le milieu sioniste comme un premier pas vers l'instauration d'un État, est – en fait – une très courte lettre. Mais elle aura des retombées politiques et diplomatiques immenses:

Cher Lord Rothschild,
J'ai le plaisir de vous adresser, au nom du gouvernement de Sa Majesté, la déclaration ci-dessous de sympathie à l'adresse des

³³⁶ « L'État des Juifs » est la traduction la plus usitée, c'est notamment celle adoptée par Claude Klein pour l'édition la plus répandue de l'ouvrage de Herzl (*La Découverte*). Sa signification est distincte de celle d'une autre traduction que l'on peut également trouver : « L'État Juif » (trad. des éditions de l'Herne par exemple, 2007) et qui suppose une référence religieuse dans la dénomination même de l'État, tandis que l'État *des* Juifs pourrait être celui dans lequel les Juifs seraient souverains mais qui permettrait – théoriquement – la cohabitation avec d'autres confessions au sein d'un même État.

³³⁷ Alain Gresh, 2007, p.72.

aspirations sionistes, déclaration soumise au cabinet et approuvée par lui.

« Le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif, et emploiera tous ses efforts pour faciliter la réalisation de cet objectif, étant clairement entendu que rien ne sera fait qui puisse porter atteinte ni aux droits civils et religieux des collectivités non juives existant en Palestine, ni aux droits et au statut politique dont les juifs jouissent dans tout autre pays. »

Je vous serais reconnaissant de bien vouloir porter cette déclaration à la connaissance de la Fédération sioniste.

Arthur James Balfour³³⁸

Or, c'est bien vite oublier d'autres promesses britanniques faites auparavant. La déclaration Balfour contredit les espoirs arabes d'indépendance, et en particulier la correspondance entretenue entre le haut-commissaire Henry MacMahon et le chérif de la Mecque, Hussein Ibn Ali, de la dynastie des Hachémites. En mai 1915, au cours d'une conférence de dirigeants arabes à Damas, ce dernier avait été reconnu comme le porte parole de la « nation arabe entière ». Cet échange concernait les futurs statuts politiques des territoires de l'Empire ottoman et laissait supposer l'inclusion de la Palestine dans un futur grand État arabe. En échange de la promesse de cette « Grande Syrie », Hussein et ses fils déclenchent la révolte arabe de 1916. Son fils Hussein, avec les troupes britannique de général Allenby, atteint Damas le 1^{er} octobre 1918. L'entrée en guerre des Etats-Unis va marquer un tournant dans le conflit et entériner la chute de l'Empire turc déjà largement amorcé. La fin de la première guerre mondiale signe l'effondrement ou la fragmentation des Empires centraux et redessine les cartes géopolitiques européennes et proche-orientales.

³³⁸ Traduction française du cahier spécial sur le Proche-Orient du *Monde Diplomatique*, « De Balfour à Madrid », 2006. En ligne : <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/balfour-fr>

Le Mandat britannique sur la Palestine

Au sortir de la guerre, neuf millions d'hommes et femmes sont morts. les Empires allemand, austro-hongrois et ottoman ont disparu tandis que l'Europe accueille, en plus de la Pologne qui recouvre son indépendance, deux nouveaux États: la Tchécoslovaquie et la Yougoslavie. Le 28 avril 1919, la Conférence de paix de Paris élabore le traité de Versailles qui met officiellement fin au conflit et ratifie une proposition émise le 25 janvier précédant: la création de la Société des Nations (SDN) dont l'objectif affiché est de prévenir de nouvelles guerres.

Les vainqueurs se partagent l'Empire turc et instaurent la mise en place de mandats. À la conférence de San Remo, un comité supérieur qui réunit des représentants belges, britanniques, français, italiens, grecs et japonais, donne à la France un mandat sur la Syrie et le Liban. La Mésopotamie, qui deviendra l'Irak, et la Palestine sont placées sous mandat britannique. Le 10 août 1920, la Porte n'est plus qu'un territoire de 120 000 kilomètres carré³³⁹.

En Palestine, la tension règne, des manifestations se déroulent dans les villes principales et les autorités militaires britanniques restent passives. Les émeutes dites de Nâbî Mûsâ (« Prophète Moïse »)³⁴⁰, qui se déroulent lors des célébrations de la fête du même nom en avril 1920, sont les véritables premières manifestations de violence entre communautés arabes et juives en Palestine³⁴¹. Elles se déroulent quinze jours avant la conférence de San Remo. Les Arabes cherchent alors à faire asseoir leur propres revendications nationalistes qui demeuraient, jusqu'à 1920, essentiellement pan-arabes et autour de la « Grande Syrie ». À partir de 1920, face à une immigration juive de plus en plus nombreuse et aux revendications sionistes d'un foyer national, un mouvement nationaliste palestinien distinct commence à émerger dans les élites autour du projet d'une Palestine indépendante. Mais il n'en est qu'à ses balbutiements alors que le Fonds

³³⁹ Pour une histoire détaillée de la Conférence de Paix de Paris et du traité de Sèvres, on pourra se référer à Yves Ternon, 2002, p.333-385 .

³⁴⁰ Le sanctuaire dédié à Nabî Mûsâ, « le Prophète Moïse », est situé dans le Kathîb al-Ahmar entre Jérusalem et Jéricho. Il a d'abord été une halte sur la route du pèlerinage vers la Mecque avant de devenir un lieu de pèlerinage en lui même (*mawsim*). Les fidèles partaient de la mosquée Al-Aqsaa et s'y rendaient pour y effectuer sept jours de prières. La date du *mawsim* de Nabî Mûsâ était fixée suivant le calendrier julien, une semaine avant le vendredi saint orthodoxe. Pour une description complète du pèlerinage, on pourra lire, Emma Aubin Boltanski, 2005, « Le mawsim de Nabî Mûsâ : processions, espace en miettes et mémoire blessée. Territoires palestiniens (1998-2000). », in Sylvia Chiffolleau et Anna Madœuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, Damas, Presses de l'Ifpo (« Études contemporaines »), p. 59-80.

³⁴¹ Pour une analyse des événements de l'année 1920, on pourra lire Benny Morris, 1999, p.104-124 ; ainsi que le chapitre que Tom Segev consacre à ces émeutes en particulier (Segev, 2000, p.127-144).

national juif (*Keren Kayemeth LeIsrael*), organisme de l'Organisation sioniste mondiale prépare, depuis vingt ans déjà, le rachat de terres en Palestine en mobilisant les dons de la diaspora et apporte son soutien aux pionniers qui font leur « montée » (*aliyah*). Dès 1881, des Juifs en provenance de l'Empire russe avaient d'ailleurs commencé à émigrer en Palestine, la première aliyah (1881-1903) consacra l'arrivée de 25 000 d'entre eux³⁴². Dès le début des années vingt, l'organisation paramilitaire de la Haganah³⁴³ associée au KKL et à la Histadrut³⁴⁴ constituent déjà les prémices d'une organisation institutionnelle cohérente que certains qualifient même de proto-État³⁴⁵.

En juillet 1922, la SDN ratifie officiellement le Mandat britannique sur la Palestine et sa charte réitère la promesse faite par Balfour d'un « foyer national pour le peuple juif » pour ceux qui représentent désormais environ 11% de la population, tout en tenant à rassurer en invoquant que « rien ne sera fait qui puisse porter aux droits civils et religieux des communautés non juives en Palestine ». Selon le premier recensement britannique de de cette même année, la Palestine comptait 752 048 habitant-e-s, populations nomades comprises. Parmi eux, 78,34% de musulmans (589 177), 11,14% de juifs (83 790), et 9,50% de chrétiens (71 464)³⁴⁶. Les Tcherkesses sont 711³⁴⁷, ils représentent 0,12% de la population musulmane parmi laquelle ils sont comptabilisés, et 0,09% de la population totale de la Palestine cette année.

Kfar Kama et Reyhaniya sont alors deux villages très modestes qui peinent à vivre de l'agriculture et à croître: « contrairement aux villages arabes, le taux de croissance de chez nous était bas, sans doute à cause de la monogamie »³⁴⁸. Les Tcherkesses de Palestine entretiennent finalement assez peu de liens avec les communautés tant juives

³⁴² Pour plus de détails sur les vagues d'aliyah, se reporter aux annexes, p.35.

³⁴³ « Défense » en hébreu, organisation paramilitaire clandestine créé à Jérusalem en 1920 suite à la dissolution de l'Hachomer (« la garde »), premier groupe clandestin d'autodéfense juive en Palestine ottomane, créé en 1909 et dissout dix ans plus tard. Se reporter *infra* au chapitre 5, partie 5.2 "L'armée, principal vecteur de la socialisation israélienne".

³⁴⁴ La Histadrut (*Hahistadrut haklalit shel ha'ovdim be'Eretz Yisra'el*, l'Association générale des travailleurs de la Terre d'Israël) est le principal syndicat de travailleurs israéliens. Fondé en 1920, notamment sous l'influence de David Ben Gourion, le syndicat aura jusqu'aux années soixante, une orientation plus nationaliste que socialiste. Ben Gourion s'opposera personnellement à ce que des travailleurs non-juifs s'organisent au sein de la Histadrut. Lors de son congrès constitutif (qui s'ouvre le 4 décembre 1920), il se donne pour objectif de défendre les intérêts des quatorze villages agricoles juifs de Palestine. À l'époque, il se nomme d'ailleurs « Confédération des travailleurs hébreux en Eretz Israël » (Ben Gourion, 1974 [trad.française], *Mémoires. Israël avant Israël*, p. 138.)

³⁴⁵ Voir, par exemple, Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, p.17.

³⁴⁶ Enquêtes et données du Gouvernement britannique de Palestine mandataire à destination du Comité Spécial des Nations-Unies en Palestine (UNSCOP, session de 1946). Se reporter aux annexes, p.34.

³⁴⁷ Archives du Conseil Local de Kfar Kama, consultées le 21 avril 2006.

³⁴⁸ Entretien A.G, Kfar Kama, le 22 avril 2006.

qu'arabe-palestiniennes, si ce n'est avec les villages les plus proches. Leur engagement se noue surtout auprès des autorités, quelles qu'elles soient. Et si les Tcherkesses ont rejoint l'armée turque, il n'est pas étonnant qu'ils en aient fait de même auprès des forces britanniques. À Kfar Kama et à Reyhaniya, il reste parmi les *t'xhamadas*, des témoins oculaires de l'époque mandataire. Ainsi, lorsque je rencontrai M.A.S qui est l'un d'entre eux, il m'expliqua ce qui semblait aller de soi pour lui :

À l'époque, les villages étaient minuscules. Nous étions très pauvres, tout le monde travaillait beaucoup pour rendre les terres productives et assurer la survie. Mais nous survivions seulement, nous étions arrivés il n'y a pas si longtemps (...) nous étions encore en train de nous habituer à la vie en Palestine et nous essayions de nous débrouiller (...) Pour beaucoup, la Palestine n'était qu'un passage, notre terre reste le Caucase. Quand nous avons été expulsés, nous sommes passés par beaucoup d'endroits, nous avons à chaque fois dû nous habituer, apprendre à vivre ailleurs avec des gens qui ne vivaient pas comme nous (...) C'est aussi pour cela que nous avons toujours gardé nos traditions, nous étions différents. Et nous acceptons la loi du pays qui nous accueille, quand ici c'était l'Empire [ottoman, ndlr], nous étions ses sujets, nous acceptions leur autorité, mais en fait comme nous vivons tranquillement, peu importe qui dirige le pays, nous sommes chez nous au village, nous éduquons nos enfants comme nous le voulons, nous leur transmettons la *x'habza*, nous parlons notre langue, nous avons nos danses, nos mariages. Nous faisons en sorte de ne pas poser de problème, nous nous adaptons (...) Si les hommes du villages n'avaient pas rejoint l'armée turque, nous n'aurions pas survécu, nous n'avions pas un sou en poche (...) Nous n'avons aucun pouvoir sur les changements de gouvernement, nous sommes une poignée d'habitants seulement, une goutte d'eau dans la mer. Nous pouvons juste constater les changements, quand les Britanniques sont arrivés, ils sont allés voir les villages arabes et juifs pour recruter des hommes (...) peu ont accepté. Nous, nous avons continué à rejoindre l'armée. Moi, j'ai servi dans l'armée anglaise, dans les forces frontalières (...) Il y avait beaucoup de Tcherkesses dans ces forces, surtout en Transjordanie. Nous

voulions juste, comme maintenant, vivre en paix avec nos voisins. Qu'ils soient Juifs ou Arabes, ce n'est pas important (...) un être humain reste un être humain, il n'y en a pas un qui dépasse l'autre³⁴⁹.

Quand j'interrogeai une autre habitante de Kfar Kama sur l'avenir de la communauté, elle n'hésita pas à répondre: « (...) *seul Allah sait (...) mais nous serons sans doute encore gouvernés par les Israéliens, selon leurs règles et leurs lois* »³⁵⁰.

Servir dans l'armée turque puis britannique, au-delà d'une marque – pourtant assumée – de loyauté aux autorités en place, est surtout décrit par les villageois, comme un moyen d'assurer la survie du groupe. Il faut rappeler que la société tcherkesse en situation migratoire est structurellement bouleversée, traditionnellement très hiérarchisée, les élites, les paysans, les domestiques et les princes d'autrefois, ont alors été contraints, non seulement de vivre ensemble dans un espace circonscrit dans ces deux villages mais tous furent surtout obligés de vivre à parfaite égalité. Comme dans le cas des *halutzim*, les pionniers juifs, le travail de la terre, perçu comme vital au groupe, a marqué une réorganisation sociale au village. Plaçant tous les membres du groupe sur un pied d'égalité, tous et toutes devinrent des agriculteurs. La culture des terres et l'élevage animal étaient, jusqu'à la fin du Mandat britannique, les deux sources principales de revenu des villages³⁵¹. Mais dans cette population, et plus particulièrement chez les hommes de la communauté, chez qui l'imagerie guerrière occupe une telle place et est renforcée par le traumatisme de la défaite, servir dans l'armée et combattre participe sans doute tout autant à la réappropriation d'une identité forte de guerrier. Servir dans l'armée, et se ranger aux côtés des puissants et des décideurs, agit donc à la fois comme un instrument de promotion sociale et un ressort symbolique.

³⁴⁹ Entretien M.S.A, Kfar Kama, le 19 juin 2009.

³⁵⁰ Entretien F.H, Kfar Kama, le 27 juin 2009.

³⁵¹ Archives personnelles Ashmoz Shomaff, volume 2, p. 478.

2.2.2. Le déclin de l'hégémonie britannique

La croissance des villages pendant le Mandat

Contrairement aux Arabes-Palestiniens qui commencent – dès les années vingt – à s'inquiéter de l'arrivée de plus en plus massive de colons juifs³⁵², les témoignages des témoins oculaires tcherkesses n'en font pas mention. L'un d'eux me déclarait:

Nous étions assez isolés, Haïfa était déjà loin, alors Jérusalem ou Tel Aviv, c'était l'autre bout du monde. Je pense que nous n'avons pas tout de suite saisi ce qu'il se passait (...) bien sûr, comme nous étions dans l'armée, nous savions que de plus en plus de Juifs s'installaient en Palestine mais nous avons cru que tout le monde pourrait vivre ensemble. Nous avons de bonnes relations avec les Arabes et les Juifs, même si nous n'avons pas oublié le mauvais accueil qu'on nous a réservé (...) Mais notre seul objectif était de rester ensemble pour ne pas disparaître³⁵³.

Les villages tcherkesses au début des années vingt débutent leur croissance et il est probable que l'intérêt de la communauté se soit concentré sur son propre développement plutôt que sur le contexte national. La culture intensive se développe, certains villageois deviennent propriétaires de plus de terres, les jeunes commencent à chercher d'autres sources de revenus que l'agriculture et se mettent à travailler à l'extérieur du village³⁵⁴. C'est en 1920 que débute la construction des maisons modernes en pierre dans les villages qui comptaient leurs propres maçons, charpentiers et ferronniers. La construction de l'ensemble des maisons prit environ deux années³⁵⁵. L'éducation au village fit également un saut qualitatif:

Nous étions pauvres et tout le monde avait en tête l'avenir des jeunes générations, il fallait vraiment développer l'éducation pour leur donner la possibilité d'évoluer dans la société³⁵⁶.

³⁵² 35 000 juifs de l'Empire russe, animés d'un fort sentiment sioniste et socialiste, étaient déjà arrivés lors de la seconde aliyah (1900-1914), auxquels il faudra ajouter les 35 000 autres olims d'URSS, de Pologne et des pays baltes, de la troisième aliyah (1919-1923).

³⁵³ Entretien A.T, Kfar Kama, le 22 juin 2008.

³⁵⁴ Entretien A.G, Kfar Kama, le 27 avril 2007.

³⁵⁵ Archives personnelles Ashmoz Shomaff, volume 2, p. 474.

³⁵⁶ *Ibid.*

Le taux de scolarisation et le niveau de la formation croissent et les villageois se forment à l'apprentissage de la langue anglaise alors obligatoire. Les moyens octroyés par les britanniques sont réutilisés pour former l'ensemble des habitants. La langue arabe qui demeure la langue d'apprentissage, permet aux Tcherkesses de communiquer avec leurs voisins, la langue anglaise leur permet de communiquer avec les autorités mais également d'entamer les contacts, notamment commerciaux, avec les premiers *yishuvnikim*.

C'est durant le Mandat, que fût créé le « comité des parents » qui prit, rapidement, une place très active dans le développement de l'éducation au village. Réunis autour de *t'xhamadas* formés à l'étranger, les membres du comité prirent l'habitude de rendre visite aux parents d'élèves et de leur fournir des rapports sur le comportement de leurs enfants. Ils proposaient leur aide aux parents d'élèves en difficulté et encourageaient, y compris financièrement, celles et ceux qui faisaient preuve de capacités particulières. Une réelle coopération entre les enseignants et les parents d'élèves se met en place, la communauté se donne comme objectif affiché de se développer. Dès lors, au prix d'un investissement collectif, les meilleurs élèves sont envoyés à l'étranger, notamment pour y étudier la médecine. En quelques années, la communauté se dote de ses propres médecins qui, en plus de leur activité au village, commencent à travailler dans les hôpitaux du pays³⁵⁷. Si les conditions de vie de la communauté s'améliorent, sa démographie ne connaît pas, pour autant, un réel saut quantitatif. En 1931, on compte 644 habitants à Kfar Kama et 211 à Reyhaniya.

Or, si sa priorité a indiscutablement été son propre développement, il est peu probable que la communauté tcherkesse ait été hermétique aux bouleversements politiques régionaux. Les opportunités professionnelles et de formation que les Tcherkesses ont alors pu trouver en dehors de leurs villages ont nécessairement marqué des premiers contacts privilégiés avec certaines franges de la population.

En effet, parmi les trois premiers moshaves (coopératives agricoles) établis par les immigrants de la première aliyah, Rosh Pina – fondé en 1878 – se trouve à proximité de Reyhaniya³⁵⁸. Le village de Maskha, fondé en 1901 et qui sera renommé deux ans plus tard Kfar Tavor, par des pionniers de cette même aliyah, se trouve quant à lui, à moins

³⁵⁷ Entretien Y.H, Reyhaniya, le 16 juin 2009.

³⁵⁸ Si 23 kilomètres séparent les deux villages par la route, la distance – à vol d'oiseau – n'est que de 11 kilomètres. Les deux autres *moshavim* sont Zikhron Yaakov et Rishon LeZion.

de cinq kilomètres au sud de Kfar Kama. Ilanya, fondée l'année suivante sur des terres acquises par le baron Edmond de Rothschild dès 1899 et qui s'appelle d'abord Sejera, n'est également qu'à douze kilomètres du nord du village.

Mais Kfar Tavor et Ilanya ne sont pas n'importe quels villages. Ce sont des symboles historiques du sionisme. Kfar Tavor est le lieu de naissance du futur commandant du Palmach³⁵⁹, Yigal Allon qui dirigera la patrouille mobile du nord lors des émeutes arabes de 1936-1939. L'Hashomer, chargée de la garde et de la défense des implantations juives en Palestine, sera fondée en avril 1909 à Ilanya. David Ben Gourion y travaillera comme ouvrier³⁶⁰ et Ilanya servira plus tard, lors de la guerre, de base arrière à la Haganah et au Lehi³⁶¹.

Il semble donc évident que les instances sionistes, tout autant que les Tcherkesses, ne pouvaient ignorer leur présence respective, d'autant que la Galilée est alors, pour l'Agence Juive et le KKL, une zone prioritaire dans l'achat des terres³⁶².

Premiers contacts entre les Tcherkesses et le Yishuv en Palestine

Le Yishuv, de son appellation complète *HaYishuv HaYehudi beEretz Ysrael* (« l'implantation juive en terre d'Israël »), désigne la communauté juive présente en Palestine. Parmi cette population établie sur le territoire avant la création de l'État d'Israël, on distingue deux groupes distincts : l'ancien et le nouveau Yishuv. L'ancien Yishuv rassemble les Juifs *haredim*³⁶³ qui se consacrent à l'étude de la Torah et principalement installés dans les quatre villes saintes : Hébron, Jérusalem, Safed et Tibériade. Ces derniers se montreront très hostiles au sionisme qu'ils considèrent comme contraire à la religion. Le nouveau Yishuv est composé des migrants des vagues successives d'aliyah. L'*aliyah*, littéralement « la montée », constitue le fondement de la politique démographique sioniste, son objectif est d'encourager l'immigration d'abord

³⁵⁹ Acronyme de *Plugot Mahatz* (« unité de choc »), forces armées de la Haganah créée en 1941 et dissoute à la création de l'État d'Israël (intégrée dans Tsahal).

³⁶⁰ David Ben Gourion, 1964 [trad. française], *Israël, années de lutte*, pp.11-12.

³⁶¹ La Haganah est une organisation militaire clandestine fondée en 1920. Le Lehi, acronyme hébreu pour *Lohamei Herut Israel* (« Combattants pour la liberté d'Israël »), est un groupe armé créé en septembre 1940. Le Lehi n'hésite pas à se définir comme terroriste, son objectif était de mettre fin à la domination britannique sur la Palestine mandataire. Pour la dissolution de ces différentes structures et la formation de Tsahal, se reporter *infra*, chapitre 5, partie 5.2., sous-partie 5.2.1, section "*Des milices à la formation d'une armée nationale*".

³⁶² Ian Lustick, 1980b, p.305.

³⁶³ Littéralement « craignants Dieu », voir lexique en annexes (volume 2), p. 291.

en Palestine, puis en Israël, des Juifs de *galout* (diaspora) afin d'assurer « le regroupement des exilés » (*kibboutz galouyot*). On dénombre sept vagues d'aliyah de 1881 à 1951³⁶⁴. La première vague d'aliyah, dite « des fermiers » concerne entre 25 000 et 35 000 individus³⁶⁵, chassés de Russie et d'Europe de l'Est par les pogroms qui feront suite à l'assassinat du tsar Alexandre II. Ces premiers migrants, qui arrivent en Palestine entre 1881 et 1903, sont essentiellement des idéalistes sans expérience de la vie rurale. Lorsqu'en 1897, à Bâle, le sionisme devient officiellement politique, l'aliyah s'organise et la sociologie des immigrants se modifie. Les 35 000 personnes qui composent la seconde aliyah (1904-1914)³⁶⁶ s'ils proviennent également de Russie, et qu'ils ont fui le même climat d'hostilité, se caractérisent, eux, par un fort engagement sioniste mêlé d'influences marxisantes. Ce sont eux qui vont véritablement mettre en place les bases du futur État d'Israël, en créant villages coopératifs, associations de travailleurs, organisations d'auto-défense, notamment Bar Giora, précurseur de l'Hashomer, fondé par huit membres du parti « marxiste-sioniste » Poalei Tzion (« Ouvriers de Sion »)³⁶⁷.

En 1918, la population juive en Palestine est estimée à 83 000 personnes, bientôt renforcée par 35 000 immigrants, essentiellement jeunes, supplémentaires de la troisième aliyah (1919-1923). Cette population est également animée par un fort engagement sioniste et un idéal pionnier affirmé, elle sera très active dans le travail de la terre, c'est au cours de cette période que le premier kibboutz sera créé (Ein Harod, 1921), à trente kilomètres de Kfar Kama.

Ce sont parmi ces trois premières *aliyot* que l'engagement sioniste et/ou socialiste des

³⁶⁴ Vagues auxquelles on pourrait ajouter d'autres phases de migration encouragées par l'État d'Israël, notamment les opérations « Moïse » et « Salomon » concernant les juifs d'Éthiopie (1984-1985 et 1991), et l'aliyah ex-soviétique (1989-aujourd'hui). Pour plus de détails, se reporter *infra* aux annexes, p.35.

³⁶⁵ 25 000 selon Claude Klein, 1999, p.48 ; et 35 000 pour le Ministère israélien des Affaires Étrangères.

³⁶⁶ 40 000 selon le Ministère des Affaires Étrangères.

³⁶⁷ Alors que le Bund (« la ligue »), fondé en Lituanie en octobre 1897, se définit comme révolutionnaire et juif, et s'oppose au sionisme qu'il accuse de représenter, avant tout, les intérêts de la petite bourgeoisie juive, le Poalei Tzion se définit comme marxiste, nationaliste et sioniste. Fondé par Dov Ber Borochov en 1906, le Poalei Tzion prône un sionisme « pratique » qui entend mener une colonisation intense en Palestine tout en luttant pour l'émancipation sociale. En d'autres termes, ce sont les travailleurs juifs qui devront créer l'État juif et non les classes dominantes. En cela, il critique le sionisme d'Herzl qui préconise le recours à la diplomatie avec les grandes puissances pour l'établissement de l'État. Le Poalei Tzion créera avec le premier parti socialiste sioniste (non marxiste) Ha'poel Hatzair (« le jeune travailleur »), la Histadrut. Les deux partis fusionneront en 1930 pour devenir le Mapaï qui, à son tour s'alliera avec le Mapam (*Mifleget HaPoalim HaMeuhedet*, « Parti unifié des ouvriers » pour former HaMaarach qui deviendra HaAvoda (*Mifleget HaAvoda HaYisraelit*), l'actuel parti travailliste.

Pour une histoire du Bund, on pourra lire Henri Minczeles, 1999, *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Éditions Denoël. Sur les orientations politiques des différentes factions de la classe ouvrière juive, on pourra se référer à Alain Brossat et Sylvia Klingberg, 1983, *Le Yiddishland révolutionnaire*, Paris, Éditions Syllepse.

migrants est le plus marqué. La typologie jusque là plutôt homogène des migrants est modifiée dès la quatrième aliyah, que certains qualifient même de bourgeoise³⁶⁸, de quelques 81 000 Juifs essentiellement polonais. Plus détachés de l'esprit pionnier et du travail de la terre, ces immigrants ont une vocation plus citadine et commerçante que véritablement sioniste. Les cinquième (1932-1939) et sixième (1939-1948) aliyot, les dernières avant la proclamation de l'État d'Israël, répondent à des contextes foncièrement différents. Dans les sociétés dans lesquelles ils étaient installés depuis des siècles, les Juifs font face à climat d'antisémitisme fort et qui ne se cache plus. C'est ce ressort qui sera utilisé par le Congrès sioniste pour les convaincre du bien-fondé de leur départ pour la Palestine. Ces *olims* ne sont donc pas prioritairement et nécessairement des idéologues.

Le rapprochement entre Tcherkesses et Juifs de Palestine s'opère, non pas autour d'accointances idéologiques mais autour de la cohabitation dans un même espace géographique.

Les *t'xhamadas* des deux villages n'hésitent pas à raconter que la communauté a toujours entretenu des rapports cordiaux avec ses nouveaux voisins. L'un d'eux m'avançaient un argument linguistique:

Nous avons toujours eu de bonnes relations avec eux, dès le début (...) les premiers [qui ne sont, en fait, pas les premiers Juifs religieux des villes saintes, ndlr] qui se sont installés en Galilée arrivaient de Russie, nous avons une langue commune pour communiquer avec eux³⁶⁹.

Un autre revenait sur la nécessité de développement économique des villages :

Depuis que les premiers villages juifs se sont établis dans la région, la question de la sécurité a toujours été importante (...) la surveillance et la sécurité étaient une source importante de revenu pour nous dès notre arrivée. Pendant vingt ans, les Tcherkesses avaient été des réservistes et des gardes pour l'Empire. Ils ont donc mis leur savoir faire au service d'une nouvelle activité professionnelle. Les Tcherkesses savaient défendre les propriétés, les terres et les gens, ils étaient fidèles et on pouvait compter sur

³⁶⁸ Claude Klein, 1999, p.48.

³⁶⁹ Entretien K.S, Kfar Kama, le 29 août 2007.

eux quand on les avait engagés (...) Quand les pionniers se sont installés à Ilania, ils ont recruté des gardes parmi les hommes de Kfar Kama. Après ils ont créé Bar Giora pour mettre dans les mains des Juifs la protection des villages juifs (...) mais à partir de ce moment là, les destins des Tcherkesses et des Juifs, et après avec l'État d'Israël, étaient liés³⁷⁰.

Certains auteurs notent tout de même qu'« à cause de leur langue, leurs coutumes et leur loyauté aux Ottomans, les Tcherkesses n'étaient pas dans les meilleurs termes avec les Arabes »³⁷¹, tandis que leurs relations avec les Juifs ont été, dès leur arrivée, cordiales³⁷².

Qu'ils aient ou non pris directement fait et cause pour ces nouveaux arrivants, il n'en demeure pas moins que les Tcherkesses sont témoins des événements qui se déroulent dans la région. Et la tension ne cesse de s'exacerber. Quand je discutais avec lui des premiers contacts avec les nouvelles implantations juives des environs, un autre *t'xhamada* de Kfar Kama me racontait, sans omettre un détail, une histoire qui a marqué le village et dont on me reparlerait souvent par la suite:

Sejera a été le premier village juif dans l'est de la basse Galilée, dès le départ, ils ont fait appel à nous pour les aider à protéger le village. Ils ont embauché un des gardes de Kfar Kama, Daot Gorkhoz (...) Une nuit, à Sedjera, alors que tout était calme et silencieux, tout le monde dormait (...) Daot avait remarqué qu'il y avait de la lumière à la fenêtre d'une des maisons, et c'était inhabituel. Soudain, il a vu une ombre, alors il a armé son pistolet et a visé sa cible. Il a dit: "Arrêtez vous, qui êtes vous?", et pour savoir à qui il avait à faire, il lui a demandé le mot de passe. La personne a répondu correctement et lorsque Daot s'est approché, il s'est rendu compte que c'était un des gardes du village. L'autre lui demanda pourquoi il se trouvait là, Daot répondit qu'il avait entendu du bruit et qu'il voulait savoir d'où il venait. L'autre lui ordonna de retourner à sa garde alors Daot obéit. Moins d'une heure après, il entendit des cris et des pleurs, il retourna sur le lieu, il y

³⁷⁰ Entretien A.S, Kfar Kama, le 21 avril 2006.

³⁷¹ Albert Habib Hourani, 1947, p.58.

³⁷² Ori Stendel, 1973.

eut des coups de feu. Tous les gardes accoururent et il dit: “des gens ont attaqué le village, il y a eu un combat entre eux et David”. David était à terre et il saignait. Daot le mit sur ses épaules et l’emmena dans la maison voisine de Moshe Korakin. Il a couru à l’infirmerie du village prévenir l’auxiliaire et ils sont revenus ensemble avec le sac de médicaments pour soigner David. L’auxiliaire dit: “il faut qu’on aille chercher tout de suite un médecin à Yavnel, David va mourir”. Daot se proposa d’y aller, les gardes lui dirent: “n’y va pas seul, prend quelqu’un avec toi” mais Daot répondit qu’il valait mieux que les gardes restent protéger le village et qu’il n’avait pas peur d’y aller tout seul. Il a sauté sur son cheval et est allé droit à Yavnel, pas par la route mais à travers les champs parce que c’était plus rapide. Pourtant c’était dangereux parce qu’il y avait des gangs qui tenaient les champs, mais il fallait aller vite (...) Personne ne sortait le soir parce que les gens avaient peur des bandes armées. Quand il arriva à Yavnel, il frappa à la porte du médecin mais toute la famille dormait profondément. Alors il a crié “ouvrez, ouvrez” jusqu’à ce que le médecin lui ouvre. Il lui expliqua qu’il y avait un cas urgent à Sedjera et qu’il fallait qu’il vienne tout de suite sinon le garde allait se vider de son sang et mourir dans la nuit. Le médecin monta sur son cheval et demanda à Daot quel chemin il avait pris pour venir. Daot lui dit “par les champs”, le médecin lui dit que c’était dangereux et qu’il fallait mieux passer par la route et Kfar Kama par sécurité. Lorsqu’ils arrivèrent enfin à Sedjera, le médecin examina David et déclara que son état était très grave et qu’il fallait le transporter à l’hôpital de Tibériade (...) David fût sauvé³⁷³.

Le garde que Tcherkesse avait sauvé cette nuit là, était l’homme qui allait devenir le premier Premier ministre de l’État d’Israël, David Ben Gourion.

Dans ses mémoires, David Ben Gourion mentionne effectivement les Tcherkesses de Kfar Kama, lorsqu’il raconte la bataille menée par certains jeunes hommes de Sedjera, pour imposer des gardes juifs à la place d’étrangers, mais la description qu’il en fait tend à prouver qu’il connaît mal leur histoire et qu’il leur voue, à eux comme à toute population non juive, un mépris certain:

³⁷³ Entretien A.S, Kfar Kama, le 21 avril 2006.

(...) En Judée, des mercenaires étrangers étaient utilisés pour le travail aussi bien que pour la garde. À Sedjera, où le travail était le nôtre à cent pour cent, nous laisserions de jeunes Hébreux pleins de vie à la merci d'étrangers ? Serions-nous réduits, comme dans l'Exil, à louer les services de mercenaires pour garder nos biens et nos vies ? (...) Les gardiens de la ferme [de Sedjera, ndlr] étaient des Tcherkesses de Kfar Kama, des hommes consciencieux, réputés pour leur courage. Aucun fellah, aucun Bédouin n'oserait s'en prendre à eux : *Fish akhbar min Tcherkess*, personne n'est grand comme un Tcherkesse, disaient les fellahs. Leur centre se trouvait au-delà du Jourdain, dans la région de Quneitra et d'Amman ; en Basse Galilée, entre Sedjera et Yavnel, ils vivaient en bons termes avec les colonies juives. Pratiquement toute la garde se trouvait entre leurs mains : ils protégeaient la ferme, les plantations et les champs (...) Notre directeur n'osait désigner des gardiens hébreux de peur de provoquer les Tcherkesses (...)³⁷⁴

David Ben Gourion n'accorde pas une seule ligne à cet épisode, et si le Tcherkesse n'est pas mentionné, il ne revient pas même sur cette nuit où il aurait failli perdre la vie. Ce n'est pas surprenant lorsqu'on connaît la construction mythologique de l'homme fort et invincible portée par la rhétorique sioniste qui développe un culte de la force et de l'héroïsme³⁷⁵. Ce passage préfigure également la figure de l'*arabe* – au sens large du terme, *i.e.* les non-juifs – dans le récit sioniste. Enfin, on connaît la vision ashkénocentriste de Ben Gourion et le mépris dont il pouvait faire preuve, au sein même de son ethnogroupe, envers les populations *mizrahim*³⁷⁶.

Il est difficile de vérifier le bienfondé du récit du *t'xhamada*, cette histoire est peut-être un mythe de la communauté, mais elle a peut-être aussi été oubliée dans la construction de l'historiographie officielle de l'État, traversée par des événements autrement plus importants depuis sa création, il y a, à peine, une soixantaine d'années. Quoi qu'il en soit, ce récit m'a été raconté par d'autres villageois au cours de mes séjours en Israël. Il

³⁷⁴ David Ben Gourion, 1974 [trad.française], *Mémoires. Israël avant Israël*, p. 31.

³⁷⁵ Idith Zertal, 2002, p.32.

³⁷⁶ On pourra, par exemple, se souvenir du discours de David Ben Gourion : « *Les juifs du Maroc ont beaucoup pris des arabes du Maroc. La culture du Maroc, je n'en veux pas ici. Et je ne vois pas quelle peut être la contribution des perses. Nous ne voulons pas que les israéliens deviennent des arabes. Nous avons le devoir de lutter contre l'esprit du Levant, qui corrompt les individus et sociétés, et nous devons préserver les valeurs juives authentiques comme elles ont été cristallisées en diaspora* », in Gershon Shafir et Yoav Peled, 2005, p.77.

appartient à l'histoire du village et est un mythe constitutif qui agit comme justificatif du « lien » qui unit les Tcherkesses aux Juifs.

En 1929, les Britanniques, s'ils continuent à réaffirmer le bien-fondé de la déclaration Balfour, mettent en place une politique restrictive tant sur l'immigration des Juifs en Palestine que sur l'achat des terres. Si l'immigration stagne dans un premier temps, l'arrivée au pouvoir d'Hitler va modifier la situation et entre 1932 et 1938, ce sont près de 217 000 migrants juifs qui arrivent en Palestine. Face à ce saut quantitatif de la population juive, l'inquiétude arabe grandit et les heurts se multiplient. Encouragés par le Mufti et chef du Conseil suprême musulman Al Hajj al Husseini qui insuffle une dimension religieuse au refus tant du Mandat britannique que du mouvement sioniste, les révoltes – qui demeuraient encore locales et relativement déconnectées les unes des autres – commencent à se coordonner.

Les prémisses de la partition

Le 19 avril 1936, pour mettre un terme à l'immigration juive en Palestine et protester contre l'attitude britannique jugée colonialiste et pro-sioniste, le Conseil appelle à la grève générale dans l'ensemble du pays. Un mois après le début de la grève, le 15 mai, les grévistes annoncent qu'ils ne paieront plus les impôts et les taxes aux Britanniques. L'insurrection armée, qui était jusqu'alors éparse, s'organise, les incidents contre les intérêts britanniques se multiplient. La grande révolte arabe de 1936-1939 est née et les Britanniques vont faire face à l'épisode le plus violent de leur présence au Proche-Orient³⁷⁷. Mais les Britanniques ne sont pas encore prêts à renoncer à cette partie de leur empire, ils tentent de juguler le mouvement. La répression militaire et politique met fin, le 12 octobre, à six mois de grève générale. On dénombre trois cents victimes juives et arabes³⁷⁸.

Si la grève générale est matée, Arabes, Juifs et Britanniques savent que le mouvement est profond et qu'il marque un tournant en Palestine. Le 11 novembre, une commission d'enquête britannique dirigée par l'ancien secrétaire d'État pour l'Inde, Lord William Robert Peel, est dépêchée sur place. Installée à Jérusalem, la « Commission Royale pour

³⁷⁷ Benny Morris, 2003, p.147.

³⁷⁸ Elie Barnavi, 1988, p.184.

la Palestine » qui se fixe pour objectif de « *déterminer (...) lesquels des Arabes ou des Juifs ont des motifs légitimes de plainte (...) et de proposer des recommandations pour les éliminer* »³⁷⁹, rencontre pendant deux mois les représentants des deux communautés. Le 7 juillet 1937, la Commission rend public un rapport de 412 pages qui indique :

(...) Il n'y a pas de terrain commun entre eux
(...) Ils diffèrent dans leurs religion et langue.
Leur vie culturelle et sociale, leurs façons de
penser et de se conduire sont aussi
incompatibles que leurs aspirations nationales
(...)³⁸⁰

Les conclusions du rapport sont très mal reçues par les nationalistes palestiniens : pour la première fois, un document officiel propose un plan de partition du territoire. Le conflit judéo-arabe ne pouvant être résolu dans le cadre d'un même État, le rapport préconise la création de deux entités. Un État juif qui s'étendrait sur un cinquième de la Palestine – comprenant la majorité de la Galilée, la vallée du Jezréel et la plaine côtière jusqu'à Beer Tuvia – et une zone arabe – qui comprendrait le Néguev, la plaine côtière du sud et les actuelles Bande de Gaza et Cisjordanie – et devrait être rattachée à la Transjordanie pour former un État arabe indépendant. Jérusalem et Bethléem resteraient sous contrôle britannique, ce serait également le cas – mais provisoirement – pour les villes d'Acre, Haïfa, Safed et Tibériade. Outre l'amputation d'une partie de la Palestine, le chapitre 23 du rapport recommande également un « échange » de populations afin d'homogénéiser les zones accordées à chacune des parties³⁸¹. Or, ce transfert de population est particulièrement déséquilibré, pour que le futur État juif ne comptent pas autant de musulmans que de juifs, 225 000 Arabes devraient le quitter tandis que l'inverse ne demanderait « que » le déplacement de 1250 Juifs³⁸².

Le leadership sioniste estimait que l'offre anglaise, bien que très en deçà de ses aspirations, représentait une réelle avancée dans son projet politique. Pour la première fois de son histoire, une puissance – qui plus est celle qui détenait le mandat – approuvait officiellement la création d'un État juif en Palestine. Les Arabes – à l'exception du prince Abdallah, émir de Transjordanie, qui prévoyait d'annexer la

³⁷⁹ Benny Morris, *op.cit.*, p.159.

³⁸⁰ Rapport de la Commission Peel, 1937, [trad. personnelle], p.370. Le rapport complet est disponible et téléchargeable sur le site de la base de données du système d'information des Nations Unies sur la question de Palestine (UNISPAL) : Rapport *cmd.5479*, <http://domino.un.org/unispal.nsf/fd807e46661e3689852570d00069e918/88a6bf6f1bd82405852574cd006c457f?OpenDocument>.

³⁸¹ Rapport de la Commission Peel, 1937, [trad. personnelle], p.389.

³⁸² Benny Morris, *op.cit.*, p.158.

Palestine – rejettent sans hésitation les conclusions du rapport. Les tensions s'exacerbent et la révolte reprend et s'étend à partir de 1937. Les intérêts britanniques sont pris pour cible, des officiels sont assassinés. Le gouverneur de Galilée, Lewis Andrew, connu pour ses positions pro-sionistes, est tué à Nazareth en septembre. La Grande-Bretagne envoie 20 000 soldats supplémentaires dans la région pour tenter de juguler l'insurrection.

Les Tcherkesses, loin des élites urbanisées, demeurent isolés et coupés de l'émergence du nationalisme palestinien :

Contrairement aux Arabes, nous n'avons
jamais eu l'ambition d'établir une nation ici
(...) C'était leur lutte, pas la nôtre³⁸³.

Parmi les voisins arabes-palestiniens des villages tcherkesses, cette distance entretenue à leur cause et les rapports cordiaux qu'ils continuent à entretenir avec les Juifs, devient suspecte :

En 1938, les révolutionnaires arabes sont venus à Kfar Kama, ils ont tué deux membres de la famille Showgen qu'ils accusaient de collaborer avec les Juifs (...) Ils ont dit aux villageois : si vous, les Tcherkesses, continuez à avoir de bonnes relations avec les Juifs, il y aura d'autres punitions (...) Mais nous nous entendions bien avec les Juifs, quand ils étaient arrivés d'Odessa, ils considéraient notre village comme le centre, Kfar Kama était sur la route qui reliait Kfar Tavor à Yavnel, ils venaient dans le village, nous les avons toujours bien accueillis. D'accord, nous sommes musulmans et eux juifs mais on ne pouvait pas dire que ce n'était pas notre affaire, nous vivions côte à côte. C'était normal pour nous d'assurer leur protection (...) pour les Arabes, nous étions des musulmans qui avaient pris partie pour les Juifs (...) Mais nous sommes une minorité, vis à vis des Juifs mais aussi des Musulmans, ils ne nous acceptaient pas pour autant parce que nous venions d'ailleurs et que nous servions l'Empire (...) Donc il y a quand même quelque chose qui ne va pas, ils ne nous acceptaient pas comme leurs égaux mais il fallait qu'on soit à leur côté ? Pourquoi ? Quand nous avons débarqué en Palestine, et que nous n'avions rien avec nous, que

³⁸³ Entretien A-H.T, Kfar Kama, le 7 août 2007.

beaucoup parmi nous étaient morts dans l'exode, quand nous nous sommes installés près de villages, les habitants envoyaient des pétitions au gouverneur pour nous éloigner... Quand nous sommes arrivés en Galilée, est-ce qu'ils nous ont aidé quand on n'avait même pas de quoi manger? Non, ils ne nous ont pas aidés (...) alors la solidarité ne fonctionne que dans un sens? Si on est frères, alors on est frères tout le temps, pas juste quand ça nous arrange³⁸⁴.

Les Tcherkesses vont entretenir des rapports de proximité, à leurs yeux plus importants qu'une solidarité religieuse théorique. Le souvenir du mauvais accueil des populations autochtones à leur arrivée en Palestine reste prégnant et il est très possible que l'empathie pour ces Juifs, dispersés depuis des millénaires et venus pour s'installer sur une terre qu'ils revendiquent comme ancestrale, ait eu une résonance très positive dans la construction mentale des représentations tcherkesses. Et s'ils ne vont pas, immédiatement et directement, prendre part aux combats, ils sont témoins de la dégradation de la situation.

Le Yishuv renforce ses capacités militaires, la Haganah compte alors des dizaines de milliers de membres. Mais une partie d'entre eux quitte la Haganah dès 1929 pour former une organisation clandestine, l'Irgoun (*Irgun Tzvai Leumi*, « Organisation Militaire Nationale »)³⁸⁵. Ils considèrent que la direction de la Histadrut – trop gauchisante – fait preuve, pour reprendre le terme d'un ancien responsable de l'Irgoun, de trop de retenue (*havlaga*)³⁸⁶ et appelle à la radicalisation de la lutte. L'organisation prône le combat à outrance à la fois contre les Arabes et le Mandat, ainsi qu'une politique de représailles contre les populations civiles qui soutiennent les *feddayin*. L'Irgoun se définit idéologiquement comme ultranationaliste et proche du parti révisionniste. Ces deux instances ont d'ailleurs été créés par un même homme : Vladimir Zeev Jabotinsky³⁸⁷. En 1937 et 1939, les attentats de l'Irgoun sèment la terreur

³⁸⁴ Entretien A.G, Kfar Kama, le 10 avril 2006.

³⁸⁵ Parfois abrégé sous son acronyme lexicalisé *Etzel*.

³⁸⁶ Yehuda Lapidot, *Besieged Jerusalem 1948, memories of an Irgun fighter*, consultable (en hébreu et en anglais) sur le site de l'Irgoun (<http://www.etzel.org.il/>), en suivant le lien suivant <http://www.daat.ac.il/daat/english/history/lapidot/shaar.htm>

³⁸⁷ Fondé à Paris en 1925, l'objectif du parti révisionniste, qui se définit à la fois comme juif, sioniste, nationaliste et anti-communiste, est de « réviser » le sionisme. La plupart de ses membres, issus de l'organisation para-militaire de jeunesse nationaliste et anti-communiste, le *Betar* (1923), avaient déjà adopté la ligne dure de Jabotinsky, notamment son projet de légion juive en Palestine qui devait constituer la « Muraille d'acier ». En d'autres termes, pour imposer la création d'un État juif sur les deux

dans la population arabe³⁸⁸. Les bombes et les assassinats de civils contribuent à radicaliser le mouvement palestinien en convainquant les plus modérés de soutenir la rébellion contre le sionisme³⁸⁹.

Réuni à Zurich du 3 au 16 août 1937, le 20^e congrès sioniste analyse le plan de partition de la commission Peel et adopte une résolution affirmant que les conclusions britanniques ne sont pas acceptables en l'état. Devant le refus tant juif qu'arabe, la Grande-Bretagne dépêche une nouvelle commission en Palestine le 27 avril 1938, présidée par Sir John Woodhead. Plus technique, cette dernière poursuit l'objectif d'étudier les conditions de mise en application du rapport Peel qui a, pour le moment, échoué. Les conclusions de son rapport, publié à Londres le 9 novembre, écartent le plan de partage (« plan A ») proposé par la commission Peel car le gouvernement britannique s'oppose au transfert de populations que le premier rapport préconisait. Après avoir ébauché un « plan B » qui agrandit la zone de contrôle britannique autour de Jérusalem, et propose la réduction de la zone méridionale attribuée aux Juifs et l'exclusion de la Galilée dans la zone arabe, la majorité de la Commission supporte – faute de mieux, et sans en être réellement satisfaite – un « plan C » dont elle sait, d'avance, qu'il sera rejeté par les deux parties. Ce dernier propose la division en sept zones inégales de la Palestine. L'État juif est réduit à moins de 5% de la Palestine et comprendrait une bande côtière étroite de la plaine de Sharon entre Caesera et Tel Aviv et l'enclave de Rehovot où vivent 226 000 Juifs et 54 400 Arabes. L'État arabe occuperait un espace bien plus large comprenant la Palestine centrale (sans Jérusalem), la Judée méridionale (avec Gaza) et l'enclave de Jaffa. Mais le découpage proposé, qui prévoit une zone de mandat très élargie presque égale au territoire destiné aux Arabes³⁹⁰,

rives du Jourdain (comprenant donc la Transjordanie), le sionisme doit s'imposer par la force car « (...) Mis à part les aveugles de naissance, tous les sionistes modérés ont compris qu'il n'y avait pas le moindre espoir d'obtenir l'accord des Arabes de Palestine pour transformer cette 'Palestine' en un État où les Juifs seraient majoritaires (...) Tout peuple autochtone lutte contre les étrangers qui s'établissent chez lui (...) c'est ainsi que feront également les Arabes de Palestine, tant que subsistera, dans leur esprit, l'éternel espoir qu'ils parviendront à empêcher qu'on fasse de la Palestine arabe *Eretz Israël*, c'est à dire la Palestine juive (...) » (Vladimir Zeev Jabotinsky, *La muraille de fer (les Arabes et nous)*, in Delphine Bénichou, 2008, *Le Sionisme dans les textes*, pp.389-390.)

³⁸⁸ Au cours de ces trois années, une soixantaine d'attentats attribués à l'Irgoun feront 250 victimes civiles, principalement à Jérusalem, Jaffa et Haïfa. Ces opérations que l'organisation présente comme « de représailles » s'inscrivent dans un cycle de violence qui avait également fait 300 victimes parmi la population juive.

³⁸⁹ Benny Morris, *op.cit.*, p.166.

³⁹⁰ Au nord : la Galilée, la plaine du nord-ouest de la chaîne du Carmel qui comprendrait les villes les plus importantes de Palestine (Acre, Haïfa, Nazareth, Tibériade et Safed) ; au centre, Jérusalem et sa région relié par un corridor jusqu'à la mer ; au sud le Néguev (avec Beer Sheva).

amputerait ce dernier de ses frontières avec l’Égypte, le Liban et la Syrie. Le plan est logiquement rejeté et les Britanniques convoquent les deux belligérants à Londres en février 1939. Haim Weizmann mène les négociations pour la délégation juive tandis que les arabes sont représentés par le mufti de Jérusalem Al Hajj al-Husseini et des éléments plus modérés, notamment des membres de l’influente famille Al-Nashashibi³⁹¹. Leurs positions étant toujours irréconciliables, la conférence de Saint-James se clôt sans solution négociée le 17 mars suivant et la Grande-Bretagne annonce qu’elle décidera unilatéralement du sort de la région.

Elle publie alors, le 17 mai, son troisième livre blanc, dit de Malcolm MacDonald, qui précise la politique qu’elle entend mener en Palestine. Il prévoit, dans un délai de dix ans, l’établissement d’un État palestinien unique et restreint drastiquement la vente de nouvelles terres aux Juifs – l’interdisant même dans certaines zones. Il propose surtout une mesure qui va sonner le glas d’une possible entente avec le *yishuv* et l’Organisation sioniste, visant à limiter l’immigration juive en Palestine à 75 000 personnes pour les cinq années à venir, date à laquelle elle serait soumise à l’agrément des Arabes³⁹². Mais les Arabes sont également mécontents: non seulement le *Livre blanc* ne prévoit pas l’arrêt immédiat de l’immigration juive mais il éloigne la possibilité de la création d’un État indépendant qui serait subordonnée à des bonnes relations entre les deux communautés. La Grande-Bretagne sera inflexible, notamment en ce qui concerne la question de l’immigration juive mais bientôt, un événement historique va mobiliser les puissances, redessiner la géopolitique mondiale et sensiblement modifier les rapports de forces au Proche-Orient.

³⁹¹ Sous le Mandat britannique, deux familles rivales détiennent les arcanes du pouvoir. Les Al-Nashashibi et les Al-Husseini sont tous deux de riches propriétaires terriens dès l’Empire. En 1920, après les émeutes de Nâbî Mûsâ, Raghîb Al-Nashashibi remplacera Mussa Qassem al-Husseini au poste incontournable de maire de Jérusalem.

³⁹² Section II (« Immigration ») du *Livre blanc*, consultable sur le site du Projet Avalon de l’université de Yale : http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp, chiffres repris par Benny Morris, *op.cit.*, p.178 et Elie Barnavi, *op.cit.*, p.186.

Filer à « l'anglaise ».

Le borbier palestinien: la fin du Mandat britannique et la partition de 1947

Le 3 septembre 1939, l'ensemble des grandes puissances européennes entre officiellement en guerre contre l'Axe. Ce conflit armé s'étend sur vingt-deux millions de kilomètres carré et mobilise plus de soixante pays. La mise en place d'une politique systématique d'extermination du judaïsme européen n'assouplit pas, dans un premier temps, la politique britannique d'immigration en Palestine. La Grande Bretagne – qui ne souhaite pas envenimer la situation avec les Arabes – interne et renvoie vers des colonies africaines ou à leur point de départ, les réfugiés illégaux qui tentent de rejoindre les côtes palestiniennes. Depuis 1934, les organisations sionistes avaient commencé à organiser une immigration illégale (*aliyah Bet* ou *Ha'apala* pour reprendre la dénomination contemporaine en hébreu), à la fois pour faire face au climat grandissant d'antisémitisme en Europe mais également pour alimenter leur politique démographique, en dépit des restrictions britanniques. Le 26 juillet 1934, 350 passagers embarquent au Pirée et atteignent, un mois plus tard, les rives de la Palestine. *Le Velos* sera le premier des cent vingt navires qui transporteront, sans toujours arriver à destination, quelques cent mille Juifs en Palestine. La Grande-Bretagne reste inflexible, y compris au plus fort de la barbarie nazie, et seuls quelques milliers d'entre eux arrivent à fouler le sol palestinien.

Mais si les Anglais tiendront un rôle majeur dans la victoire des alliés, la seconde guerre mondiale voit également le déclin des grandes puissances coloniales. La Grande-Bretagne n'est pas épargnée et déjà, en 1947, l'Inde accède à son indépendance. En Palestine, les violences s'amplifient, la colère arabe se fait de plus en plus entendre, les actions terroristes de l'Irgoun se multiplient. L'année précédente, en juillet, des membres de l'Irgoun – coordonnés par Menahem Begin – commettaient un attentat spectaculaire à l'hôtel King David de Jérusalem, devenu sous le Mandat le centre administratif et militaire du gouvernement britannique, quatre-vingt onze personnes avaient été tuées. En octobre, une bombe avait explosé à l'ambassade britannique à Rome. Entre 1946 et 1947, des centaines de sujets britanniques sont tués, la violence est quotidienne. La Palestine est un borbier pour les Anglais, déjà affaiblis par leur mobilisation pendant la guerre. Le pays devient ingouvernable. En février 1947, les Britanniques, par la voix de leur secrétaire aux Affaires étrangères Ernest Bevin, décident de porter la question palestinienne devant les Nations Unies. Le 13 mai, une

commission spéciale – l’UNSCOP (United Nations Special Committee on Palestine) – composée de délégués de onze États³⁹³, part enquêter en Palestine. Alors que le Haut comité arabe refuse de rencontrer la délégation car il considère que le droit des Arabes de Palestine est indiscutable, le leadership sioniste – au premier rang duquel se trouve l’Agence Juive – va, au contraire, faire le choix de la tactique inverse et noue de nombreux contacts avec l’UNSCOP. En septembre, la commission rend ses conclusions: elle préconise l’annulation du Mandat et, après avoir écarté l’hypothèse d’un seul État fédéral, le partage de la Palestine en deux États. Seules Jérusalem et Bethléem seraient administrées par un consortium international.

Le 29 novembre 1947, à New York, la 128^{ème} session plénière de l’Assemblée générale des Nations-Unies vote, à 33 voix pour, 13 contre et 10 abstentions³⁹⁴, le texte de la Résolution 181. Le territoire accordé aux Juifs s’étend sur 14 000 km². Formé de trois zones (la quasi intégralité du littoral, la région du lac de Tibériade jusqu’à la frontière syrienne et la majorité du Néguev), ce territoire représente 55% de la Palestine (contre 7% auparavant). L’État proposé aux Arabes est plus petit (11 500 km²) et divisé entre quatre entités: la ville de Jaffa qui devient une enclave arabe dans le futur État juif et trois zones reliées les unes aux autres par des points de passage. La Bande de Gaza et une partie de l’ouest du Néguev, une large part de la Judée et de la Samarie (jusqu’à Beer Sheva au sud, Jénine au nord, Lydda à l’ouest, et la frontière avec la Transjordanie à l’est), et le nord de la Galilée (délimité à l’ouest par la méditerranée et au nord par la frontière avec le Liban)³⁹⁵. Les instances sionistes acceptent sans hésiter, et même s’ils possèdent une autre vision du partage, la résolution de l’ONU. Ils obtiennent de la communauté internationale, l’entérinement d’un État juif en Palestine. En toute logique, les Arabes refusent la proposition onusienne. À l’annonce des résultats des votes, ils quittent la salle en déclarant la résolution caduque et préviennent que le partage de la Palestine va irrémédiablement conduire à la guerre.

³⁹³ Volontairement, aucune des grandes puissances n’y est représentée. Les représentants viennent donc d’Australie, Canada, Guatemala, Inde, Iran, Pays-Bas, Pérou, Suède, Tchécoslovaquie, Uruguay et Yougoslavie.

³⁹⁴ *Pour* : Australie, Belgique, Bolivie, Brésil, République socialiste soviétique de Biélorussie, Canada, Costa Rica, Danemark, République Dominicaine, Équateur, États-Unis, France, Guatemala, Haïti, Islande, Libéria, Luxembourg, Pays-Bas, Nouvelle-Zélande, Nicaragua, Norvège, Panama, Paraguay, Pérou, Philippines, République populaire de Pologne, Suède, Tchécoslovaquie, République socialiste soviétique d’Ukraine, Union Sud-Africaine, URSS, Uruguay et Venezuela. *Contre* : Afghanistan, Arabie Saoudite, Cuba, Égypte, Grèce, Inde, Iran, Irak, Liban, Pakistan, Syrie, Turquie et Yémen. *Abstention* : Argentine, Chili, Chine, Colombie, Éthiopie, Honduras, Mexique, Royaume-Uni, Salvador et Yougoslavie.

³⁹⁵ Pour la carte du plan de partage, se reporter aux annexes, p.18.

Bien que tous deux situés aux confins de l'État proposé aux Arabes, les deux villages tcherkesses sont considérés comme appartenant au futur État juif. Et si la localisation de Kfar Kama ne fait pas débat, le texte de la résolution mentionne la ligne de démarcation de la partie orientale de la Galilée attribuée aux Arabes à l'ouest de Reyhaniya, Alma et Teitaba comme limite orientale de la partie arabe³⁹⁶. Le village abzakh est donc amené à être un point de délimitation entre deux futurs États qui promettent d'entretenir des relations conflictuelles. Il n'est pas improbable que cette localisation problématique ait influencé l'attitude de la communauté. L'enquête pour la Palestine, s'accompagne d'estimations statistiques qui évaluent, au 31 décembre 1946, la population totale à 1 845 560 habitants. Parmi eux, on compte 58,35% de musulmans (1 076 780 hab.), 32,95% de juifs (608 230 hab.) et 7,85% de chrétiens (145 060, arabes et non-arabes)³⁹⁷. À la même date, les villages tcherkesses comptent 949 habitants³⁹⁸.

³⁹⁶ Résolution 181, partie II « Boundaries », point A « The Arab State », §1 : « La zone de la Galilée occidentale accordée à l'État Arabe est limitée à l'ouest par la Méditerranée, et au nord par la frontière du Liban, de Ras en Naqura jusqu'à Saliha au nord (...) La frontière suit ensuite une ligne formée par la limite ouest des villages d'Alma, Rihaniya et Teitaba, elle emprunte ensuite la limite nord du village de Meirun et rejoint la limite du sous-district d'Acre et de Safad. Elle suit cette ligne jusqu'à un point à l'ouest du village d'Es Sammu'i et la rejoint de nouveau au point le plus septentrional de Farradiya. Elle suit ensuite la ligne marquant la limite des sous-districts jusqu'à la route d'Acre à Safad. De là, elle suit la limite ouest du village de Kafr l'nan jusqu'à ce qu'elle recroise la frontière des sous-districts de Tibériade et d'Acre ; elle passe alors à l'ouest de l'intersection des routes d'Acre à Safed et de Lubiya à Kafr l'nan. A partir de l'angle sud-ouest du village de Kafr l'nan, la frontière suit la limite ouest du sous-district de Tibériade jusqu'à un point voisin de la ligne formée par les limites des territoires des villages de Maghar et d'Eilabun (...) »

³⁹⁷ Nations Unies, document A/AC.25/W/4 (daté du 22 mars 1949). Pierre Razoux propose des estimations légèrement différentes et qui ne font pas appel aux mêmes classifications: 1 135 000 Arabes, 650 000 Juifs, 15 000 Druzes (Razoux, 2006, p.57).

³⁹⁸ Entretien J.N, Kfar Kama, le 7 mars 2007, d'après les archives du village.

2.3. – La création de l'État d'Israël et le «choix» tcherkesse de l'allégeance

2.3.1. Le rapprochement avec les Druzes et les Tcherkesses

La stratégie d'alliance du Yishuv

La documentation israélienne sur la politique menée, d'abord par le Yishuv, puis par l'État, à l'égard des populations non-juives, accessible aux chercheurEs est maigre. À l'exception des Arabes-Palestiniens qui ont concentré l'attention des gouvernements – et pour lesquels les notes les plus stratégiques restent, de toute façon, confidentielles – la documentation concernant ceux qu'on appelle pudiquement les « autres » demeure rare. C'est particulièrement le cas pour la communauté tcherkesse dont on évaluait le nombre, à la veille de la guerre israélo-arabe, à moins de mille individus. Mais cette position d'ultra-minorité, si elle a suscité peu de productions, a été au cœur d'une stratégie d'alliance savamment pensée dès l'arrivée en Palestine de ceux qui faisaient de la présence juive un projet politique.

Deux populations non-juives, en particulier, vont être au cœur de ce projet d'alliances : les Druzes et les Tcherkesses. Jouant la carte de la distinction, s'appuyant sur des frictions qui peuvent exister entre ces groupes et l'ensemble musulman majoritaire, leurs volontés assumées de maintenir leurs particularismes et de ne pas s'assimiler aux autres populations, le Yishuv va rapidement s'intéresser à ces communautés. Les documents et archives ne mentionnent pas nécessairement les Tcherkesses en tant que tels, on trouve par contre trace d'une politique de distinction mise en place vis à vis des Druzes. Ces derniers, comme les Tcherkesses, présentent l'intérêt d'appartenir à un groupe dispersé dans différentes régions de l'Empire ottoman. Lorsque ce dernier sera démantelé et partitionné en différents États, les frontières n'empêcheront initialement pas ces communautés dispersées d'entretenir des liens forts. Si les Tcherkesses ne soulèvent pas un intérêt majeur, c'est sans doute en raison de leur très faible nombre en Palestine, les Druzes, par contre, sont 13 000 avant la guerre³⁹⁹. Et s'ils représentent à peine plus d'1% de la population arabe du Mandat, leurs coreligionnaires dans les régions voisines, et notamment dans le Golan alors syrien et au Liban, sont plus

³⁹⁹ Leila Parsons, 1997, « The Palestinian Druzes in the 1947-1949 Arab Israeli War », p.73.

nombreux. Leur présence, ininterrompue, au Proche Orient, est avérée depuis le 11^{ème} siècle⁴⁰⁰.

Comme le fera plus tard l'État d'Israël, et pour reprendre les termes de Gershon Shafir et de Yoav Peled, le Yishuv se caractérisait déjà par la différenciation des droits alloués aux groupes⁴⁰¹.

Dans son rapport relatant sa visite dans différents villages de Galilée en 1932, Aharon Cohen, chargé d'établir des relations avec les leaders arabes du Mandat pour le compte du département politique de l'Agence Juive, écrit:

(...) N'importe quelle action amicale de notre part envers les Druzes de Palestine nous fera gagner la sympathie de leurs frères en Syrie et au Liban (...)⁴⁰²

Druzes et Tcherkesses partagent un espace géographique commun, leurs seize villages se situent tous en Basse et Haute Galilée⁴⁰³. Déjà sous le Mandat, ces populations mènent une existence relativement isolée des centres urbains qui concentrent l'intelligentsia palestinienne⁴⁰⁴. Par ailleurs, l'endogamie est la norme dans ces deux communautés, les alliances matrimoniales avec d'autres groupes qui pourraient assurer l'expansion territoriale sont quasi-inexistantes. Leur organisation sociale basée sur une dynamique de solidarité interne, leur forte affirmation d'appartenance au groupe, la mise en avant constante de leurs particularismes et leur volonté absolue de distinction – qui peut, à l'occasion, se traduire par un sentiment de supériorité ou de mépris vis-à-vis de leurs voisins – peuvent également susciter la méfiance des habitants de la région.

Des documents d'archives mentionnent des relations courtoises avec les populations juives, comme entre les cultivateurs druzes de la vallée du Jézreel et leurs voisins du kibbutz Yagur qui leur achetaient des produits alimentaires dès les années vingt. D'autres encore, indiquent qu'au début des années trente, les leaders des communautés juives et druzes se rencontrent régulièrement afin d'entretenir de bonnes relations de voisinage⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ Zeidan Atashi, 1997, *Druzes & Jews in Israel, a shared destiny*, p.11

⁴⁰¹ Gershon Shafir et Yoav Peled, *op.cit.*, p.27.

⁴⁰² Note S25/3542 [20/10/1932] des Archives Centrales Sionistes (CZA, Jérusalem), cité dans Zeidan Atashi, *op.cit.*, p.31.

⁴⁰³ Voir la carte des villages druzes et tcherkesses en annexes, carte 1.13, p.24.

⁴⁰⁴ Leila Parsons, *loc.cit.*

⁴⁰⁵ Zeidan Atashi, *op.cit.*, p.27.

D'ailleurs, jusque 1947 et le début des transferts de populations arabes de certaines zones promises, par le plan de partage, au futur État juif, il existe des relations cordiales entre certains villages palestiniens et les colonies juives voisines, les liens ne seront réellement rompus qu'en 1947⁴⁰⁶. Les Tcherkesses et les Druzes, comme bien d'autres populations rurales, loin des aspirations nationalistes et ancrées dans un quotidien très local, entretiennent de bons rapports avec ces nouveaux migrants qui se mélangent peu et dont la présence ne leur semble pas problématique.

Cependant, les autorités ne vont pas accorder la même importance au développement de liens avec ces populations. La première raison, évidente, tient au rapport historique des Palestiniens à leur terre que ne partagent pas les Druzes et les Tcherkesses. La seconde est d'ordre démographique, les deux communautés représentent à peine 14 000 personnes et n'affirment aucune velléité politique. Enfin elles sont reconnues par les autorités au pouvoir comme ayant un sens prononcé de la loyauté envers l'État qui les accueille, au-delà des bouleversements structurels politiques. Les hommes servaient dans l'armée de la Porte, ils l'avaient ensuite fait dans les forces britanniques, et n'avaient, semble-t-il, pas posé de problème particulier. Les Druzes et les Tcherkesses avaient par ailleurs, dans des circonstances historiques et des zones géographiques différentes, servi de garnisons pour assurer la sécurité ou mater des rebellions de groupes dont la puissance contrariait les autorités. Enfin, le leadership sioniste savait que son projet politique n'entraînait pas en concurrence avec celui de ces communautés. La Palestine n'était pas leur terre, elles n'avaient aucune aspiration nationale sur le territoire, tout au plus présentaient-elles un attachement à leurs villages. Quand bien même il aurait fallu vider de sa population non-juive la Palestine, et il semble que ce ne fût pas nécessairement l'orientation initiale du Yishuv, il est probable que les dirigeants sionistes aient pensé qu'il serait aisé d'encourager ces minorités à rejoindre leurs correligionnaires dans les pays voisins.

Dès la fin des années vingt, l'Agence Juive, et notamment Yitzhak Ben-Zvi et Eliyahu Sasson du service politique⁴⁰⁷, commence à s'intéresser à la communauté druze de Palestine. On peut trouver une trace de cette politique d'alliance dans une note d'Ytzhak Ben-Zvi, datée du mois d'août 1930 et au titre explicite: « L'établissement de bonnes

⁴⁰⁶ Ilan Pappé, 2004, p.58.

⁴⁰⁷ Eliyahu Sasson et Ytzhak Ben-Zvi sont tous les deux en charge des affaires arabes (*Arab affairs*) pour le yishuv. Tous deux vont jouer un rôle politique majeur. Sasson sera un des membres de la délégation juive aux Nations Unies en 1947 et un des négociateurs du cessez-le-feu en 1949. Ben-Zvi, qui est un des fondateurs du Poalei Tzion, sera aussi un artisan de la création de Bar Guiora puis de l'Hashomer. Il sera le second Président de l'État d'Israël de 1952 à 1963 (trois mandats).

relations avec nos voisins, les Druzes d'Eretz Israel »⁴⁰⁸. Le rapport encourage les marques ouvertes d'amitié pensées comme indispensables car elles pourraient être le point de départ de liens avec les puissantes communautés de Syrie et du Liban et éventuellement, celui, à terme, d'un transfert des groupes en Palestine dans ces pays. Il est vraisemblable qu'une politique similaire a été mise en place en direction de la population tcherkesse qui entretient des liens particulièrement forts avec les communautés en Jordanie et sur les plateaux du Golan. Mais le Yishuv, qui réfléchit à un partenariat avec ces groupes, veut d'abord tester leur attitude et les révoltes arabes de 1936-1939 vont constituer une première évaluation idéale. Il rapporte que, des deux côtés de la frontière palestino-syrienne, les communautés druzes ont pratiquement toutes adopté une position de neutralité⁴⁰⁹, les Tcherkesses ont sans doute opté pour une attitude similaire. On se rappelle des relations cordiales qu'ils entretenaient avec leurs voisins mais également du récit de ce *t'xhamada* racontant l'assassinat, en 1938, de deux villageois de Kfar Kama par des feddayin⁴¹⁰.

Au delà du mythe: la collaboration arabe avec le Yishuv

En juin 2007, un Palestinien-Arabe de Jérusalem-Est avec qui je discutais de mes recherches me disait:

Les Tcherkesses et les Druzes sont les préférés des Juifs, il ont toujours collaboré avec eux, même avant la guerre. Ils s'entendaient bien avec eux depuis le début (...) même maintenant, ils font l'armée (...) comment peuvent-ils s'entendre avec les sionistes?

L'injonction de collaboration est régulièrement mise en avant lorsqu'on parle de ces deux communautés. Elles participent, en effet, au processus de défense nationale et sont assurément distinguées par l'État. On retrace communément le point de départ de ce partenariat à l'attitude des deux communautés pendant la guerre de 1947-1949. Bien que l'allégeance des Tcherkesses ne soit véritablement actée qu'en 1958, date à

⁴⁰⁸ CZA, notes S25/6638. Cité dans Leila Parsons, *op.cit.*, p.73.

⁴⁰⁹ Leila Parsons, *op.cit.*, p.74.

⁴¹⁰ *Supra*, pp.175-176.

laquelle les hommes de la communauté seront soumis à la conscription obligatoire, il conviendrait de revenir un peu plus en arrière.

En 2004, de nombreuses controverses entourent la publication d'un livre en Israël. Critiqué tant par les Palestiniens que les Juifs, le chercheur Hillel Cohen a réuni, pour son ouvrage *Tseva HaTselim*⁴¹¹, une documentation inédite – tirée à la fois des archives sionistes, arabes et britanniques – sur la collaboration palestinienne avec le Yishuv⁴¹². Et s'il réaffirme que ce dernier a consciemment manipulé ces collaborateurs avec l'objectif affirmé de saper de l'intérieur la société palestinienne avant de les trahir, il revient en détail sur les différents niveaux d'alliances sous le Mandat.

Dès sa création en 1940, le *Sherut Yediout* (*Shai*, service de renseignement de la Haganah), crée une branche arabe. Des informateurs sont recrutés et Ezra Danin, son fondateur, conseille d'exploiter les différents familiaux ou claniques et donne ses consignes:

Il y a toujours du sang dans un village et il y a parfois des meurtres qui conduisent à une chaîne de représailles. Dans ce cas, le meurtrier migre vers un autre village, où il bénéficie de la protection en vertu de la coutume musulmane. Vous pouvez toujours obtenir de l'information de ce genre de personne (...) Ceux qu'on peut généralement utiliser pour le travail de renseignement sont les fils rebelles, les voleurs qui ont déshonoré leur famille, les violeurs qui (...) ont fui la vengeance de ceux dont l'honneur a été offensé. Un agent de renseignement avec les yeux ouverts et les oreilles prêtes à écouter sera toujours en mesure d'exploiter ces circonstances personnelles (...)⁴¹³

La signification de « collaborateur » diffère de celle du mot « traître » souvent pensé comme son synonyme. Dans les discours, la frontière est ténue et les Tcherkesses de l'espace israélo-palestinien sont indifféremment qualifiés par l'un ou l'autre des termes. Pour autant, celui qui travaille avec un autre n'est pas nécessairement celui qui trompe et trahit. Dans l'ensemble, la communauté assume – avec plus ou moins de conviction –

⁴¹¹ Traduit par Haim Watzman en 2008 aux Presses de l'Universitaire de Californie sous le titre *Army of shadows. Palestinian collaboration with zionism, 1917-1948*.

⁴¹² Bien qu'ils demeurent rares, des travaux antérieurs, mais moins documentés, sur la collaboration avec le yishuv avait déjà été publiés, notamment ceux de R.W Davis (1979) et Yoav Gelber (1991 ; et concernant les Druzes spécifiquement : 1992 et 1995).

⁴¹³ Ezra Danin cité dans Hillel Cohen, 2008, p.157

son choix politique, quand bien même elle tente de le légitimer en proposant toutes sortes d'explications (survie économique, empathie etc.). Aussi les Tcherkesses n'éprouvent aucune gêne à dire qu'ils *travaillent* en, avec ou pour Israël. En revanche, l'accusation de trahison – qu'ils considèrent comme infondée et injuste – provoque leur colère.

De fait, dès l'arrivée des premiers colons juifs, les *collaborations* vont se décliner en un large spectre. Poussés, pour certains, par l'endettement, ou mus par la volonté d'améliorer leur niveau de vie, des milliers de Palestiniens vendent des terres aux Juifs⁴¹⁴. Des associations pour transcender les appartenances ethniques et pour l'amitié judéo-arabe, comme la *Semitic Union* à Jérusalem et à Naplouse, vont se développer⁴¹⁵. Fondé en 1925, notamment autour d'Arthur Ruppin, Martin Buber, Gershon Scholem, Henrietta Szold et Judah Leib Magnes, le premier président de l'Université hébraïque de Jérusalem, le *Brit Shalom – Tahalof Essalam* (« l'alliance pour la paix »), rejette le projet d'un État Juif et défend l'idée d'une coexistence entre Juifs et Arabes dans un État binational. Pour ses membres, dont le nombre restera très marginal, l'égalité complète des droits politiques entre Juifs et Arabes est le présupposé du développement de la société qu'ils entendent fonder⁴¹⁶. D'influents cheikhs de la vallée du Beisan signeront des accord avec le KKL avec lequel ils coopéreront jusqu'aux années trente, et la vente de terres deviendra même la source principale de revenu de quelques familles⁴¹⁷.

Hillel Cohen décrit quatre catégories principales de ce qu'il nomme d'ailleurs la *coopération* avec les sionistes perçus, de par l'origine européenne des premiers immigrants, comme proche de l'administration britannique. Il y aurait d'abord ceux qui auraient, tout simplement, agi par intérêt personnel en négociant leurs services ou des renseignements en échange d'une rémunération ou d'un travail. Il y aurait ensuite ceux qui pensaient agir au nom de l'intérêt collectif comme des chefs tribaux bédouins ou des chefs de village. D'autres qui se considéraient comme nationalistes, mais en désaccord avec la tactique du mouvement national, pensaient agir pour le bien de la Palestine. Enfin, les derniers qui avaient des voisins, des collègues ou des amis juifs et qui étaient

⁴¹⁴ Hillel Cohen, *op.cit.*, p.68.

⁴¹⁵ Hillel Cohen, *op.cit.*, p.25.

⁴¹⁶ Site internet du *Brit Shalom- Tahalof Essalam*, <http://www.britshalom.org/> (en anglais). On pourra également lire Martin Buber, 1985 [trad.française], *Une terre et deux peuples*. Pour une actualité de l'idée binationale et contre ce que ses auteurs nomment « la philosophie de la séparation », on pourra se référer à Michel Warschawski et Elias Sambar, 2001, *Israël-Palestine, le défi binational*, Paris, La Discorde.

⁴¹⁷ Hillel Cohen, *op.cit.*, pp.68 et 75.

en désaccord avec la violence dont ces derniers pouvaient être victimes, auraient choisi ou accepté de coopérer par motivation éthique ou humaniste⁴¹⁸.

Des alliances ont bien été conclues et à divers niveaux: individuel, collectif, tribal, religieux, politique, syndical etc. Chez les Tcherkesses comme dans d'autres groupes de population. La communauté tcherkesse est parfaitement consciente de sa réputation actuelle qui puise son origine dans la guerre de 1948:

En quoi serions-nous des traîtres? Quelle cause avons-nous trahie? C'est injuste, nous vivions en Palestine qui était avant la Turquie, nous n'appartenons pas au peuple palestinien (...) Bien sûr que c'est mal ce qu'ils leur ont fait [aux Palestiniens, ndlr] et que c'est une catastrophe pour eux (...) mais quelque chose ne va pas dans leur patriotisme, ça ne dépasse pas leur famille (...) regarde comment les États arabes les traitent, ils les ont mis dans des camps, ils les ont massacrés, ils ne veulent pas d'eux.

Et c'est nous les traîtres? Est-ce que nous sommes responsables de tout cela ? (...) Même maintenant, les arabes disent encore que nous sommes des traîtres parce que nous nous entendons bien avec les Juifs (...) mais pourquoi devrions nous les détester ? Nous faisons l'armée et alors ? Nous trahissons parce que nous servons notre pays ? Si la Palestine avait été arabe, nous aurions servi de la même façon et personne n'y trouverait rien à redire⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Hillel Cohen, *op.cit.*, p.66.

⁴¹⁹ Entretien Y.K, Kfar Kama, le 26 mars 2007.

2.3.2. Né entre deux guerres. La proclamation de l'État d'Israël

En 1947, il y a 650 000 Juifs en Palestine, dispersés dans 300 villages⁴²⁰, les instances sionistes savent que les Palestiniens-arabes n'accepteront jamais le plan de partage voté à New York, leurs délégations ont d'ailleurs publiquement et ouvertement promis le conflit. Et bien qu'il ait obtenu une victoire déterminante avec cette décision qui entérine la création d'un État Juif, le leadership du yishuv est insatisfait tant sur la superficie et les zones allouées que sur le statut de Jérusalem. Le yishuv se prépare donc à la guerre, la mobilisation s'intensifie et des commandes d'équipements militaires et d'armes ont été conclues avec la France et la Yougoslavie. Dès 1945, des agents de la Haganah aux États-Unis avaient réussi à se procurer des machines lui permettant de fabriquer des armes et à les faire entrer clandestinement en Palestine, en 1947 le yishuv possède des avions et forme déjà ses pilotes⁴²¹.

En outre, la résolution 181 stipule que le Mandat doit prendre fin, au plus tard, le 1^{er} août 1948⁴²². Rapidement, les Britanniques annoncent qu'ils quitteront la Palestine le 15 mai. Quelques heures seulement après le vote des Nations Unies, la violence avait déjà fait son retour en Palestine mais David Ben Gourion sait que c'est le départ des troupes mandataires qui va véritablement sonner l'heure de la « grande épreuve »⁴²³.

Le 6 avril, le Comité d'action sioniste se réunit à Tel Aviv et ses treize membres élaborent les termes de la Déclaration d'Indépendance. Ben Gourion est personnellement hostile à la fixation de frontières et convainc le bureau, en prenant appui sur l'exemple de la proclamation de l'indépendance américaine, de l'importance de ne pas les inscrire dans le texte:

Ce qui était certain, c'est que nous avions accepté les décisions des Nations Unies, mais il n'avait été précisé nulle part que l'ONU ferait respecter ses décisions si nous étions victimes d'une agression, ni qu'elle interviendrait au cas où nos voisins nous attaqueraient et seraient vaincus par Israël⁴²⁴

⁴²⁰ David Ben Gourion, 1964, p.17.

⁴²¹ Benny Morris, *op.cit.*, pp.209-210.

⁴²² Résolution 181, introduction, § 5.

⁴²³ David Ben Gourion, *op.cit.*, p.40.

⁴²⁴ David Ben Gourion, *op.cit.*, p.51.

Le document doit être amendé et approuvé au cours d'une réunion prévue le 14 mai au matin, et le bureau fixe à 16 heures. L'établissement de l'État Juif. Réunis au musée de Tel Aviv, devant des délégués de l'Organisation sioniste mondiale, les représentants du Va'ad Leu'mi⁴²⁵, les grands rabbins et des personnalités importantes du yishuv, David Ben Gourion proclame officiellement la création de l'État d'Israël à 16h37. Mais ce n'est qu'à minuit, à l'heure exacte de la fin du Mandat britannique, que la nouvelle est publiquement annoncée. Ben Gourion sait que c'est également une déclaration de guerre. Dans son journal, il écrit:

À quatre heures de l'après-midi, l'Indépendance juive a été proclamée et l'État d'Israël fondé. Son destin dépend maintenant de notre force de défense⁴²⁶.

Quelques heures après le discours de David Ben Gourion au musée de Tel Aviv, la nouvelle se diffuse comme une traînée de poudre dans le yishuv et dans chaque foyer juif du pays⁴²⁷. Ce coup de tonnerre provoque la liesse des uns et la colère des autres.

Un habitant de Reyhaniya, qui avait une trentaine d'années en 1948 me raconte :

Le 14 mai 1948, je suis allé travailler aux champs comme tous les jours (...) au village, nous n'étions ni heureux ni malheureux de cette nouvelle mais nous n'étions pas surpris non plus. Nous nous sommes juste dit : 'maintenant, ça va être la guerre' (...) ⁴²⁸.

Dès le lendemain, les États arabes voisins pénètrent sur le territoire. La rhétorique israélienne relate cet épisode comme une sorte de combat entre un David et un Goliath au nombre démesuré de combattants arabes, de façon à construire un discours qui ne peut que susciter l'admiration.

C'est oublier que la seule Haganah dispose en mai 1948, de 30 à 35 000 hommes auxquels on peut ajouter les trois milles combattants supplémentaires du Palmah, de

⁴²⁵ Le Conseil National Juif, représente le yishuv pendant le Mandat.

⁴²⁶ David Ben Gourion, *op.cit.*, p.53.

⁴²⁷ « On entendait des cris de joie partout, les jeunes sont sortis dans la rue avec des drapeaux juifs, tout le monde s'embrassait (...) Nous nous disions 'enfin, nous avons enfin un État', c'était à peine croyable (...) notre voisine est venue chez nous en nous demandant si on savait. Elle pleurait, j'ai cru qu'il lui était arrivé quelque chose, je m'en rappellerai toute ma vie (...) » me dira T.B qui, à 11 ans, fût un témoin oculaire des événements (entretien à Tel Aviv, le 8 février 2010).

⁴²⁸ Entretien T.L, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

l'Irgoun et du Lehi⁴²⁹. Le rapport de force peut donc être réévalué face aux forces arabes qui comptent environ 30 000 combattants venus d'Égypte, de Syrie, de Transjordanie, d'Irak et du Liban⁴³⁰. La multiplicité des fronts rend, il est vrai, la partie difficile pour l'armée israélienne – Tsahal a été officiellement formée le 28 mai en réunissant sous un même état-major l'ensemble des forces des milices du yishuv – mais rapidement l'effectif de cette dernière double. En juillet, 65 000 hommes et femmes sont sous ses ordres et 115 000 au printemps tandis que les armées arabes alignent un contingent d'environ 40 000 hommes et un peu plus de 55 000 en octobre⁴³¹. Mais ce n'est pas tant l'effectif des troupes qu'une décision diplomatique qui va faire la différence. Le Conseil de sécurité de l'ONU impose dès 1947 un embargo international sur les armes et cette décision va être particulièrement respectée par la Grande-Bretagne qui est l'unique fournisseur d'armes de l'Égypte, de l'Irak et de la Transjordanie, et qui, dès février 1948, réduit sensiblement l'acheminement vers le Proche-Orient. La France qui a le monopole des transactions avec la Syrie et le Liban, fait de même. À partir de juillet, les armées arabes sont en pénurie d'armes. Certains pays et des négociants privés n'ont que faire de la décision d'embargo, et la Haganah qui a depuis de nombreuses années, récolté des fonds des communautés juives dans le monde, achète pour quelques 80 millions de dollars d'armes entre 1947 et 1949⁴³². Des milliers de volontaires, qui n'étaient d'ailleurs pas tous juifs, dont des vétérans de la seconde guerre mondiale, viennent prêter main forte aux Israéliens. Au même moment, les Arabes sont traversés par de profondes divisions et peinent à trouver un consensus autour des objectifs de la guerre, ils ne possèdent pas même de coordination militaire. Les États arabes n'avaient pas engagé suffisamment de forces et avaient surtout marginalisé les forces palestiniennes.

Le 15 juillet, lorsque le Conseil de sécurité ordonne un cessez-le-feu, Israël contrôle la très grande majorité du territoire qui lui a été alloué et y ajoute la partie occidentale de Jérusalem. L'Égypte contrôle la Bande de Gaza, et la Jordanie le secteur oriental de Jérusalem ainsi que la rive ouest du Jourdain. Les combats reprennent en octobre et mars 1949, Israël occupe différentes zones allouées au futur État arabe et agrandit son territoire d'un tiers.

Sous l'égide des Nations Unies, les négociations d'armistice s'ouvrent à Rhodes le 13

⁴²⁹ Benny Morris, *op.cit.*, p.238 ; Pierre Razoux, 2006, p.76.

⁴³⁰ 28 000 pour Benny Morris, *loc.cit.*, et 35 000 pour Pierre Razoux, *op.cit.*, p.78.

⁴³¹ Benny Morris, *op.cit.*, p.239.

⁴³² Benny Morris, *op.cit.*, p.240.

janvier 1949. L'Égypte est le premier pays à signer le 24 février, suivi du Liban le 23 mars et de la Transjordanie le 30. Les négociations sont plus délicates avec la Syrie qui acceptera finalement de signer le 20 juillet. Seule l'Irak refuse de se plier aux jeux des négociations internationales mais en six mois, Israël a signé la paix avec tous les États frontaliers.

Contrairement à une idée répandue, la guerre israélo-arabe n'a pas débuté avec la proclamation de l'État d'Israël. Une première phase de « guerre civile » agite la Palestine depuis décembre 1947 : à partir du 14 mai, elle franchit par contre une étape supplémentaire et s'étend. Israël est désormais en guerre à la fois contre les Palestiniens et contre les États arabes voisins. Elle ne prend pas, non plus, fin en 1949. Elle s'inscrit dans un long continuum de campagnes et de conflits armés qui va opposer Israël à ses voisins⁴³³.

Les Tcherkesses, sans doute déjà impliqués dans la première phase de la guerre, poursuivront leur engagement aux côtés d'Israël.

Les Juifs sont venus dans les villages tcherkesses et nous ont demandé de combattre à leurs côtés. Nous avons hésité, nous en avons discuté et nous avons accepté (...) ils étaient 650 000 contre quatre millions d'arabes. Prendre partie du côté de la minorité, c'était un suicide Pourquoi avons-nous accepté ? C'est un mystère⁴³⁴.

Il y a sans doute des raisons à cet engagement mais les villageois se sont toujours montrés extrêmement réservés quand j'abordais le sujet. En général, ils énoncent une mise à distance de cette guerre – « qui n'est pas la leur » – et présentent une vision neutre, ou positive, de leur comportement. Jamais ils ne narrent des faits d'armes héroïques ou le courage des combattants. Lorsque je tentais de l'interroger sur la guerre, un autre *t'xhamada* qui a vécu cette période, préféra me raconter :

Pendant la période 48-50, quand c'était la guerre entre les Juifs et les Arabes, Shakir a aidé les gens du village en les amenant à Nazareth pour acheter des biens (...) il faisait des allers-retours entre Kfar Kama et Nazareth pour rapporter au village ce qu'il manquait

⁴³³ Campagne du Sināï (1956), guerre des Six Jours (1967), guerre d'usure (1969-1970), guerre du Kippour (1973), première et seconde guerres du Liban (1982 ; 2006), pour ne citer que les plus importantes.

⁴³⁴ Entretien A.G, Kfar Kama, 10 avril 2006.

(...) Les femmes, les enfants et les hommes âgés restaient dans le village pour prendre soin des propriétés pendant l'absence des hommes (...)⁴³⁵.

Son récit indique que les hommes étaient effectivement mobilisés à l'extérieur du village, mais on ne sait s'ils l'étaient pour le combat ou pour la garde de colonies juives. Par contre, les archives en ligne du Ministère israélien des Affaires Étrangères, dans la rubrique « *Mahal*⁴³⁶, les volontaires de l'étranger », mentionnent l'existence d'un bataillon druze et tcherkesse en 1948. Outre le fait que les Druzes et les Tcherkesses n'étaient pas des volontaires *de l'étranger* mais bien des résidents de Palestine, ce document reconnaît la participation de ces deux communautés aux combats.

En février 2010, je visitais le Musée d'Histoire des Forces Israéliennes de Défense à Tel Aviv afin d'observer la place faite aux soldats non-juifs dans l'histoire nationale. Le parcours proposé revient – rapidement – sur l'histoire de l'armée avant la création de l'État et est autrement plus dense concernant la période de 1948 – date officielle de la création de Tsahal – à nos jours⁴³⁷. On peut y voir de nombreux documents iconographiques originaux, des lettres manuscrites, des objets, des armes, des uniformes, des vidéos, des portraits de chacun des dix-neuf chefs d'état-major de l'histoire d'Israël, ainsi que ceux des généraux et officiers les plus décorés. Jusqu'à la dernière pièce, soixante ans d'existence et sept guerres plus tard, on ne trouve aucune mention de ces soldats ni même de l'unité des minorités. Ils n'appartiennent pas au mythe national. Israël, comme toute société, fabrique ses collaborateurs et ses héros. Et il n'y a visiblement pas de place pour les citoyens non-juifs parmi ces derniers.

Dans la littérature scientifique ou politique, si on trouve mention de la participation des Druzes à la guerre, les Tcherkesses sont rarement notifiés en tant que tels mais on sait

⁴³⁵ Entretien A.S, Kfar Kama, le 11 avril 2006.

⁴³⁶ L'unité Mahal (*Mitnadvei Chutz LaHaretz*), littéralement « les volontaires de l'étranger », désignait initialement les Juifs et non-Juifs venus s'engager auprès d'Israël en 1948. On estime qu'ils étaient entre 3500 et 4000 de quarante-trois pays différents. Les contingents les plus importants venaient de France, d'Algérie, de Tunisie, du Maroc et de Grande-Bretagne. L'unité existe toujours dans l'armée israélienne, sous le nom de « Programme *Mahal IDF Volunteers* » mais ne s'adresse qu'aux jeunes juifs de diaspora. Son objectif est de « renforcer leur lien avec Israël et le peuple juif » (site internet : <http://www.mahal-idf-volunteers.org/>) en proposant un service de 14 mois. Le Mahal, et bien qu'il ne draine pas un effectif significatif, occupe une place importante dans l'historiographie. En 1993, devant le mémorial Sha'ar Hagai qui leur est dédié à Jérusalem, Yitzhak Rabin dira « *Ils sont venus à nous, lorsque nous en avions le plus besoin, pendant ces jours durs et incertains, le peuple et l'État d'Israël ne les oublieront jamais* ».

⁴³⁷ Il existe un autre musée qui concerne la période du yishuv, le musée de la Haganah (également à Tel Aviv).

que le bataillon druze, qui stationnait jusqu'alors à Shfar'am⁴³⁸, s'engage dans la Haganah fin mars 1948⁴³⁹, et que dès l'été suivant une unité des minorités est créée dans Tsahal. Cette petite unité – on estime qu'elle comptait à peine une centaine d'hommes – est majoritairement composée de soldats druzes, mais également bédouins, tcherkesses et chrétiens. En créant cette unité, l'objectif de l'état-major n'est *a priori* pas militaire – elle représente un contingent d'hommes minime – mais politique: elle scelle l'amitié de ces communautés envers l'État d'Israël et agit comme un acte d'allégeance irrévocable⁴⁴⁰.

Il est difficile de connaître les véritables motivations qui ont conduit la communauté tcherkesse) faire le « choix » de la collaboration avec le jeune État hébreu. Ce « choix » relève, selon nous, d'un ensemble d'éléments aussi divers que la proximité géographique et les relations cordiales avec les villages juifs, le souvenir du mauvais accueil qui leur avait été fait par la population arabe-palestinienne à leur arrivée, une certaine empathie avec le peuple Juif avec lequel les Tcherkesses pensaient partager une mémoire traumatique de l'exode renforcée par celle du génocide, l'espoir de retourner dans leur Caucase natal et vivant leur état sur cette terre comme étant transitoire, mais encore des négociations politiques pour maintenir leur présence dans l'État juif qui possédait alors une frontière avec la Syrie, et en particulier les plateaux du Golan où se trouvait une communauté conséquente de Tcherkesses avec lesquels ils entretenaient des liens forts et parfois familiaux. Le découpage géographique prévu par le plan de partage incluait les deux villages dans la zone juive, on peut également émettre l'hypothèse que les Tcherkesses ont peut-être acté cette appartenance avant même qu'elle soit véritablement appliquée. La réponse réside peut-être dans la combinaison de tous ces éléments et je ne peux qu'avancer des hypothèses. J'ai pourtant essayé de revenir, à de nombreuses reprises et peut-être de façon maladroite, sur cette période mais si les Tcherkesses étaient intarissables sur la guerre contre la Russie – *leur* guerre –, ils étaient peu bavards sur cet épisode. Au cours de plusieurs entretiens, mes interlocuteurs ont préféré évacuer ces questions, comme si ces dernières me plaçaient nécessairement du côté de ceux qui les incriminent. Je devenais une anthropologue, une

⁴³⁸ Les statistiques britanniques estiment, en 1945, que Shfar'am possède une population totale de 3640 habitants. Parmi eux, on trouve 2940 Palestiniens (1560 chrétiens et 1380 musulmans), 10 Juifs et 690 « autres » qui sont, en toute vraisemblance, Druzes (Sami Hadawi, 1957, *Land Ownership in Palestine*, p.44). Selon le bureau central israélien des statistiques (CBS, Jérusalem), la ville compterait, en 2009, 35 300 habitants dont 85,8% sont Palestiniens (59,5% de musulmans et 26,3% de chrétiens) et 14,3% Druzes. CBS 2009, tableau 3 (« Population of localities numbering above 2,000 residents »), p.4.

⁴³⁹ Leila Parsons, *op.cit.*, p.77.

⁴⁴⁰ Leila Parsones, *op.cit.*, p.83.

étrangère et une Tcherkesse qui les jugeait.

Cependant, force est de constater que cet engagement aux côtés d'Israël a donné naissance à un rapport singulier entre la communauté et l'État, à courts et plus longs termes.

Les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya parlent plus volontiers de leur engagement dans l'armée et dans les guerres qu'Israël mènera par la suite car ils distinguent les conflits menés à l'extérieur de celui de 1947-1949 qui s'apparente plus à une guerre de l'intérieur. Faire la guerre dans l'armée nationale est pour eux un devoir citoyen, le malaise soulevé par la première guerre israélo-arabe provient de ce qu'elle a engendré au sein de la société. Et si le Yishuv énonçait, déjà, une différenciation entre les groupes non-juifs, et pratiquait le clientélisme, ce n'est véritablement que cet épisode de son histoire qui va acter la naissance de la politique de distinction mise en place par l'État d'Israël.

Israël vient de faire reconnaître son droit à l'existence par la communauté internationale et ses voisins mais la victoire incontestable qu'elle vient de remporter marque une page sombre pour les Palestiniens. Le sort de ces derniers n'a, en définitive, jamais été au cœur des préoccupations des États arabes bien plus animés par l'expansion ou la sauvegarde de leur territoire que par le devenir réel des Palestiniens. Et même si ses élites sont, pour certaines, en exil dans les pays arabes, elles n'arrivent *de facto* pas à mobiliser au-delà d'une solidarité de principe. En 1950, la Transjordanie annexe le territoire qu'elle contrôle, la rive ouest du Jourdain, et devient la Jordanie. Mais il faut attendre les travaux d'Avi Shlaim, à la fin des années quatre-vingt, pour que soient mis au grand jour les arrangements conclus, avant la guerre, par le roi Abdallah avec le mouvement sioniste – notamment David Ben Gourion et Golda Meir – et l'influence de cette diplomatie secrète sur le cours de la guerre⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Avi Shlaim, 1988, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, Oxford, Clarendon Press.

Début mai 2008, je retournais en Israël pour un troisième terrain. Cette année marquait les soixante années d'existence de l'État d'Israël. Depuis des mois, le pays était plongé dans les préparatifs de cette commémoration et s'apprêtait à célébrer *Yom Ha'atma'out*⁴⁴² avec faste. Les drapeaux israéliens, déjà omniprésents dans le paysage visuel, fleurissaient à toutes les fenêtres, balcons et devantures de magasins de Jérusalem ouest où je logeais alors, et de Tel Aviv où j'effectuais de rapides aller-retour pour des entretiens. Mais, cet événement qui rendait une partie de la population si fébrile, marquait en parallèle un autre anniversaire tragique. Pour les Palestiniens-Arabs du pays et de diaspora : « *Leur indépendance, c'est notre Nakbah* »⁴⁴³.

2.3.3 – La Nakbah et la gestion politique et narrative des populations non-juives.

Une Palestine vide de Palestiniens ?

Concernant la fabrique de son histoire et de son identité nationale, Israël est un pays comme les autres. Elle fonctionne sur une série de mythes constitutifs. La différence principale réside dans l'espace-temps court qui sépare sa création effective de la période actuelle et qui nous permet d'observer, peut être plus facilement, les mécanismes historiographiques à l'œuvre et la construction narrative.

Parmi ces mythes fondateurs, celui du départ « volontaire » des Palestiniens est sans doute le plus tenace. L'ONG *Zochrot* (« Elles se souviennent ») - *Nakbah in Hebrew* qui effectue depuis 2002 un travail éducatif de reconnaissance de la Nakbah (« la catastrophe » en arabe) auprès du public juif israélien, explique :

Le peuple Juif en Israël, en tout cas dans sa grande majorité, vit dans l'ignorance complète, parfois même le déni de la

⁴⁴² Littéralement, « Jour de l'Indépendance ». Il est fêté selon le calendrier hébraïque le 5 Iyar, sa correspondance grégorienne fluctue donc. En 2008, *Yom Ha'atmaout* était célébré le jeudi 8 mai. L'année suivante, le mercredi 29 avril. En 2010 le mardi 20 avril et en 2011 le mardi 10 mai. Pour l'importance de cette commémoration dans la construction nationale, se reporter *infra* au chapitre 5, partie 5.1., sous-partie 5.1.1, section "*La délicate reconnaissance des citoyens non-juifs aux symboles nationaux*".

⁴⁴³ Lu sur une pancarte à Jérusalem le 15 mai 2008, lors d'une marche silencieuse organisée à travers des quartiers de l'ouest de la ville – notamment Ba'aqa, Emeq Refaïm et Rehavia – majoritairement habités avant 1948 par une population palestinienne.

catastrophe palestinienne qui s'est déroulée en 1948, la Nakbah. La Nakbah n'a pas de place dans la langue, le paysage, l'environnement et la mémoire de la collectivité juive en Israël⁴⁴⁴.

Ce déni puise ses racines dans un autre récit fortement ancré, celui de la terre vierge, déjà énoncé en 1901 par Israel Zangwill à qui on attribue la célèbre phrase « *Une terre sans peuple pour un peuple sans terre* ». Un temps, il est d'ailleurs repris par une partie des universitaires, y compris en dehors d'Israël. C'est par exemple le cas d'une ancienne version (1980), actualisée depuis, du *Que-sais-je?* consacré au sionisme dans laquelle ses auteurs n'hésitent pas à écrire, dès l'introduction:

La partie occidentale de la Palestine (que recouvre le territoire actuel de l'État d'Israël) constituait jusqu'à la fin du XIXe siècle une terre en grande partie vide et presque entièrement désertique (...) Contrairement à un mythe solidement enraciné depuis peu, la Palestine occidentale était encore, il y a une centaine d'années, largement inhabitée. Aucune population arabe d'importance n'y vivait alors (...) ⁴⁴⁵.

Au sortir de la guerre, entre 700 000 et 800 000 Palestiniens ont quitté le territoire et entre 369 et 531 villages ont été détruits⁴⁴⁶. En Israël, jusqu'aux années quatre-vingt, non seulement la Nakbah est absente de la production académique, mais c'est également le cas des Palestiniens qui, lorsqu'ils deviennent un sujet digne d'intérêt – notamment après la première *Intifada* (1987) – sont appelés « Arabes d'Israël ». Il faut attendre la fin de la décennie pour que des travaux, encore décriés aujourd'hui, affirment que le départ des Palestiniens n'a rien de volontaire et qu'il est le fruit d'une expulsion de masse⁴⁴⁷. Ces travaux effectués par ceux qu'on appelle les « nouveaux historiens » avaient pour objectif, selon les mots mêmes d'un des fondateurs de la « nouvelle

⁴⁴⁴ Entretien Eitan Bronstein, fondateur de *Zochrot*, Tel Aviv, le 4 septembre 2011.

⁴⁴⁵ Claude Franck et Michel Herszlikowicz, 1980, *Le sionisme*, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », p. 8-9.

⁴⁴⁶ Benny Morris (1988) indique les chiffres de 369 villages détruits et de 700 000 palestiniens déplacés, tandis qu'Ilan Pappé (1988, 1992) avance ceux de 531 villages et 800 000 déplacés. Les sources officielles israéliennes réduisent ce chiffre à 520 000 tandis que les sources palestiniennes oscillent entre 900 000 et un million. L'ONU, enfin, indique un chiffre de 711 000 réfugiés (Note A/1367 datée du 23 octobre 1950 et consultable à l'adresse suivante :

<http://unispal.un.org/unispal.nsf/b792301807650d6685256cef0073cb80/93037e3b939746de8525610200567883?OpenDocument>

⁴⁴⁷ Benny Morris (1988), Ilan Pappé (1988).

histoire », Ilan Pappé, d' « *éveiller la conscience publique à un contre-récit non sioniste de la guerre israélo-arabe de 1948* »⁴⁴⁸. Cependant, les deux auteurs diffèrent sur le caractère planifié des événements. Benny Morris, bien qu'il convienne que David Ben Gourion souhaitait ouvertement qu'il y ait le moins d'Arabes possible, rejette l'idée d'un plan organisé, tandis qu'Ilan Pappé affirme que, dès mars 1948, le plan « Dalet » (ou plan « D »)⁴⁴⁹ stipulait déjà, et en détail, les modalités d'action de ce qu'il qualifiera de « nettoyage ethnique » (Pappé, 2006)⁴⁵⁰.

Le maintien des villages tcherkesses

Que l'on penche pour l'une ou l'autre des interprétations, il est évident que la décision a sciemment été prise de ne pas détruire les villages tcherkesses (et druzes), ni d'en expulser leurs habitants. Par ce choix, Israël marquait une reconnaissance de certains groupes au profit d'autres.

Ce travail n'a pas l'ambition de revenir sur le détail des opérations effectuées entre 1947 et 1949⁴⁵¹, on note toutefois que différents scénarii ont été appliqués. Certains villages, sans doute en fonction de l'« indice d'hostilité », ont subi des assauts et ont été détruits, des habitants ont été exécutés tandis que d'autres villages ont été vidés par les forces militaires. Des villages, enfin, ont été désertés que ce soit après des ordres, sous l'effet de la peur ou suite à des campagnes de terreur psychologique ou des raids

⁴⁴⁸ Ilan Pappé, 2004, p.15.

⁴⁴⁹ Le plan « Dalet » (du nom de la quatrième lettre de l'alphabet en hébreu) a été établi par la Haganah le 10 mars 1948. Certains auteurs y lisent les modalités de l'expulsion des Palestiniens (Walid Khalidi 1988 ou Ilan Pappé par exemple). D'autres comme Avi Shlaim (2000), Benny Morris (2003) ou Yoav Gelber (2006), affirment que le plan n'avait qu'un objectif militaire destiné à sécuriser l'État Juif.

⁴⁵⁰ Ilan Pappé argumente que le FNJ a bâti une politique de renseignement et développé un service topographique efficace qui lui a permis, au cours du Mandat, d'élaborer des dossiers détaillés et des cartes de chaque village palestinien. Dès les années trente, ses archives auraient été quasiment complètes et le FNJ possédait des dossiers sur la quasi-intégralité des villages. Non seulement, ces dossiers comprenaient des photographies aériennes, des relevés topographiques, les voies d'accès au village et ses ressources en eau mais ils contenaient aussi des renseignements sur les sources de revenus des habitants, le nombre d'habitants masculins de plus de seize ans etc. Surtout, chaque dossier faisait mention de l'indice « d'hostilité » des villages établi en fonction de leur implication dans la révolte de 1936. À l'arrivée à sa tête d'Ezra Danin en 1943, les renseignements se font encore plus complets, chaque dossier comporte désormais également les clans, affiliations politiques, les relations entre notables et paysans etc. Dès 1945, les renseignements prennent une tournure plus militaire, on indique le nombre de gardes, la quantité et la qualité des armes que possède chaque village (Ilan Pappé, 2008, pp.41-44).

⁴⁵¹ Des travaux très documentés et détaillés ont déjà été effectués, ils sont nombreux et restent au cœur de polémiques mais on pourra se reporter, par exemple, à l'appendix D présenté dans le numéro spécial « Palestine 1948 » du *Journal of Palestine Studies* 18 (1): pp.38-50 (1988), ainsi que Benny Morris (2008) et Ilan Pappé (2006 [trad. française 2008]).

aériens.

Ainsi, à deux kilomètres au sud de Kfar Kama, le village de Ma'dhar a été abandonné le 6 avril 1948 tandis que la population de Kafr Sabt (Kufr Sabet), influencée par la chute de villages voisins, a quitté le village le 22 avril. Les villageois ont donc pu être témoins de mouvements de population et de panique dans leur voisinage, mais le village arabe d'Ash Shajara – à toute proximité du juif Sedjera et donc à quelques kilomètres de Kfar Kama – a, lui, par contre, été vidé après un assaut militaire.

En ce qui concerne la Haute Galilée, les expulsions ont été plus massives et denses, notamment autour de la frontière libanaise et principalement en octobre 1948. Dès le 22 octobre, les villages de Tarshiha, Jish et Sa'sa' sont bombardés quotidiennement et dans la nuit du 28 au 29, vingt et une tonnes de bombes sont déversées sur sept villages. L'opération Hiram a débuté et c'est l'opération qui va engendrer le plus de massacre de toute la guerre⁴⁵². Le 30 octobre au matin, une dizaine de bataillons se lancent dans une offensive terrestre. La septième brigade prend Jish, Ras al-Ahmar, Reyhaniya, Alma et Deishum pour rejoindre Malikiya et ensuite la frontière libanaise⁴⁵³. Cette zone a été entièrement vidée de ses habitants le 28 mai 1948, Sa'sa, Jish, Alma, Ras al Ahmar et Deishum le seront, à leur tour, le 30 octobre⁴⁵⁴. En soixante heures, la Haute Galilée est conquise par l'armée israélienne.

Le village tcherkesse de Reyhaniya ne sera pas vidé. Le quart de sa population actuelle qui n'est pas tcherkesse mais arabe-palestinienne provient de ces différents villages :

Après 48, des Arabes sont venus, les Tcherkesses ont voulu les aider, les loger pour une ou deux semaines mais ils sont restés⁴⁵⁵.

Sans doute sous couvert de relations personnelles qui avaient pu se développer, une partie des villageois expulsés a trouvé refuge dans les villages tcherkesses.

Les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya ont parfaitement conscience du traitement particulier qui leur a été accordé, il leur serait d'ailleurs inutile de tenter de le nier :

Les Juifs ont évacué 90% des villages arabes mais pas les nôtres. Chaque groupe, chaque famille, voulait survivre, Kfar Kama

⁴⁵² Yoav Gelber, *op.cit.*, p.236.

⁴⁵³ Pour une histoire détaillée de l'opération Hiram, on pourra se référer à Benny Morris (2008), qui la décrit pendant 10 pages (chapitre 8, « Operations Yoav and Hiram », pp.338-349).

⁴⁵⁴ « Appendix D », *Journal of Palestine Studies* 18 (1), 1988, pp.44-45.

⁴⁵⁵ Entretien R.G, directeur druze de l'école de Reyhaniya, le 23 juin 2009.

n'existerait plus maintenant. La décision de nous laisser n'a pas été comprise par les Arabes qui trouvaient que c'était injuste, ils nous appelaient 'Kfar Kama la sioniste'⁴⁵⁶.

(...) Oui, ils ne nous voient pas comme les Palestiniens. D'abord parce qu'on n'est pas des Palestiniens, ensuite parce qu'on a fait la guerre avec eux (...) mais la différence n'est pas là. Nous ne sommes pas un danger pour Israël, nous ne sommes pas nombreux, nous ne faisons pas beaucoup d'enfants et nous ne risquons pas de devenir majoritaire dans le pays⁴⁵⁷.

Ce dernier entretien peut parfaitement résumer pourquoi l'État d'Israël n'a jamais adopté la même position envers les Druzes et les Tcherkesses que celle qu'il a mise en place, dès le yishuv, en direction des Palestiniens. Ces deux minorités ne représentent pas un danger démographique, outre le fait qu'elles ont prêté allégeance à l'État – mais c'était également le cas d'autres groupes, certes minoritaires, de Palestiniens – ils ne remettent pas en cause la souveraineté juive en Israël. Sa préservation est au cœur du projet politique sioniste, ainsi que l'exprimait déjà David Ben Gourion, le 3 décembre 1947, devant les dirigeants du Mapai, amené à devenir le parti travailliste, membre de l'Internationale Socialiste :

Il y a 40% de non-Juifs dans les territoires alloués à l'État Juif. Cette composition n'est pas une base solide pour un État Juif. Et nous devons regarder en face cette nouvelle réalité dans toute sa gravité et sa spécificité. Cette balance démographique remet en cause notre aptitude à maintenir la souveraineté juive (...) Seul un État ayant au moins 80% de Juifs est un État viable et stable⁴⁵⁸.

Un peu plus de soixante ans après sa création, il n'est pas surprenant que cette rhétorique soit toujours usitée et qu'elle soit au cœur des campagnes électorales: en 2010, 75,4% de la population en Israël est juive⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Entretien A.G, Kfar Kama, le 10 avril 2006.

⁴⁵⁷ Entretien A-H.T, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

⁴⁵⁸ Ilan Pappé, *op.cit.*, p.78.

⁴⁵⁹ CBS, Jérusalem, *Statistical Abstract of Israel 2010* n°61.

Jusqu'à 1948, le projet sioniste dans son intégralité fût dédié à l'établissement non pas d'un État où les Juifs pourraient enfin vivre à l'abri de l'antisémitisme mais d'un État Juif. Theodor Herzl avait déjà formulé dans *L'État Juif* que « *les peuples chez lesquels les Juifs résident sont tous antisémites, sans exception aucune, que ce soit honteusement ou ouvertement* » et la construction d'un État Juif marque la vision de l'avenir que le sionisme envisage : l'entre-soi. De fait, lorsque l'État d'Israël est proclamé, il est défini comme l'État du peuple Juif, héritier de l'Israël biblique et du Royaume de Judée. Cette définition exclusive va être lourde de conséquences pour la construction des catégories citoyennes. Mais avant même sa création, certaines figures du sionisme s'oppose déjà au sionisme politique d'Herzl. Asher Hirsch Ginsberg, que l'on connaît mieux par son pseudonyme d'auteur, Ahad Ha'am (« un du peuple » en hébreu), est l'un d'eux. Alors qu'il bénéficie d'une reconnaissance morale dans les cercles sionistes, il est persuadé que jamais le futur État ne pourra rassembler tous les Juifs et s'oppose au sionisme politique d'Herzl. Après s'être rendu en Palestine, il consigne ses impressions et se révèle critique sur le fonctionnement des colonies. Mais dans son ouvrage, *Emet me-Eretz Yisrael* (« La Vérité d'Eretz Israël »), il remet en cause le mythe de la terre vierge largement présent dans l'imaginaire des leaders sionistes et leur rappelle que leur analyse a oublié les Arabes :

Nous avons l'habitude de croire qu'Eretz Israël est actuellement une terre vide, un désert non cultivé, et toute personne qui veut y acheter des terres peut le faire librement. Mais en vérité, il n'en est pas ainsi. Dans tout le pays, il est difficile de trouver un champ qui n'ait pas étéensemencé (...) Nous avons l'habitude de croire que les Arabes sont tous des sauvages du désert, un peuple qui serait comme un âne qui ne voit ou ne comprend pas ce qu'il se passe autour de lui. Il s'agit là d'une grave erreur (...).

En effet, le programme politique sioniste ne pense pas le statut des minorités dans le cadre de l'État Juif tel qu'il est imaginé, et ce sera encore plus le cas après la concrétisation de son objectif en 1948. D'ailleurs, au sortir de la guerre, les différents écrits politiques n'incluent pas d'analyses au « problème Arabe » (*'habayyah*

haAravit) : les quatre cinquième des Palestiniens avaient fui ou avait été expulsés, on pensait que la minorité restante ne pouvait être un problème : la minorité de Palestiniens toujours présente sur le territoire, et considérée comme insignifiante, choisirait sans doute l'exode ou serait, de toute façon, encouragée à émigrer vers les pays voisins⁴⁶⁰. L'idée du transfert n'est pas nouvelle, elle ne se pose pas à partir de 1948. Elle a été pensée plus en amont, et si elle n'apparaît pas dans la plupart des documents officiels ou dans les écrits fondateurs du sionisme, on en trouve trace dès 1895. Dans son journal personnel, qui n'était initialement pas destiné à publication, Theodor Herzl écrit, à la date du 12 juin:

Nous devons exproprier avec délicatesse...
Nous essaierons de pousser la population [palestinienne, ndlr] sans le sou de l'autre côté de la frontière en lui donnant des emplois dans les pays de transit, tout en lui refusant le travail dans notre pays (...) Il faudra procéder à l'expropriation ainsi qu'au déplacement des pauvres de façon discrète et circonspecte⁴⁶¹.

Benny Morris considère que si l'on prend en compte le niveau socio-économique de la population palestinienne lorsqu'Herzl écrit ses lignes, il fait ouvertement allusion à une forme de transfert massif⁴⁶².

Au cours d'une réunion de l'Agence Juive, le 7 mai 1944, Yitzhak Gruenbaum – qui serait nommé au poste de ministre de l'Intérieur à la création de l'État – déclare:

Pour moi, il y a un argument arabe en faveur du transfert, qui est l'augmentation de la population irakienne par l'arrivée d'Arabes. C'est parfois le rôle des Juifs de faire prendre conscience aux gentils⁴⁶³ de certaines choses qu'ils ne percevaient pas avant (...) Si par exemple, il est possible de créer artificiellement en Irak des conditions qui attirent inéluctablement les Arabes de Palestine à émigrer vers l'Irak, je ne vois pas où se trouvent l'iniquité ou le crime⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ Ian Lustick, 1980, p.143.

⁴⁶¹ Raphael Patai (dir.), 1960, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, volume 1, à la date du 12 juin 1895.

⁴⁶² Benny Morris dans Eugène L. Rogan et Avi Shlaim (dir.), 2002, *1948 : La guerre de Palestine. Derrière le mythe*, p.44.

⁴⁶³ Le terme *gentil* (du latin *Gentiles*, les « Nations ») est l'équivalent de *goy*, et désigne un non-Juif.

⁴⁶⁴ Archives CZA S100/42B, protocole de la réunion de l'exécutif de l'Agence juive, 7 mai 1944, cité dans Benny Morris, 2002, *op.cit.*, p.52.

La Commission Peel avait déjà mentionné la question du transfert mais il était important aux yeux des instances que l'idée ne soit pas à l'initiative sioniste mais qu'elle émane d'une proposition de la communauté internationale. Au cours de la réunion où Gruenbaum s'est déjà exprimé, Ben Gourion explique sa position:

Je suis opposé à toute proposition de transfert venant de nous. Je ne rejette pas le transfert pour des motifs moraux, et je ne le rejette pas pour des raisons politiques. S'il y a une chance pour qu'il se produise, je l'appuie; pour ce qui est des Druzes, il est possible. Il est possible de déplacer tous les Druzes sur un mode volontaire vers Jabal Druze. Pour les autres Arabes, je ne sais pas. Mais la proposition ne doit pas venir des Juifs (...)⁴⁶⁵

Ces paroles soulèvent un élément important, les Druzes, quels que soient la neutralité ou l'engagement dont ils peuvent faire preuve, sont considérés comme des Arabes. Et si les Tcherkesses ne sont pas mentionnés – il sont sans doute trop peu nombreux pour être l'objet d'attention – on peut penser que Ben Gourion les inclut dans la même catégorie. Il semble que par la catégorie « Arabe », on entende en fait « Musulman » et peut-être même « non-Juif ». Il n'y aurait donc pas, initialement, de politique spécifique pensée en direction de ces deux communautés en particulier. Il est vrai qu'il serait aisé de les transférer à quelques dizaines de kilomètres de la Palestine. Ces populations ne revendiquent pas une Palestine historique, surtout pas les Tcherkesses qui sont arrivés tardivement au Proche Orient, et des diasporas importantes sont établies dans les pays voisins. Si les Tcherkesses affirment avoir fait le choix de rester⁴⁶⁶, il est plus vraisemblable que c'est l'État d'Israël qui a décidé de maintenir leur présence. Si on ne peut trouver mention de ces derniers en particulier, les notes concernant les Druzes sont plus nombreuses. Outre le fait que ces populations peuvent théoriquement représenter de bons relais d'influence pour les diasporas des pays arabes voisins, cette hypothèse semble bien fragile au regard du sentiment national qui les anime. La loyauté au pouvoir en place, considérée comme un fondement comportemental, pousse les Tcherkesses à considérer comme tout à fait naturel de se battre pour le défendre. Ce fût le cas en Israël et ce sera, par exemple, également le cas en Syrie. Ainsi, la communauté en Syrie fût activement impliquée dans la guerre de 1948, notamment une unité tcherkesse dirigée

⁴⁶⁵ Benny Morris, 2002, *loc.cit.*

⁴⁶⁶ Entretien S.L., Reyhaniya, le 24 avril 2007.

par Jawad Anzor. Deux cents d'entre eux, dont Anzor, seront tués au combat⁴⁶⁷. Et l'État d'Israël a également pu constater que la communauté du pays s'était engagée à ses côtés.

Mais il semble que si les Tcherkesses et les Druzes ont été maintenus, c'est probablement pour une raison qui ne les concerne pas directement. En créant des catégories différenciées, et en encourageant l'énonciation d'identités collectives particulières de micro-communautés, ces dernières se politisent officiellement. Les Chrétiens et les Druzes vont devenir des minorités religieuses, les Tcherkesses une minorité ethnique et les Bédouins une minorité culturelle. En faisant alliance avec ces minorités au sein de la minorité, Israël affaiblit l'ensemble non-juif et maintient sa souveraineté. Ces distinctions s'opèrent parallèlement à la négation de l'identité collective palestinienne qui n'existe pas au regard du droit israélien, et n'est pas reconnue comme une minorité nationale⁴⁶⁸. Car au delà d'une récurrente négation de la présence palestinienne sur une terre « sans peuple », la rhétorique sioniste affirme que les Palestiniens ne formaient pas un peuple en tant que tel, mais appartenaient à un peuple Arabe autrement plus conséquent⁴⁶⁹. C'est sans doute en ce sens qu'on peut comprendre la célèbre phrase prononcée par Golda Meir, alors Premier Ministre d'Israël, qui déclarait au *Sunday Times* :

(...) Il n'y pas de peuple palestinien... ce n'est pas comme si nous étions venus les mettre à la porte et leur prendre leur pays. Ils n'existent pas⁴⁷⁰.

Les droits accordés aux différents groupes – et bien que leurs privilèges restent largement théoriques –, mais également la façon dont ils sont perçus à la fois en interne et dans la société, permettent d'abord à Israël de démontrer que Juifs et non-Juifs peuvent vivre en harmonie au sein de son État. Il serait donc de l'unique responsabilité des Palestiniens d'y arriver à leur tour. Cette politique permet également de créer des

⁴⁶⁷ Entretien F.M originaire du Golan, Paris, le 6 janvier 2010.

⁴⁶⁸ Ronen Shamir, 2001, p.27.

⁴⁶⁹ Henry Laurens dans Eugene L. Rogan et Avi Shlaim (dir.), *op.cit.*, p.214.

⁴⁷⁰ Golda Meir, interview accordée au *Sunday Times* le 15 juin 1969. La citation complète est : « *There were no such thing as Palestinians. When was there an independent Palestinian people with a Palestinian state? It was either southern Syria before the First World War, and then it was a Palestine including Jordan. It was not as though there was a Palestinian people in Palestine considering itself as a Palestinian people and we came and threw them out and took their country away from them. They did not exist.* »

catégories qui engagent, d'autant plus, les groupes concernés. Les « traîtres » sont contraints de maintenir leur engagement puisque leur place est contestée ailleurs. Pour maintenir l'ethos dominant, ce traitement différencié ne va cesser, au cours des années, d'alimenter un fossé entre les différentes populations non-juives. Ce projet va, d'ailleurs, s'appuyer sur la reconnaissance de particularismes parfois construits⁴⁷¹ mais parfois bien réels.

Ainsi, les Tcherkesses d'Israël ne cessent d'expliquer qu'ils ne sont pas « Arabes » et c'est une réalité : bien que partageant avec ces derniers une même religion, ils sont Caucasiens. Il n'empêche, qu'ils ne peuvent – dans l'État tel qu'il est pensé – être membres de la Nation puisque cette dernière est pensée comme Nation juive. L'État d'Israël qui se définit à la fois comme démocratique *et* juif induit une dichotomie entre appartenance ethno-nationale et citoyenneté⁴⁷².

La reprise du vocabulaire officiel dans l'histoire enseignée au village

Outre les renseignements et récits souvent inédits qu'apporte le livret d'histoire de l'école élémentaire de Reyhaniya précédemment cité⁴⁷³, l'étude du vocabulaire utilisé permet de mettre en lumière l'incorporation par les Tcherkesses d'Israël d'une partie de la lexicographie officielle. C'est notamment le cas en ce qui concerne les indications géographiques. Les deux termes les plus emblématiques sont sans doute ceux utilisés pour décrire le village dans le livret d'histoire destiné aux classes de 7^{ème} et 8^{ème} de l'école élémentaire : *Samarie* (p.11) et *Eretz-Israel* (p.13) qui font tous deux appels à des référents bibliques. Même si ces termes ont été, consciemment, conservés dans la lexicographie officielle, ils sont pourtant principalement utilisés pour montrer un attachement et une relation historique à l'ancien Royaume de David. Ces références à la Bible ne sont d'ailleurs pas sans poser le problème des correspondances territoriales physiques réelles et les débats font rage autour de leurs acceptions géographiques.

Le terme *Samarie* (*Shomron*) fait référence à l'ancienne capitale du Royaume d'Israël et est souvent accolé, dans son utilisation contemporaine, à *Judée* (*Yehuda*) pour former *Judée-Samarie* (*Yehuda veShomron*), catégorisation néo-sioniste de la Cisjordanie.

⁴⁷¹ C'est notamment ce qu'affirment Lisa Hajjar (1996) et Kais Firro (2001 ; 2005) en ce qui concerne la communauté druze d'Israël.

⁴⁷² Alain Dieckhoff, 1999, pp.163-173.

⁴⁷³ Se reporter *supra*, pp.151-158.

Jusque la guerre des Six Jours, c'était par la dénomination *HaGada HaHamaaravit* qu'on désignait la région, *maarav* signifiant littéralement « ouest », elle correspond à la plus fidèle traduction du terme anglo-saxon *West Bank*. À la sortie de la guerre, les termes officiels employés pour désigner la région étaient « Territoires Occupés »⁴⁷⁴ (*HaShtahim HaKevushim*), avant d'être rapidement remplacés par « Territoires Administrés » (*HaShtahim HaMuhzakim*⁴⁷⁵). Ce n'est que par l'ordonnance militaire du 17 décembre suivant que la terminologie « Judée Samarie » commence à être privilégiée dans la documentation officielle⁴⁷⁶. Son acception officielle n'est entérinée véritablement qu'en 1977, sous l'impulsion du premier ministre Menahem Begin. Jusque là, la droite israélienne lui préférerait plutôt *HaShtahim HaMeshuchrarim*, littéralement « territoires libérés ». Actuellement, dans le langage courant, le terme *Yehuda VeShomron* est utilisé par les colons et les idéologues de droite, les israéliens lui préférant celui de *Shtahim*, « les territoires » (la mention « occupée » est désormais occultée), ce qui n'est d'ailleurs pas sans interroger l'acceptation populaire de la politique de colonisation.

L'utilisation du terme *Eretz Israel*, fait plus consensus au sein de la société israélienne. S'il sert principalement à distinguer la terre – définie comme historique – d'Israël (*Eretz Israel*) de l'État d'Israël (*Medina Israel*), son utilisation est également marquée car elle désigne la « Terre promise » et peut s'accompagner de revendications territoriales nationalistes. L'expression peut, en effet, être utilisée pour désigner les territoires qui devraient, selon ses partisans, être rattachés au « Grand Israël » sioniste.

On ne saurait, pour autant, en déduire que les Tcherkesses se font le relais de la rhétorique sioniste ; l'usage des termes utilisés n'est pas nécessairement partisan. Il ne faudrait pas trop hâtivement voir dans ces textes d'indiscutables preuves d'une volonté avouée et consciente d'acter une citoyenneté israélienne et de marquer « son camp ». Ils se contentent d'être parfaitement israéliens, et les enfants d'origine arabe-palestinienne qui fréquentent l'école élémentaire de Reyhaniya apprennent à l'être. Ce livret, destiné à une école élémentaire publique israélienne, est soumis au contrôle du Ministère de l'Éducation. Les manuels utilisés ainsi que les programmes sont validés par ce dernier, y compris pour les écoles du secteur non-juif. Cela semble tomber sous le sens : il est

⁴⁷⁴ Au sens de « conquis ».

⁴⁷⁵ On peut également le traduire par « occupés », comme équivalent à « sous autorité israélienne » incluant une notion de provisoire.

⁴⁷⁶ Ran HaCohen, 1997, p.397.

logique que quelle que soit la population accueillie par une école (palestinienne ou juive), les programmes soient décidés, harmonisés et validés par la plus haute autorité concernée. Au ministère de l'Éducation, des experts parmi lesquels figurent des universitaires reconnus comme Benny Morris, Amnon Rubinstein, Yossi Katz ou encore Ghanem Khamaisi, sont chargés d'évaluer minutieusement et de refuser toute trace de discrimination raciale, ethnique, religieuse ou sexuelle, des manuels qui leur sont présentés.

Mais si ces programmes sont censés apporter à tout citoyen en formation une connaissance uniforme et générale, le contenu même de cette dernière est problématique dans un pays en guerre. Le terme même de *Palestinien* est absent des manuels scolaires, on apprend donc, y compris aux écoliers israéliens d'origine palestinienne une *certaine* histoire et on leur apprend, à eux en particulier, à être des « Arabes israéliens »⁴⁷⁷. Daniel Bar-Tal, enseignant-chercheur au département de sciences de l'éducation à l'université de Tel Aviv, a réalisé une étude sur le contenu de l'ensemble des cent vingt quatre manuels scolaires en circulation dans le système scolaire israélien. Selon lui, ces ouvrages, qui s'adressent aux classes du CP à la terminale, montrent les Palestiniens de façon déshumanisée. Il note que ces représentations se sont particulièrement développées après la première *Intifada*⁴⁷⁸.

L'historiographie officielle et son enseignement font toujours fi de certaines zones d'ombre, l'histoire officielle n'est jamais celle de tous ses habitants. Dans le cadre israélien, l'enseignement comporte tout de même un déséquilibre indiscutable qui répond à une politique historiographique. Au cours d'un discours au Technion, Moshe Dayan, alors Ministre de la Défense, ne cachera d'ailleurs pas les conséquences que la fabrique de l'histoire peut avoir sur la population :

(...) Des villages juifs ont été construits à la place des villages arabes. Vous ne connaissez pas le nom de ces villages et je ne vous le reproche pas, car les livres de géographie n'existent plus. Et non seulement les livres, mais les villages n'existent plus. Nahahal a remplacé Mahalul, le kibbutz Gevat a remplacé Jubta, le Kibbutz Sarid a remplacé Hanifas, et Kafr Yehushua celle de Tel

⁴⁷⁷ Dans le synopsis de son film « Le Temps qu'il reste » (2009), le réalisateur Elia Suleiman écrit un sentiment partagé par beaucoup de Palestiniens en Israël : « Ces palestiniens qui sont restés sur leurs terres natales (...) ont été étiquetés 'Arabes-Israéliens', vivant comme une minorité dans leur propre pays ».

⁴⁷⁸ Son étude porte sur le programme de 1994. Voir Daniel Bar-Tal (1996 ; 1998).

Shaman. Il n'y a pas un seul endroit dans ce pays qui n'a pas une ancienne population arabe (...) ⁴⁷⁹.

L'État a soutenu et encouragé la création d'écoles séparées, les enfants palestiniens et juifs ne fréquentent pas les mêmes écoles. La mixité scolaire qui devrait être le fer de lance d'une société multiculturelle n'existe, pour ainsi dire, pas ⁴⁸⁰. Les écoliers non-juifs apprennent la littérature hébraïque et l'histoire juive, notamment enseignée d'un point de vue sioniste. Jacob Landau écrit:

Alors que dans les écoles juives, un minimum d'histoire et de littérature arabe est enseigné (...) dans les écoles arabes, on apprend l'hébreu et certains chapitres de la littérature hébraïque, y compris des chapitres de la Bible, et l'histoire juive, y compris les bases de l'histoire sioniste (...) la minorité arabe est supposée apprendre plus d'hébreu et [d'éléments sur] le judaïsme que la majorité juive, de langue et de culture arabe ⁴⁸¹.

Il n'est donc pas étonnant que les manuels utilisés dans les écoles tcherkesses, et validés par le Ministère de l'Éducation, reprennent un vocable spécifique. On ne peut donc prétendre que la communauté tcherkesse utilise volontairement une rhétorique sioniste mais on peut, toutefois, noter que la communauté, à l'instar d'autres israéliens, reprend certains termes spécifiques chargés de signifiants. Mais au-delà d'une responsabilité particulière, c'est bien l'usage des mots utilisés dans un espace en guerre qui pose problème.

L'utilisation des termes *Arabe*, tel qu'il est utilisé dans tous les récits et entretiens menés avec les Tcherkesses d'Israël, ou *Arabe israélien* (ou encore *Arabe d'Israël*), usité tant dans le langage commun que par une partie des universitaires, répond à un même glissement sémantique. Si l'État d'Israël a fait un choix politique en évacuant le

⁴⁷⁹ Moshe Dayan, repris dans l'édition du 4 avril 1969 du *Haaretz*.

⁴⁸⁰ Les écoles mixtes (qui reçoivent une population juive et musulmane) restent un épiphénomène en Israël. On en dénombre quatre dans l'ensemble du pays. Les trois premières appartiennent au réseau Yad B'Yad (« main dans la main »), elles sont situées à Gush Misgav, Kfar Qara et Jérusalem (Ouest, dans le quartier Katamon Zayn). La quatrième est la seule qui fonctionne dans un village mixte, il s'agit de Neve Shalom-Wahat al Salam (« l'oasis de paix ») qui a été fondée en 1970 par Bruno Hussar, un frère dominicain d'origine juive né en Egypte, et se trouve à proximité de Latrun, à équidistance de Jérusalem et de Tel Aviv.

⁴⁸¹ Jacob Landau, 1993, pp.64-65.

terme *Palestinien*, l'utilisation, par la population, du terme *Arabe* est marqué. S'il ne répond pas toujours, lui non plus, à un acte conscientisé de positionnement politique, les Tcherkesses n'utilisent jamais le terme *Palestinien* et lui préfèrent le bien plus israélien *Arabe*. Il faut tout de même noter que les acteurs concernés s'identifient et s'auto-déterminent comme *Palestiniens*, en particulier depuis la seconde Intifada. Parallèlement à l'affirmation d'une identité palestinienne chez les citoyens Arabes d'Israël, parfois même nommée *palestinisation* dès les années soixante-dix⁴⁸², l'utilisation – inverse – du terme arabe est tout aussi politique. Dès le milieu des années quatre-vingt dix, l'anthropologue israélien Dan Rabinowitz écrit:

En utilisant le terme « arabe », on utilise un label qui n'est ni neutre ni innocent. C'est un projet de considérer les Palestiniens comme membres d'une culture, comme une partie de la « société israélienne », qu'une majorité d'israéliens considèrent, sans se poser plus de questions, comme « plurielle ». L'utilisation du terme « arabe » fait le silence sur le lien entre les palestiniens et leur terre d'origine, tant disputée, et dont le nom en arabe est « Falastin » (...) Les citoyens palestiniens d'Israël sont des « arabes » pour les israéliens et des « israéliens » pour leurs comparses du monde arabe⁴⁸³.

Les catégories en usage en Israël sont floues et mouvantes, et c'est également le cas pour et dans la communauté tcherkesse. Pour ma part, et pour reprendre les termes énoncés par les acteurs, j'utiliserai dans ce texte – et lorsque cela sera nécessaire – l'appellation *Palestiniens-Arabes en Israël* lorsqu'il s'agira de qualifier la population palestinienne restée dans ce que le sociologue israélien Sammy Smooha appelait *Israel proper* c'est à dire au sein des frontières de 1967⁴⁸⁴. De la même façon, et bien que mes recherches portent sur l'espace politique israélien, lorsqu'il m'arrivera de mentionner les Palestiniens qui ne résident pas au sein des frontières de 1967, j'utiliserai Palestiniens de Cisjordanie ou de la Bande de Gaza.

⁴⁸² Jacques Bendelac, 2006, p.26.

⁴⁸³ Dan Rabinowitz, 1997, p. 274.

⁴⁸⁴ Sammy Smooha, 1990, p. 392.

Seconde partie

Être Tcherkesse dans l'espace israélo-palestinien.

Chapitre 3

Kfar Kama et Reyhaniya :

**Deux villages israéliens ou deux villages
en Israël?**

3.1 – Des assignations catégorielles et des représentations ambigües: des « Arabes pas arabes ».

3.1.1. Des catégories statistiques confuses

Un jour j'étais avec Mussa à la tahana merkazit [la gare centrale, ndlr] de Jérusalem, on passait le portique de sécurité pour entrer, j'étais devant lui, ils l'ont laissé passer et moi et ils m'ont demandé ma carte d'identité. Quand ils ont vu qu'on continuait à parler tous les deux, ils lui ont demandé sa carte. Comme il est roux avec les yeux bleus, ils croyaient qu'il était ashkénaze. Ils ont regardé son nom et ils ont vu 'Mussa' qui fait très arabe alors ils lui ont demandé s'il était Arabe, mais son nom de famille ne fait pas arabe du tout alors il a expliqué qu'il était Tcherkesse. Ils lui ont demandé de quelle religion il était, il a dit musulman. Ils étaient très déroutés...⁴⁸⁵

Les Tcherkesses d'Israël fourmillent d'anecdotes de ce genre, beaucoup ont la peau et les yeux clairs et ils ne répondent pas aux clichés physiques répandus sur les musulmans. Beaucoup portent, par contre, un prénom musulman – et en particulier les hommes – qui a pour effet immédiat de les classer comme « Arabes ». La rhétorique sioniste concernant les minorités a des effets sur l'ensemble de la société israélienne contemporaine qui a bien du mal à discerner les groupes et leurs particularismes. Mais l'opinion publique n'est qu'à l'image des catégories construites par l'État et elle connaît mal l'ensemble non-juif d'Israël. Le 18 mai 1948, le premier président israélien Haïm Weizman déclare :

Je voudrais que cela soit clair pour les citoyens Arabes d'Israël, qu'ils soient Chrétiens, Musulmans, Druzes, Bédouins ou Tcherkesses, la résidence présidentielle est ouverte à chacun d'entre vous. La résidence présidentielle est la maison de tous les citoyens

Les catégories statistiques énoncées et utilisées par Israël en 2010 n'en sont d'ailleurs pas moins problématiques pour les Tcherkesses. Le Bureau Central des Statistiques (CBS) classe les groupes selon deux variables. Ainsi, en 2009, on pouvait lire que la population était répartie en trois catégories : « juive », « arabe » et « autres », cette

⁴⁸⁵ Entretien K.N, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

dernière catégories étant jusqu'en 1995 incluse dans « arabe ». Les Tcherkesses ne sont ni juifs ni arabes, ils sont israéliens et musulmans mais ces deux assignations n'ont pas été pensées pour fonctionner de pair. La catégorie « autre » rassemble un ensemble hétérogène constitué de certains – mais pas *tous* – migrants russes que la loi religieuse ne considère pas comme d'authentiques juifs, travailleurs étrangers mais également, dans certains documents, druzes et tcherkesses. Lorsqu'on adopte la seconde grille de lecture utilisée par le CBS qui classe les groupes en quatre religions : juifs, musulmans, chrétiens et druzes, alors les Tcherkesses sont comptabilisés – légitimement – parmi les musulmans. Mais il arrive aussi, que dans certains documents administratifs ou pour des raisons *pratiques*, ils soient inclus avec la minorité druze. Enfin, ce groupe « druzo-tcherkesse » est parfois considéré comme un groupe homogène distinct, mais il est aussi parfois rattaché au groupe dominant « arabe ».

Ainsi, lorsqu'Henia Markovitch présente à la commission gouvernementale en charge de la fonction publique son rapport en mai 2004, dans lequel elle évalue la professionnalisation des non-juifs, le titre choisit pose en lui-même problème : « La juste représentation des Arabes, y compris des Druzes et des Tcherkesses, dans la fonction publique ». Chen Bram, le seul anthropologue israélien qui a travaillé sur la communauté tcherkesse du pays et qui a rédigé des rapports sur leurs conditions pour le gouvernement, n'hésite pas à écrire : « (...) *comme la plupart des arabes israéliens, ils sont musulmans sunnites mais les Tcherkesses se décrivent comme une communauté séparée, distincte des autres sunnites, et reconnue comme telle* »⁴⁸⁶. En fait, si les Tcherkesses tiennent à marquer ouvertement leur distinction, cette dernière ne joue pas – bien au contraire et comme c'est le cas des Druzes – sur leur appartenance religieuse : ils se revendiquent comme pleinement musulmans, mais sur un particularisme ethno-culturel : ils ne sont pas Arabes ou Palestiniens, ils sont Tcherkesses et Caucasiens. Lorsque je rencontrais le journaliste Yoav Stern du quotidien *Haaretz*, qui avait écrit plusieurs articles traitant de la communauté et qu'il me donnait sa carte, je pouvais y lire qu'il appartenait au bureau des « *Arab Affairs* ». Avec quelques autres journalistes du quotidien, il est l'auteur de l'essentiel des articles qui, en définitive, parle des minorités non-juives. Ces dernières, bien qu'elles soient la plupart parfaitement distinguées dans les écrits, sont considérées par ce grand quotidien, plutôt marqué à gauche, comme relevant de l'ensemble *arabe*. Ces auteurs ont d'ailleurs bien du mal à classer les

⁴⁸⁶ Chen Bram, 2003, p.8.

Tcherkesses, comme toute minorité non-juive et musulmane, autrement que par ce terme. Mais dans les catégorisations, lorsqu'elles arrangent des communautés d'intérêt – que ce soit l'État d'Israël ou les nationalistes palestiniens – ils sont tantôt classifiés comme *arabes*, tantôt distingués.

Le site du Ministère israélien des Affaires Étrangères est riche de documents historiques, d'archives et de textes consultables en ligne. Parmi eux, on trouve de nombreuses brochures destinées aux représentations diplomatiques et aux touristes. L'une d'elle, qui présente Israël comme une « (...) une mosaïque composée d'ethnies différentes dont la coexistence est confortée par les rouages d'un État démocratique », se propose de dresser un court panorama des différentes populations qui composent la société israélienne. Le document est introduit de la façon suivante: « *Plus d'1,7 million d'habitants, soit 24% de la population israélienne, ne sont pas juifs. Bien que définis collectivement comme citoyens arabes d'Israël, ils se répartissent en divers groupes arabophones dotés de caractéristiques distinctes* ». Le premier paragraphe est consacré aux « Arabes *musulmans* », le second aux « Arabes *bédouins* » – qui sont d'ailleurs musulmans –, le troisième aux « Arabes *chrétiens* », le quatrième aux Druzes et le cinquième aux Tcherkesses qui sont décrits en ces termes :

Au nombre d'environ 3000, ils vivent dans deux villages du nord. Bien que n'ayant pas la même origine arabe et la même culture que la communauté musulmane du pays, ils sont des musulmans sunnites qui maintiennent une identité ethnique distincte : tout en participant à la vie d'Israël, ils ne s'assimilent ni à la société juive ni à la communauté musulmane.

Ces quelques lignes mettent en lumière deux problèmes importants de catégorisation dans la rhétorique officielle. Le premier est la segmentation du groupe palestinien (appelé ici *arabe d'Israël*), le second l'inclusion des Tcherkesses dans la catégorie *arabe*. Et s'il est effectivement noté qu'ils ne partagent pas une même « origine » arabe, le fait que le terme « culture » soit apposé à « communauté musulmane » pose problème. Il aurait été légitime d'écrire que les Tcherkesses revendiquent une culture différente des *Palestiniens* ou des *Arabes d'Israël* pour reprendre la terminologie officielle de l'État. Car s'ils ne se reconnaissent pas comme les héritiers d'une culture commune avec les Palestiniens *musulmans*, ils ne le font pas plus avec les Palestiniens *chrétiens*. Ils partagent par contre avec *la communauté musulmane du pays* un même

Islam. Mais cette courte présentation indique également que les Tcherkesses sont mentionnés – et officiellement reconnus – comme un groupe distinct qu’il est, lorsqu’on considère que sa population totale est estimée à 4500 individus, surprenant de trouver répertorié au même niveau que d’autres groupes numériquement autrement plus importants.

La terminologie juridique du leom : lorsque religion, nationalité et citoyenneté se confondent

Le terme hébreu *leom* signifie littéralement « nation » et il est généralement traduit par « affiliation ethnique ». Assigné par le Ministère de l’intérieur, il sert de classification officielle des citoyens israéliens. La nationalité israélienne n’existe pas en tant que telle, dans un État défini ethniquement et pensé comme *nation* juive, religion, nationalité et citoyenneté se confondent. Lorsqu’un ami israélien du refaire ses papiers d’identité, il compléta le formulaire en ligne directement sur le site du Ministère de l’intérieur : cent-vingt *leomim* étaient reconnus, et indiqués comme tels, sur le site⁴⁸⁷. Et effectivement, parmi eux cent-seize nationalités y sont déclinées d’Abkhaze à Yougoslave, pour la plupart rattachées à un pays. On y trouve encore d’obsolètes nationalités Est et Ouest-Allemandes ou un énigmatique « Hébreu ». Toutes concernent majoritairement les pays d’origines des individus juifs installés en Israël. Cinq *leomim* ne suivent pas ce modèle : « Arabe », « Juif », « Druze », « Bédouin » et « Tcherkesse » qui représentent des groupes transnationaux plus larges .

Ce sont les cinq *leomim* qui apparaissaient, jusqu’en 2005, sur les cartes nationales d’identité (*Teudat Zehut*) israéliennes. En Israël, chaque résident de plus de seize ans doit porter, en permanence sur lui, ce document d’identité obligatoire et lors de contrôle, il est fréquent que soit demandé son numéro d’immatriculation. Il est théoriquement demandé à l’entrée de la plupart des immeubles, centres commerciaux, gares, bureaux ou restaurants, mais c’est particulièrement le cas en période de tension ou après des attentats où les mesures de sécurités sont renforcées dans le pays. Les Israéliens sont d’ailleurs habitués à passer au détecteur de métaux et à présenter leurs sacs et papiers d’identité à l’entrée de n’importe quel autobus ou bar. La plupart d’entre eux y voient un moyen efficace de lutter contre l’insécurité et je n’ai pas le souvenir d’avoir vu un

⁴⁸⁷ Pour la liste complète, se reporter aux annexes (volume 2), p.78.

seul Israélien s'impatienter et encore moins refuser de présenter ses papiers et se plier aux fouilles effectuées, souvent sommaires il est vrai. La *Tehudat Zehut* est constituée de deux documents séparés qui doivent être présentés ensemble. Le premier, la carte a proprement dit, comporte un numéro d'immatriculation, le nom de famille, le prénom, le nom du père, celui de la mère, la date et le lieu de naissance, le *leom* (jusqu'en 2005), le genre, le lieu et la date d'émission selon le double calendrier géorgien et hébraïque, ainsi qu'un portrait photographique en couleur. Si avant 2005, le document incluait une référence au *leom*, une décision de la Cour Suprême l'a supprimé, estimant qu'il pouvait être vecteur de discrimination entre citoyens Juifs et non-Juifs, et en particulier pour ceux catégorisés « Arabes ». D'ailleurs, la disparition du *leom* n'a pas été positivement reçue par la communauté tcherkesse qui avait alors l'occasion d'être officiellement reconnus comme non-palestinienne⁴⁸⁸. Si l'apposition du *leom* sur le document pouvait effectivement être considéré comme un élément discriminant lors des contrôles, il demeure tout à fait aisé de distinguer les citoyens Juifs des non-Juifs. Outre, le nom de famille, mais plus souvent le prénom ainsi que ceux des parents qui sont souvent culturellement marqués, une ligne supplémentaire apparaît sur les seules cartes d'identité des citoyens israéliens juifs. Sous la date de naissance civile, retranscrite selon le calendrier géorgien, est notifiée sa correspondance hébraïque⁴⁸⁹. En 2007, la Knesset a voté un amendement de la législation qui stipule qu'une personne juive peut demander à ce qu'elle n'apparaisse pas, mais dans les faits, et hormis quelques militants, rares sont les israéliens qui souhaitent marquer cette distinction ci ou qui considèrent, tout simplement, que cette ligne supplémentaire représente un problème. En listant les renseignements contenus sur les cartes d'identité des Tcherkesses d'Israël, on ne peut alors les distinguer d'un ensemble plus large « non-juif ». Un feuillet supplémentaire doit être présenté, il reprend le numéro de la carte d'identité, l'adresse actuelle du détenteur, ses anciennes adresses, son nom de famille initial (pour les femmes), la citoyenneté, ainsi que le nom et le numéro des cartes d'identité d'époux-se et enfants.

Dans la loi sur l'acquisition de la nationalité⁴⁹⁰, les termes *nationalité* et *citoyenneté* sont d'ailleurs utilisés indifféremment. Ainsi, on peut lire que la loi sur la nationalité concerne les individus nés en Israël ou qui y résident, et que la *citoyenneté* peut être

⁴⁸⁸ Entretien M.L., Kfar Kama, le 12 avril 2006.

⁴⁸⁹ Deux cartes d'identités –une d'un citoyen israélien juif et une d'un citoyen israélien tcherkesse – sont reproduites en annexes (volume 2), p.77.

⁴⁹⁰ Pour le texte de loi complet, se reporter aux annexes (volume 2), pp.75-76.

acquise par naissance, par effet de la loi du retour, par résidence ou par naturalisation. L'acquisition de la *nationalité* par naissance concerne les individus nés en Israël d'une mère ou d'un père qui sont de *citoyenneté* israélienne, et qui n'ont jamais été enregistrés sous une autre *nationalité*. Depuis la promulgation de la loi du retour (1950⁴⁹¹), chaque juif – est considéré comme juif toute personne née d'une mère juive ou qui s'est convertie au judaïsme et qui ne fait état d'aucune autre appartenance religieuse –, quel que soit le lieu où il est né et où il réside, a la possibilité de faire son *aliyah* en Israël et devenir citoyen israélien. Sa *citoyenneté* devient effective le jour de son arrivée en Israël où lui est délivré un certificat d'*oleh* (« celui qui est monté », qui a fait son *aliyah*). Depuis 1970, cette loi a été élargie aux enfants et petits-enfants d'un-e juif-ve, au compagnon d'un enfant de juif-ve, au nom du regroupement familial y compris dans les cas de mariages mixtes. C'est sous ce statut qu'on immigré la grande majorité des *olim* d'ex-URSS qui ne sont donc pas, selon la *halakha* (loi religieuse juive), reconnus comme d'authentiques juifs. L'acquisition de la *nationalité* par résidence fait l'objet d'une clause particulière dans le texte de loi, et concerne les *citoyens* de Palestine mandataire. Sont devenus *citoyens* israéliens, celles et ceux qui ont pu prouver une présence ininterrompue sur le territoire entre la déclaration d'indépendance d'Israël (1948) jusqu'à l'entérinement de la loi sur la nationalité (1952). Les Palestiniens qui ont été expulsés ou qui se sont réfugiés dans des pays voisins ne sont donc pas, selon la juridiction israélienne, considérés comme *citoyens*. Le droit au retour des réfugiés de 1948 est au cœur des revendications palestiniennes et n'a, vraisemblablement, aucune chance d'être reconnu par les négociateurs israéliens. Lorsque j'interrogeais une militante de *Machsom Watch*, une association de femmes israéliennes qui surveillent et témoignent du comportement des soldats aux checkpoints, elle me disait ce que tout le monde sait en Israël : « *le droit au retour des Palestiniens signifierait la fin d'Israël comme État juif* »⁴⁹².

La question du droit au retour est épineuse pour l'État mais il se montre également, et pour la même raison, très ferme sur les conditions de naturalisation. Selon la loi, un individu peut acquérir la citoyenneté israélienne par naturalisation mais les critères sont laissés à la discrétion du Ministère de l'intérieur qui peut les modifier ou exempter un individu de l'un d'entre eux. Parmi ceux-ci, il faut être en mesure de démontrer une résidence en Israël durant trois années consécutives avant la demande, il faut donc avoir

⁴⁹¹ Pour le texte de loi complet, se reporter aux annexes (volume 2) pp.71 à 74.

⁴⁹² Entretien G.K, Jérusalem, le 19 mars 2007.

déjà été autorisé à résider en Israël de façon permanente mais il faut également renoncer à son ancienne *nationalité*.

Le travail de reconnaissance de l'association Ani Israeli

C'est dans une salle éclairée au néon d'un sous-sol d'une maison des associations, dans un immeuble anonyme de Tel Aviv, que je rencontre pour la première fois des militants d'*Ani Israeli* (« Je suis Israélien »). C'est un collègue israélien qui m'avait parlé de cette association qui milite pour la reconnaissance d'une nationalité israélienne, le site indiquait une réunion et j'étais justement à Tel Aviv à ce moment là. Lorsque j'arrive, il y a peu de monde, je reconnais l'infatigable militant Uri Avnery, et vois les intervenants s'installer. On me propose immédiatement un café, un plateau de gâteaux tourne parmi l'assistance encore éparse. On ne me connaît pas, je ne suis pas une « figure » militante, et les gens sont curieux de savoir comment je suis arrivée à cette réunion et ce qui m'intéresse dans l'association. J'explique que j'effectue des recherches sur la communauté tcherkesse, que je m'intéresse aux conditions de citoyenneté non-juive en Israël et que je suis curieuse de connaître le travail effectué par l'association. Immédiatement, l'un de mes interlocuteurs, qui s'avèrera être un des intervenants de la réunion publique, m'explique qu'il est Druze et que c'est pour qu'on le reconnaisse en tant que *véritable* israélien qu'il a adhéré à l'association. Ce quarantenaire est avocat et il pense qu'une telle reconnaissance passe nécessairement par une modification de la juridiction israélienne. Sur le côté, un homme plus âgé écoute notre conversation en souriant. Il tend sa main pour me saluer, c'est Uzzi Ornan le fondateur d'*Ani Israeli*. La salle se remplit petit à petit, une trentaine de personnes sont venues assister à cette réunion. À côté de moi, une jeune femme qui a fait le trajet depuis Jérusalem m'explique les tournures de phrase que je ne comprends pas, les cinq intervenants se succèdent pour expliquer la situation juridique, la dernière pétition que l'association a rédigée pour la Cour suprême, mais aussi la situation druze. Je n'apprends pas grand chose de plus que ce que j'ai déjà pu lire dans différents articles consacré à *Ani Israeli*. Mais je profite de cette réunion pour discuter avec des Israéliennes impliqués dans ce projet, ma voisine me dit avoir déjà entendu parler des Tcherkesses mais m'avoue « *ne rien savoir* » sur cette communauté. Quand je lui explique qu'il y a deux villages tcherkesses dans le nord, elle me demande si je pense qu'elle peut les visiter, en tant que juive israélienne. Je l'encourage à prendre contact

avec les directeurs des musées de Kfar Kama et de Reyhaniya, et la rassure sur ses visites. Les villages sont particulièrement enclins à faire connaître la culture tcherkesse et essaient de développer une réelle activité touristique⁴⁹³. Un homme d'une cinquantaine d'années intervient pour demander si au lieu de revendiquer une nationalité israélienne, il ne faudrait pas mieux concentrer ses efforts sur la reconnaissance d'un État binational qui offrirait une égalité de droits à tous ses citoyens. Une femme lui répond :

L'État binational n'est pas soutenu par une majorité d'Israéliens, avec la reconnaissance d'une nationalité israélienne, nous ne sommes pas obligés d'attendre un bouleversement structurel aussi important et que, de toute façon, Israël n'est pas prêt à faire. Si une nationalité israélienne existait, elle permettrait *in fine* à tous les Israéliens d'être, sur le papier au moins, égaux. Demander la reconnaissance d'une nationalité israélienne n'engage pas l'État à renoncer à son caractère juif ni même à penser le droit au retour. Ce sont des questions extrêmement importantes et graves, là il ne s'agit pas de trancher là-dessus, il s'agit juste de permettre à tous les citoyens israéliens d'être Israéliens

Uzzi Ornan sourit toujours, il est discret et même s'il est reconnu par tous dans la salle comme le fondateur et le principal animateur d'*Ani Israeli*, il aime plus que tout provoquer le débat. À la fin de la réunion, et alors qu'il est très sollicité, il se dirige vers moi pour me demander ce que j'ai pensé de la réunion. Je lui réponds que les problématiques soulevées m'intéressent mais que des arguments ont sans doute dû m'échapper, je lui demande s'il accepte de m'accorder un entretien. Il accepte et me fixe un rendez-vous pour la semaine suivante.

Nous nous retrouvons dans son bureau, au sixième étage du bâtiment du Département des Sciences Informatiques, au Technion de Haïfa. Uzzi Ornan est un linguiste israélien réputé, et qui malgré ses quatre-vingt dix ans, continue à être un militant actif contre la coercition religieuse en Israël. Personnage énigmatique, il a été une des figures de proue du mouvement cananéen fondé par son frère Yonatan Ratosh. Décrit comme proche de l'extrême droite révisionniste, le cananéisme politique entendait faire revivre la nation

⁴⁹³ Voir *infra*, chapitre 3, partie 3.3, sous partie 3.3.2 "La gestion de la présence étrangère et la politique touristique au village".

du peuple Hébreu au Proche-Orient et prônait, sur le plan religieux, une rupture néopaienne avec le judaïsme. D'un point de vue politique, le mouvement – bien que défini comme sioniste – opposait à la création d'un État Juif celle d'un État Hébreu qui regrouperait les habitants, et pas seulement ceux de confession juive, disposés à adopter la culture hébraïque pré-judaïque. Bien que très minoritaire, on considère que le mouvement n'a jamais regroupé plus d'une vingtaine de militants, son audience dans les cercles intellectuels qui romantisaient l'idée de la renaissance de la région biblique de Canaan. Aussi, ses militants s'opposèrent aux transferts des populations palestiniennes en dehors du nouvel État car la région dont ils revendiquaient l'historicité s'étend non seulement sur l'actuel territoire israélien, mais également sur les territoires occupés, l'ouest de la Jordanie, le sud de la Syrie et du Liban.

C'est dans cet héritage qu'Uzzi Ornan puise sa profonde anti-religiosité et son militantisme pour la séparation entre religion et politique en Israël.

En 2001, il fonde *Ani Israeli* dont l'objectif est de faire campagne contre un état-civil discriminant en Israël en prônant la reconnaissance d'une nationalité israélienne – au-delà d'une appartenance ethnico-religieuse – définie par l'association comme garant de la paix et la coexistence dans la région. *Ani Israeli* regroupe des militants et sympathisants qui dépassent le simple cadre des anciens cananéistes et nationalistes, on compte parmi eux des militants pour la paix bien connus comme Uri Avnery mais également des universitaires critiques, souvent marqués à gauche, comme Shlomo Sand. Lorsqu'il m'expliquait pourquoi *Ani Israeli* avait été créée, Uzzi Ornan me déclarait :

Dans tous les pays où ils vivent, les Juifs ont une nationalité reconnue officiellement, imaginons d'ailleurs, et à juste titre, le scandale que cela provoquerait si sur des documents, comme leur carte d'identité, ils étaient résumés à « Juif ». Je n'ai aucune envie que soit inscrit « Juif » sur mes documents d'identité, c'est personnel, ça ne regarde que moi si je suis religieux ou pas (...) Et bien, en Israël, et même si la déclaration d'indépendance stipule le contraire en affirmant que tous les citoyens israéliens possèdent la même nationalité, ce n'est pas le cas. Il y a cent-vingt nationalités en Israël, dont « Juif » qui n'est pas une nationalité, il y a « Hongkongais », « Arménien » ou « Français » ou « Kazakh », mais il n'y a pas « Israélien ». Un Israélien n'est israélien qu'à l'étranger, il a un

passport israélien, mais dans son propre pays, il doit être « Juif » ou « Tcherkesse » ou « Français » !⁴⁹⁴

Bien qu'aucun Tcherkesse d'Israël ne soit formellement adhérent de l'association, quand j'en discutais dans les villages, je constatais que ce discours remportait un certain succès, évidemment très logique auprès des minorités Druzes et Tcherkesses qui, contrairement à la majorité des autres musulmans de l'espace israélo-palestinien, ne revendiquent pas une identité politique palestinienne mais cherchent à faire reconnaître leur pleine israéliéité.

Si, comme tous les autres citoyens d'Israël, les Tcherkesses sont principalement définis par leur *leom*, l'État tente de les intégrer à une communauté plus large et leur statut, tout au moins dans son énonciation et dans la politique de distinction menée à leur égard, les définit comme Israéliens. C'est d'ailleurs en revendiquant cette israéliéité que la communauté explique qu'elle sert dans l'armée et qu'elle revendique une égalité de droit⁴⁹⁵.

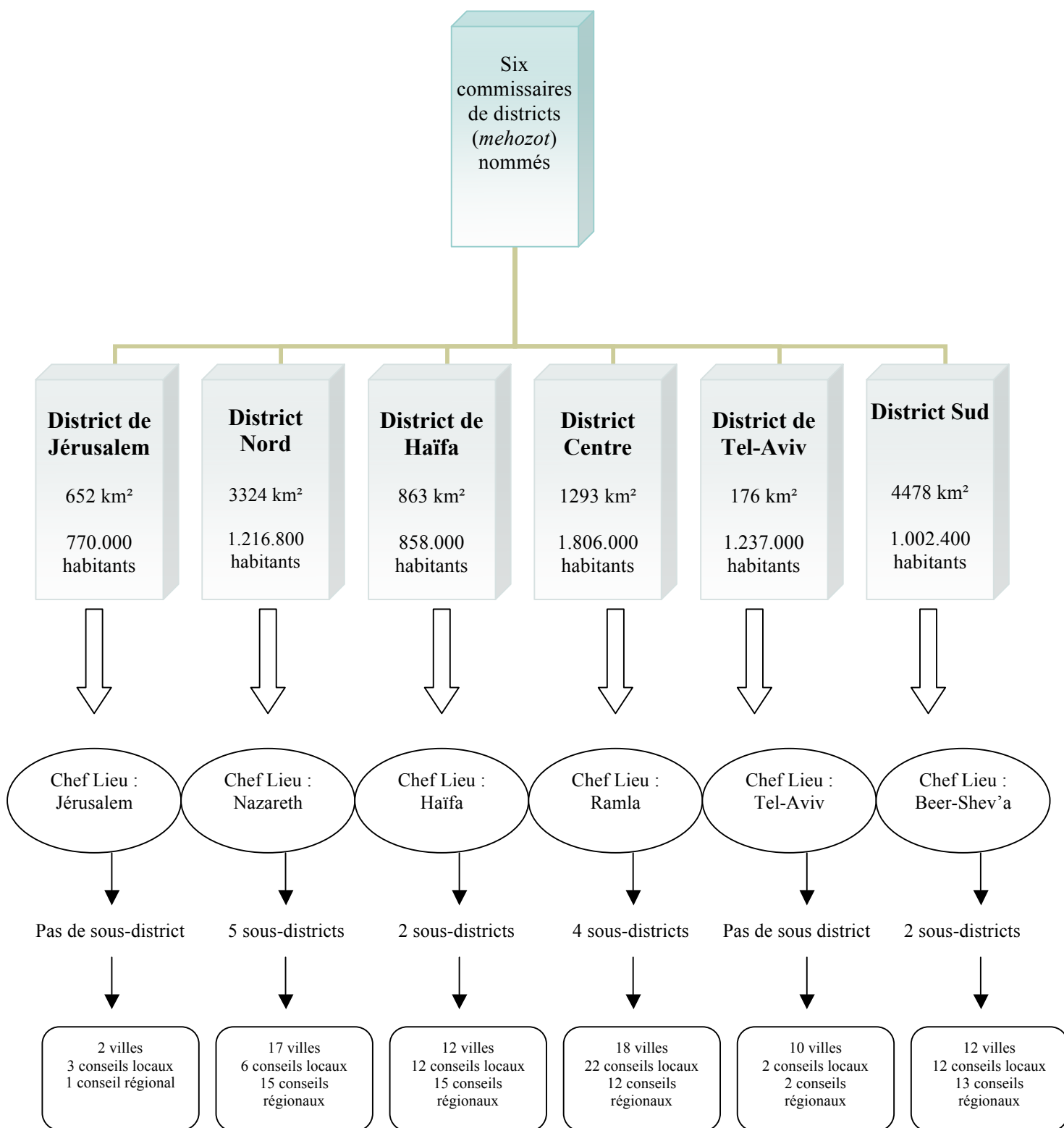
3.1.2. Découpage administratif des instances représentatives tcherkesses

L'État d'Israël, qui a conservé le système de classification ottoman, est divisé en six districts (*mehoz*, plur. *mehozot*)⁴⁹⁶ qui élaborent la législation locale, contrôlent les taxes, votent les projets de travaux publics et relèvent les impôts. Ils sont dirigés par des commissaires nommés par le Ministère de l'Intérieur qui accorde des subventions à l'exécutif local. Ces six districts correspondent à un maillage géographique, ils sont divisés en quinze sous-districts (*nafa*, plur. *nafot*) eux-mêmes répartis en cinquante régions:

⁴⁹⁴ Entretien Uzzi Ornan, Haïfa, le 10 juillet 2009.

⁴⁹⁵ Se reporter *infra* au chapitre 5, partie 5.3 "Traîtres et/ou citoyens de seconde zone? La difficile israéliéité des Tcherkesses".

⁴⁹⁶ Se reporter au graphique en annexes, (volume 2), p.47.



La loi distingue trois types d'autorités locales : les municipalités (*Moat'sa Ironit*) qui gèrent des populations urbaines de plus de vingt mille habitants, les Conseils locaux (*Moat'sa Mekomit*) définis comme agglomérations comprenant entre 2000 et 20.000 habitants) et les Conseils régionaux (*Moat'sa Ezorit*) qui regroupent entre trois et cinquante-quatre localités de zone rurale de moins de 2000 habitants⁴⁹⁷.

Kfar Kama et Reyhaniya sont tous deux localisés dans le District nord (*Mehoz HaTzafon*) mais dans deux sous-districts différents. Tandis que Kfar Kama se trouve dans le sous-district de Tibériade, Reyhaniya est inclus dans le sous-district de Safed. Mais la différence principale entre les statuts des deux villages tient, officiellement, à leur démographie. Kfar Kama possède une population de 3199 habitants en 2009, il fait donc partie des huit Conseils locaux autonomes de son sous-district⁴⁹⁸. Reyhaniya, dont la population est estimée à 1042 habitants, appartient au Conseil régional de Merom HaGalil avec huit villages communautaires (« *Yishuv kehilati* » : Amuka, Bar Yochai, Biryá, Inbar, Kfar Hananya, Livnim et Or HaGanuz), un kibboutz (Parod), treize moshaves (Alma, Amirim, Avivim, Dovev, Dalton, Hazon, Kerem Ben Zimra, Kfar Hoshen, Kfar Shamai, Meron, Shefer, Shezor et Tehafot) et un village druze (Ein el-Asad). Reyhaniya est situé dans le seul district à majorité palestinienne du pays.

Or, le 7 septembre 1950 l'État d'Israël reconnaît officiellement Kfar Kama comme le premier Conseil local non-juif, alors que deux années auparavant, sa population était estimée à 659 personnes. Kodjas Mohamad Ali Shubash, agriculteur et conducteur de remorque dans la compagnie de pétrole iraquienne sous le Mandat, est nommé chef du village de Kfar Kama, tandis qu'à la même époque, la plupart des Palestiniens sont encore sous gouvernement militaire qui restreint notamment leur liberté de circulation.

En marquant cette reconnaissance officielle, l'État d'Israël marque le début d'une politique de distinction. Le statut de Conseil local a apporté de nombreux avantages à la communauté tcherkesse : d'une part elle bénéficie d'une autonomie dans la gestion des affaires locales mais elle bénéficie d'allocations financières de l'État pour le développement de ses infrastructures.

⁴⁹⁷ Site Ministère israélien des Affaires Étrangères :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Government/Branches+of+Government/Executive/Israeli+Democracy+-+How+does+it+work.htm>

⁴⁹⁸ Les autres Conseils locaux sont Eilabun, Kfar Tavor, Kinneret, Maghar, Menahamiya, Migdal et Jabneel). La seule ville du sous-district est Tibériade et il possède, en outre, deux Conseils régionaux (Emeq HaYarden et HaGalil HaTakhton).

Un *tx'hamada* témoigne du développement de Kfar Kama dans les premières décennies d'Israël:

Le conseil a fait d'énormes efforts pour le développement du village, en 1951 on amena l'eau courante dans le village, cela a coûté 30 000 livres israéliennes⁴⁹⁹, au début on installa des puits aux quatre coins du village pour que les habitants puissent venir chercher de l'eau facilement puis des conduits d'eau furent installés dans le sol pour que chaque maison soit équipée d'eau potable. En 1957, le village fût raccordé au réseau électrique, c'est un projet qui coûtât 66 000 livres. Nous avons été le premier village non-juif à être rattaché à la centrale électrique et à la distribution d'eau⁵⁰⁰.

Quand on interroge les anciens sur la reconnaissance de Kfar Kama comme premier Conseil local non-juif, ils reprennent volontiers la rhétorique officielle. L'un d'eux m'expliquait :

L'État d'Israël est basé sur la liberté, la justice et la paix et offre l'égalité pour tous ses citoyens (...) tous ces principes démocratiques, comme la liberté de religion, le droit à l'éducation, celui de pratiquer sa langue et sa culture, qui guidaient Israël, guidaient aussi les Tcherkesses depuis des générations, donc nous nous sommes parfaitement accordés. Nous nous sommes intégrés avec humilité à l'État sans faire de vagues et en étant loyaux. C'est à cause de ce partage de valeurs, et parce que nous sommes amoureux de la liberté, de la paix et de la démocratie, qu'il n'est pas surprenant que nous ayons été le premier Conseil local non-juif⁵⁰¹.

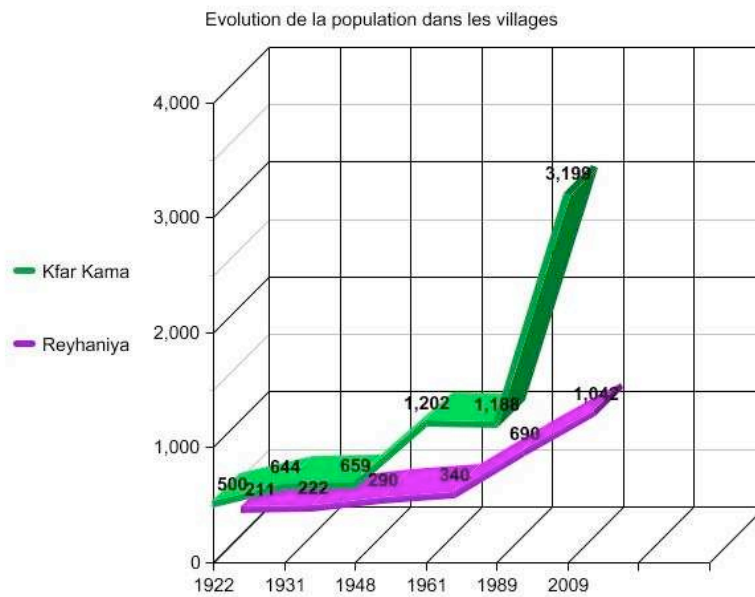
Lorsque Kfar Kama est institué premier Conseil local non-juif en septembre 1950, Kodjas Mohamad Ali Shubash n'est pas élu, il est nommé à la tête d'un Conseil qui est alors composé de sept membres. Ce n'est qu'à la fin du mandat de Shubash, en 1952, que les premières élections auront lieu au village.

⁴⁹⁹ Le shekel a remplacé la livre israélienne le 24 février 1980.

⁵⁰⁰ Archives personnelles d'Ashmoz Shomaff, volume 2, p. 482-483.

⁵⁰¹ Entretien A.S, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

En 2009, la communauté tcherkesse d'Israël comptait 4241 personnes qui vivent toujours dans les deux villages d'arrivée, Kfar Kama et Reyhaniya. Quelques uns, pour des raisons professionnelles ou par ce qu'ils suivent leurs études dans diverses universités du pays, se sont établis en dehors des villages mais ils restent très minoritaires et continuent à entretenir des liens quotidiens avec le village.



3.2 – La politique distinctive envers les minorités

3.2.1. La fabrique des « bons » et des « mauvais » musulmans

Glissement rhétorique: le fantasme de la cinquième colonne, les Palestiniens deviennent les ennemis de l'intérieur

Le 30 juin 2010, quand le Bureau Central des Statistiques, publie son rapport annuel, Israël compte 7 619 600 habitants parmi lesquels 76% de Juifs et 24% de non-Juifs. Parmi ce dernier groupe, la composante majoritaire (environ 20%) est palestinienne, catégorisée comme « Arabe israélienne ». Le taux de croissance de la population est estimé à 1,8% par an et le traitement particulier de la minorité palestinienne tient à deux facteurs. D'une part, les liens – souvent familiaux – qu'elle entretient avec les populations des Territoires Occupés et des réfugiés dans les pays voisins⁵⁰² mais d'autre part, et surtout, son statut de minorité « majoritaire » sur le territoire. Le caractère ethnique de l'État d'Israël est considéré comme étant en danger face à la démographie palestinienne.

Loin d'être l'apanage de la rhétorique de l'extrême droite, on assiste à une inclinaison radicale de la politique israélienne après la seconde *Intifada* (fin septembre 2000) et les émeutes d'octobre⁵⁰³. L'esplanade des mosquées (*Haram al-Sharif*), située sur le mont du Temple à Jérusalem est considérée comme sacrée par les Musulmans et abritent deux haut lieux de l'islam : le Dôme du Rocher (*Qubbat As-Sakhrah*) et la Mosquée Al-Aqsa (*al-Jamaâ al-Qibli*). C'est un lieu saint pour les trois religions monothéistes qui s'accusent mutuellement de vouloir le contrôler et d'y pratiquer des excavations pour endommager les monuments des uns et des autres. Aussi, lorsqu'Ariel Sharon y effectue une visite, la population palestinienne, qui considère cette visite comme une provocation, est en ébullition. Dans la journée, des affrontements entre manifestants palestiniens et police israélienne éclatent sans faire de morts. Mais le lendemain, au cours de nouveaux affrontements, sept Palestiniens sont tués par balle. Le Haut comité arabe en Israël appelle la population palestinienne du pays à la grève générale, pour à la

⁵⁰² On estime, par exemple, que les camps de réfugiés contiennent au Liban 201 357 personnes et 92 560 en Syrie [P.Chagnollaude, P. Blanc et S.A Souiah, *Palestine, la dépossession d'un territoire*, L'Harmattan, 2007].

⁵⁰³ Rouhana et Sultany, 2003, p.6.

fois marquer sa solidarité avec les victimes et réaffirmer le caractère musulman de Jérusalem-Est et du monument, le lendemain, dimanche 1^{er} octobre 2000. Particulièrement suivies et combatives, les manifestations sont reconduites les 2 et 3 octobre, l'intervention de la police et les affrontements qui émailleront le mouvement conduiront à la mort de douze Palestiniens d'Israël et de centaines de blessés. Mais ces émeutes vont surtout marquer une inflexion à la fois dans la perception populaire de cette frange de la population et dans les représentations politiques.

Ces émeutes sont construites et décrites par une partie des médias qui reprend le discours de l'État, comme une « *Intifada* de l'intérieur » ou comme une jonction – supposée évidente – entre Palestiniens vivant dans les frontières de 1967 et ceux des Territoires Occupés, et en particulier de Cisjordanie d'où démarra la seconde *Intifada*. Pour la première fois, les Israéliens découvrent que ceux qu'ils appellent les *Arabes israéliens* sont en fait une composante du peuple palestinien, et se sentent trahis par cette population à laquelle la société pense accorder un traitement égal. 74% du public juif interrogé après les émeutes considèrent que le comportement des citoyens palestiniens est une « trahison »⁵⁰⁴. Dès lors, l'establishment va axer ses discours sur une désisraélisation de la population palestinienne et va multiplier les déclarations de dénigrement et l'ériger au rang d'ennemie de l'État. Ces émeutes vont également être l'occasion d'insister sur l'identité juive d'Israël comme nécessaire réponse à la déloyauté supposée des citoyens musulmans. Dans son sermon hebdomadaire sur la radio de l'armée, Ovadia Yossef – leader spirituel de Shass – , connu pour ses déclarations très acerbes contre les laïcs, les femmes, les homosexuels et les Palestiniens, compare ces derniers à de la vermine qui « (...) *se reproduit comme des insectes (...) et grouille comme des fourmis (...)* »⁵⁰⁵. En pleine course à l'investiture travailliste et alors qu'il était interrogé par la chaîne américaine ABC sur la politique israélienne dans les Territoires Occupés, le député Avraham Burg expliquait que les israéliens vivaient « *dans un système de valeur occidental* » mais qu'il était parfois difficile de l'appliquer au Proche-Orient décrit comme « (...) *un autre hémisphère, de fondamentalistes islamiques, de bombes humaines, de kamikazes, de tueurs, de kidnappeurs, de gens que vous n'aimeriez pas que votre fille épouse (...)* »⁵⁰⁶. Certains auteurs lisent cet événement comme marquant une césure franche et assumée de la

⁵⁰⁴ Conclusions présentées par Sever Plotzker, « Loyal to Palestine, Want to Live in Israel », *Yediot Aharonot* (supplément week-end du 6 octobre 2000)

⁵⁰⁵ Agence France Presse, le 27 juillet 2001.

⁵⁰⁶ Cité dans Nadim Rouhana et Nimer Sultany, 2003, *op.cit.*, p.17.

politique de citoyenneté, Nadim Rouhana et Nimer Sultany notent qu'en août 2002, le ministre de l'Intérieur, Eli Yishai, a révoqué la citoyenneté israélienne d'habitants Palestiniens sur la base d'allégation faisant état d'aide à la préparation d'attentats sur le territoire, et argumentent qu'un citoyen juif d'Israël – même en cas de grande offense à la sécurité de l'État – ne s'est jamais vu retirer sa citoyenneté. Ils concluent sur l'idée que la nouvelle hégémonie énonce la citoyenneté comme un privilège conditionnel conféré par l'État⁵⁰⁷.

C'est particulièrement à partir du contexte de ce début des années 2000 et l'émergence de la seconde *Intifada* (dite *Intifada Al-Aqsa*) que les Tcherkesses et les Druzes mais également l'État israélien vont mettre en place des modalités explicites de distinction. Pour les communautés, il s'agit avant tout de prouver qu'elles ne sont pas partie prenante de ce processus de rébellion et de dénonciation, pour l'État il faut désormais prouver que Juifs et non-Juifs peuvent, malgré tout, vivre ensemble, et asseoir l'affaiblissement de l'ensemble minoritaire en invoquant la trahison des uns opposée à la loyauté des autres.

Groupes périphériques et inégalités: des minorités « préférées » ?

Dès 1957, et un an après que les députés druzes entérinent la conscription obligatoire des hommes de la communauté à l'armée nationale, l'État d'Israël reconnaît cette dernière comme une communauté religieuse autonome. La politisation des identités collectives doit encourager le séparatisme vis à vis des Palestiniens⁵⁰⁸. Ce discours de reconnaissance des particularismes trouve une forte résonance chez des populations, comme les Druzes et les Tcherkesses, en forte carence de reconnaissance à la fois juive et palestinienne au quotidien. Et si cette politique de distinction va essentiellement s'adresser à ces deux groupes, elle a également pu être mise en oeuvre au sein d'un même groupe ethnique. Ainsi, les Bédouins – dont les tribus sont réparties en deux groupes principaux dans le Néguev et en Galilée – ne bénéficieront pas des mêmes budgets et reconnaissance pour le développement de leur communauté. Les citoyens bédouins installés en Galilée sont effectivement plus exposés à la culture israélienne et bénéficient des infrastructures du nord du pays, et sont discursivement

⁵⁰⁷ Nadim Rouhana et Nimer Sultany, 2003, *op.cit.*, p.6.

⁵⁰⁸ Kais Firro, 2005, p. 217.

opposés à ceux du désert du Néguev qui se définissent comme « plus traditionnels » et qui abandonnent moins rapidement leur mode de vie.

Les mécanismes à l'œuvre dans les communautés druzes et tcherkesses sont indissociables tant ces deux groupes sont perçus comme un ensemble homogène. Dès 1948, les officiels israéliens ne cessent de multiplier les déclarations dans lesquelles sont fait état de la participation des deux communautés à la défense et au développement de l'État. Mais longtemps, ces déclarations s'adressent aux groupes eux-mêmes et bénéficient de peu de diffusion à l'extérieur des deux communautés.

De même que des représentants de l'État, qu'ils soient députés ou ministres, n'ont jamais rechigné à rendre visite aux villages druzes – et notamment lors des célébrations ou dans des sanctuaires – la présence d'officiels israéliens peut régulièrement s'observer dans les villages tcherkesses.

Les 15 et 16 août 2007, j'assiste au « Festival international tcherkesse » de Kfar Kama, lorsque le maire me remet personnellement une invitation, je constate que les deux jours de festivités sont co-organisés par le *matnass* et le Conseil local de Kfar Kama, le Conseil de préservation du patrimoine israélien et le Ministère des sciences, de la culture et des sports⁵⁰⁹. Pour l'occasion, la communauté reçoit la troupe de danse « Alfáros » de Turquie et un musicien du Caucase, Azmi Buzkurat. Le stade du village est plein, sur les gradins je retrouve l'intégralité des habitants de Kfar Kama et de très nombreux habitants de Reyhaniya qui ont fait le trajet pour l'occasion. La scène est installée au milieu du stade et plusieurs rangs de fauteuil en plastique ont été installés pour recevoir les invités importants. Une délégation de Tcherkesses de Turquie est présente, le président du Club culturel tcherkesse « Djan » offre un tableau représentant des danseurs au maire de Kfar Kama et ce dernier commence son allocution de bienvenue devant un parterre d'officiels, d'abord en tcherkesse puis en hébreu. Les premiers rangs sont occupés par les *t'xhamadas* des villages, la délégation turque, les maires de Kfar Kama et de Reyhaniya. Je reconnais également des dignitaires druzes que j'avais déjà rencontré l'année précédente pour le spectacle de fin d'année du *matnass*. Un impressionnant dispositif policier et militaire est déployé à l'entrée du village et aux alentours du stade, j'aperçois en bonne place des députés et des ministres. Pendant plus d'une heure, les intervenants vont se succéder à la tribune avant le début du spectacle. Le maire de Reyhaniya, Mamdukh Gush, remercie au nom des deux

⁵⁰⁹ Invitation scannée en annexes, p. 148.

villages, la troupe et énumère la liste des invités prestigieux des festivités, en n'oubliant ni de les remercier ni de rappeler les postes qu'ils occupent. Yitzhak Aharonovitch, ministre du tourisme et membre d'Ysraël Beitenu, est le premier à prendre la parole sur scène. Il remercie les maires et la communauté pour l'avoir invité à cette soirée qui s'annonce « traditionnelle et merveilleuse », le député de Kadima Isaac Ben-Israël lui succède et rappelle le « plaisir qu'il a d'être à Kfar Kama ce soir ». Yossi Feldman, le directeur général de la Société de préservation des sites de l'héritage d'Israël, intervient ensuite pour rappeler que les villages tcherkesses doivent être intégrés à l'histoire du pays et rappelle le projet de rénovation du maison « traditionnelle » du centre historique du village, il promet que les villages seront bientôt de « hauts lieux touristiques » et vante les retombées économiques pour la communauté. Le druze Majallie Whbee, Ministre adjoint des Affaires Étrangères, puis son frère Samir Whbee, conseiller du Premier ministre pour les minorités, se succèdent pour rappeler le destin commun des deux communautés en Israël et rappeler que les Tcherkesses sont « *un petit peuple mais qui a une grande histoire* ». La jeune femme à côté de laquelle j'assiste à la cérémonie, et à qui je demande si elle est surprise de la présence de tous ses représentants politiques me dit :

Leur présence, c'est bien la preuve que nous sommes particuliers. Ils nous remercient pour notre loyauté, nous avons soutenu l'État depuis le début, c'est normal qu'ils soient là. Nous sommes habitués à leur visite, ce n'est pas rare que les officiels se déplacent au village, c'est leur façon de nous dire qu'ils nous considèrent comme des israéliens à part entière.

Dans le public, il y a d'ailleurs de nombreux Israéliens dont beaucoup sont coiffés de kippa, l'un d'eux m'explique qu'il trouve la culture tcherkesse magnifique et m'explique qu'il est très sensible à cette communauté « *qui fait tellement pour conserver ses traditions alors que la situation est difficile* ». Il a rencontré un habitant de Kfar Kama lorsqu'il servait dans l'armée et était resté en contact avec lui depuis toutes ces années. Il est accompagné de son épouse qui s'émerveille de ce que les Tcherkesses « *parlent parfaitement hébreu et sans accent!* ».

Depuis la création de l'État, les gouvernements successifs ont encouragé le

développement d'identités collectives particulières, accordant des statuts différenciés de minorités religieuses, ethniques ou culturelles. Historiquement, c'est la communauté druze qui a le plus tôt bénéficié d'une politique de distinction, la fabrication d'une tcherkessité israélienne répond aux mêmes mécanismes mais elle arrive plus tardivement, notamment en raison de sa plus faible démographie. Et si l'État pouvait marquer une reconnaissance du particularisme religieux des Druzes, ce dernier ne peut être le levier de la distinction tcherkesse. Les Tcherkesses se définissent et sont reconnus comme musulmans, et à ce titre ils sont membres à part entière de l'*Umma*, ils partagent même avec l'écrasante majorité des musulmans de l'espace israélo-palestinien une appartenance à la branche sunnite de l'islam. Ce n'est donc pas en faisant appel au ressort religieux que pouvait s'opérer la politique israélienne de distinction envers la communauté, elle s'est donc principalement exercée par la mise en exergue d'un particularisme culturel et la reconnaissance d'une histoire particulière. Et les Tcherkesses d'Israël y sont d'ailleurs très sensibles. Lors de mes toutes premières visites à Kfar Kama, un habitant me déclarait d'ailleurs :

Israël est le seul pays où nous sommes reconnus en tant que Tcherkesses à part entière (...) dans les autres pays, on a essayé de nous assimiler, ici nous pouvons être pleinement Tcherkesses et comme nous l'entendons, personne ne vient nous dire comment être Tcherkesse⁵¹⁰.

À de nombreuses reprises, des membres de la communauté en Israël m'ont tenu ce genre de propos, le cadre israélien leur permet de vivre ce qu'ils considèrent comme la forme la plus aboutie de la tcherkessité. Souvent, j'ai également entendu des habitants des deux villages expliquer que, contrairement à d'autres communautés – et notamment du Proche-Orient –, ils étaient ceux qui avaient le mieux réussi à conserver leur langue et à vivre « *comme dans le Caucase* ». Certains énoncent même un discours assumé de supériorité et se placent comme garants de l'ordre et de la tradition tcherkesse. Ce fût en particulier le cas face à moi qui suis également issue de cette communauté mais qui avais des manières bien différentes de penser mon identité tcherkesse. Lorsque je quittais Israël, après mon premier terrain, une habitante chez qui j'avais été hébergée me dit, sans détour :

Quand je t'ai vu arriver au village, j'ai été très

⁵¹⁰ Entretien A.G, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

surprise. Tu n'es pas voilée, tu n'es pas mariée, tu parles mal tcherkesse (...) pour moi, tu étais très Française, Française à 100%. Nous avons l'habitude de recevoir des gens au village, des délégations tcherkesses, des hommes politiques, des cousins d'autres pays mais toi, tu n'es pas comme eux, nous ne sommes pas habitués aux gens comme toi parce que c'est indéniable, tu es Tcherkesse et tu connais bien la *x'habza* mais tu es très différente. Ça aurait été plus facile si tu étais étrangère mais à la fois tu es de chez nous et tu n'es pas comme nous. Il m'a fallu du temps et j'étais sur la réserve, parce que je pensais que tu étais une mauvaise Tcherkesse mais maintenant je me rends compte qu'on peut être Tcherkesse différemment⁵¹¹.

Sans le vouloir, je confrontais la communauté en Israël à l'énonciation d'une identité différente et j'avais minoré les incompréhensions et le malaise qui pouvaient en découler. Car comme l'explique mon interlocutrice, la distinction entre étrangers et membres du groupe permet une dichotomie assez pratique, le problème était que j'étais moi aussi Tcherkesse. C'est d'ailleurs à cet unique titre que j'ai, dans un premier temps, été reçue dans les villages. Le contexte géopolitique et diplomatique israélien a explicitement contraint la communauté à, à la fois se replier et vivre entre elle, tandis que parallèlement elle ne cesse de devoir négocier et légitimer sa place dans le pays. Elle représente sans doute la seule communauté sommée de répondre à de telles injonctions. Parmi les reproches les plus régulièrement formulés à l'égard de ces *autres* Tcherkesses, la disparition du groupe et l'assimilation occupent une place importante. Les mariages mixtes sont désormais monnaie courante dans les diasporas tcherkesses, en particulier en France et en Turquie. En Syrie et en Jordanie, même s'ils sont nombreux, ils ne représentent pas encore la norme communautaire. Mais dans ces pays, la vie citadine et l'intégration des communautés tcherkesses à la communauté nationale ne représente pas les mêmes enjeux et réponds à des mécanismes différents. Comme partout en Israël, dans les villages tcherkesses, l'entre-soi et la distinction sont les normes. Il faut, à la fois, être Israélien tout en affirmant être Tcherkesse et être Israélien c'est avant tout ne pas être Palestinien. Il n'est donc pas étonnant que les Tcherkesses et les Druzes, qui répondent à des injonctions similaires d'inclusion et d'exclusion, travaillent de concert à l'élaboration de leur différence.

⁵¹¹ N.N, Kfar Kama, le 17 avril 2006.

3.2.2. Le travail de lobbying en Israël et la construction politique de la différence

Les Tcherkesses dans les discours politiques et communiqués officiels

La cellule de communication des cabinets ministériels reproduit sur les sites des Ministères concernés, l'essentiel des allocutions et discours prononcés ainsi que des communiqués de presse. Sur les centaines de documents qu'on peut y trouver, une soixantaine de discours et de communiqués de presse a été choisie⁵¹². Tous ont été prononcés ou produits entre début mai 1998 et fin avril 2009 et répondent à une triple classification. D'une part, j'ai examiné les discours qui s'adressent à la nation israélienne, notamment lors de commémorations publiques ou en contexte traumatique, puis ceux concernant le secteur arabe parfois classifiés comme secteur non-juif, et enfin ceux s'adressant directement aux communautés druzes et tcherkesses qui sont toujours citées et remerciées conjointement.

Lorsqu'en 1998, Moshe Katsav présente le rapport des activités des différents Ministères dans le secteur non-juif, il ne fait pas de distinction avec le secteur arabe. Il débute son allocution ainsi:

Shalom,
L'année du 50ème anniversaire de l'État d'Israël doit être une année de détermination nationale auprès de tous les segments de la population, de travailler ensemble pour s'assurer de la réconciliation et de l'égalité parmi tous les citoyens d'Israël.

On serait alors en mesure de lire un panorama tant des activités que des populations mais la dichotomie s'opère uniquement entre citoyens juifs et arabes alors même que le titre du communiqué assure qu'il s'agit du secteur non-juif. Mais s'il n'est pas fait mention des communautés particulières, et notamment des Tcherkesses et des Druzes, c'est qu'ils apparaissent en filigrane comme appartenant de fait au secteur arabe. D'ailleurs, lorsque Moti Zaken qui est le conseiller du Premier ministre pour les affaires arabes s'exprime, il reprend cette classification en énonçant à la fois la nécessité du peuple Juif d'être sensible, puisqu'il a lui même vécu comme une minorité pendant des millénaires, au sort des citoyens non-juifs, tout en réduisant, à la phrase suivante, cela à la coexistence entre Arabes et Juifs. À la fin des années quatre-vingt-dix, les

⁵¹² Traduction personnelle.

classifications suivent uniquement cette distinction et aucun discours ne s'adresse proprement aux communautés tcherkesses et druzes. Ces discours vont se multiplier les années suivantes mais vont uniquement s'adresser aux communautés dans un cadre de distinction, mais cette fois, du groupe juif. Ainsi, le 3 avril 2001, c'est au cours d'une réunion avec les chefs des deux communautés que le Premier ministre Ariel Sharon mentionne le sacrifice de ces dernières en assurant qu'il mérite l'investissement de l'État pour l'intégration de ces citoyens. Lorsque le 8 décembre 2005, il annonce qu'un budget spécifique de 290 millions de shekalim sera alloué aux deux communautés, c'est encore dans le cadre d'une réunion entre Ministres et les autorités locales, et pas dans un cadre plus large. C'est également le cas lorsque, cinq jours plus tard, il reconnaît les inégalités entre étudiants tcherkesso-druzes et juifs, si Ariel Sharon reconnaît volontiers que les « *résidents juifs de l'État d'Israël ont une grande dette et de la gratitude envers vos deux groupes (...)* » et qu'ils sont « *partie intégrante de la société israélienne (...)* », c'est toujours dans un cadre communautaire restreint : une remise de prix à l'université de Haïfa uniquement destinée aux jeunes diplômés des deux communautés. Le 24 janvier 2005, pour la première fois, alors qu'il convoque une réunion du Comité ministériel du secteur non-juif, les Arabes, Druzes et Tcherkesses sont nommément cités en tant que tels.

Par contre, la séparation est plus effective lorsqu'il s'agit d'analyser les discours dans lesquels le Premier ministre s'adresse à la Nation israélienne. Le 21 mai 2005, Ariel Sharon qui prononce son allocution lors de la commémoration des soldats morts au combat dans la guerre des Six Jours, ne mentionne pas les soldats non-juifs qui demeurent en dehors du processus de construction du mythe national. D'ailleurs, il revient longuement sur la prise de Jérusalem et alors qu'il entend rendre hommage au travail encore effectué par l'armée aujourd'hui, il utilise une rhétorique religieuse dans laquelle les soldats druzes et tcherkesses ne peuvent se reconnaître :

(...) Car en six jours, Hashem a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui est en eux et il s'est reposé le septième jour, est-il écrit dans le livre de l'Exode (...) [mais] nous n'avons pas encore notre shabbat. Après notre sixième jour, nous avons encore eu à lutter le septième, et bon nombre de jours après. Aujourd'hui encore, cinquante-trois ans après la levée du siège de Jérusalem, et trente-quatre ans après la réunification de la ville, des soldats de Tsahal, la police et les forces de sécurité sont toujours déployées pour assurer

la sécurité et le bien-être de ses citoyens.

Lorsqu'après un attentat, il s'adresse à nouveau à la Nation, le 21 février 2002, et qu'il présente ses condoléances aux familles endeuillées, il s'adresse explicitement à Israël en tant que Nation juive et déclare « (...) *c'est le moment de démontrer que nous sommes fiers d'être les Israéliens et Juifs sur la Terre d'Israël (...) oui, fiers d'être Israéliens et Juifs en Terre d'Israël (...)* ». Quand le 25 avril 2004, il s'adresse au mémorial des soldats (*Yad Labanim*), Ariel Sharon insiste que le rôle de cette cérémonie comme vecteur d'unification d'une société israélienne dont il ne mentionne pas les minorités. L'année suivante, à la même occasion, il expliquera que « *vos enfants sont tombés pour que le peuple d'Israël puisse continuer à vivre* » sans encore une fois mentionner la participation des soldats des minorités.

Un changement peut toutefois être noté à partir de 2006 et en particulier autour d'évènements traumatiques qui permettent de refonder l'unité nationale. Lorsqu'il commémore, sur le Mont Herzl, les soldats tombés au combat, le premier Ministre Ehud Olmert mentionne cette fois « *les enfants chéris de la nation* » et « *aujourd'hui, nous sommes une seule famille endeuillée* », en mentionnant la présence de soldats non-juifs. Et lorsque la seconde guerre contre le Liban éclate, à l'été 2006, il redéfinit l'unité nationale et les modalités de solidarité du pays dans lesquelles il reconnaît la participation de municipalités palestiniennes, druzes et tcherkesses qui partagent avec les villages juifs une même spatialisation. L'année suivante, le 22 avril 2007, au *Yad Labanim*, Ehud Olmert n'oubliera pas d'expliquer :

(...) L'État d'Israël se rassemble dans le chagrin et s'unit dans la mémoire de ses fils et filles, juifs, druzes, tcherkesses, bédouins et autres (...)

De nombreux Tcherkesses m'ont confié être satisfaits de voir leur participation publiquement reconnus, car si l'État a depuis longtemps su parler à la communauté, cette dernière a besoin que la société entière mesure son implication. Et ce n'est pas un hasard, si en 2007, est créé un lobby à la Knesset précisément destiné à défendre les intérêts druzes et tcherkesses.

La définition du lobby (*shdula*), telle qu'elle est stipulée par la documentation officielle israélienne ne diffère pas d'autres définitions, on entend par ce terme « [un] groupe de personne cherchant activement à influencer les législateurs ou d'autres acteurs publics en faveur d'une cause spécifique ». À la différence d'autres contextes, notamment en France où l'activité de lobbying possède une charge négative – on considère généralement non seulement qu'un lobby défend des intérêts particuliers et est ainsi souvent taxé d'un corporatisme envisagé comme contraire à un intérêt général hérité de la tradition rousseauiste et jacobine, mais surtout que son activité est entourée d'une opacité qui prête aux plus grands fantasmes – la juridiction israélienne est sans équivoque. La documentation de la Knesset rappelle que « l'activité du lobby est une part intégrante du processus politique démocratique ». Les lobbies sont d'ailleurs composés de députés de la Knesset qui organisent l'activité du groupe au sein même du parlement, et sont donc soumis à évolution lorsqu'une nouvelle Knesset est mise en place. Le 13 février 2007, la dix-septième Knesset inaugure la création d'un nouveau lobby qui vient compléter la liste des soixante et un déjà existants. La liste des lobbies de la Knesset est un ensemble hétéroclite de groupes qui défendent des intérêts bien différents et souvent politiquement marqués. On y trouve, par exemple, des lobbies consacrés à la protection de la langue ladino⁵¹³, à celle des animaux, au soutien des colons évacués du Gush Katif⁵¹⁴, à la barrière de sécurité⁵¹⁵, aux blessés ou orphelins de l'armée, aux relations israélo-marocaines, à la lutte contre les accidents de la route, à la libération de Jonathan Pollard⁵¹⁶, aux immigrants éthiopiens etc. Parmi ces lobbies, il en existe un consacré à la coexistence Judéo-Arabe, un second aux droits civils et un autre, depuis février 2007, à la promotion des intérêts druzes et tcherkesses. Ces trois groupes d'intérêts sont les seuls ouvertement destinés à des minorités non-juives, mais ne

⁵¹³ Le ladino est une langue liturgique créée par des rabbins espagnols pour traduire et enseigner les textes sacrés du judaïsme. Il faut distinguer le ladino (sacré et écrit) dont la syntaxe est hébraïque et le vocabulaire roman, du judéo-espagnol (*Djudezmo*), langue parlée qui possède une syntaxe romane.

⁵¹⁴ Appellation néosioniste qui désigne l'ensemble des colonies du sud de la Bande de Gaza, désormais évacuées (entre août et septembre 2005 lors du plan de désengagement unilatéral).

⁵¹⁵ *Geder HaHafrada* en hébreu (littéralement : « grillage de séparation ») ou « clôture de sécurité » (*security fence*), désigne l'appellation officielle du mur en cours d'édification depuis 2002 par Israël. Dans les brochures rédigées en français par le Ministère israélien des Affaires Étrangères (essentiellement à destination des missions diplomatiques), on trouve également l'appellation « clôture antiterroriste d'Israël ». Les termes « clôture de sécurité » renvoient à la définition partisane défendue par l'État d'Israël et s'oppose à celui de « mur » utilisé par ses détracteurs.

⁵¹⁶ Jonathan Pollard est un citoyen américain de confession juive qui travaillait en tant qu'officier du renseignement pour la marine. Il a été condamné à perpétuité pour espionnage au profit d'Israël en 1987.

drainent pas nécessairement les mêmes tendances politiques.

En 2007, le lobby pour les communautés druze et tcherkesse est présidé par le Druze Majalli Whbee et comporte vingt-quatre membres⁵¹⁷. Dix députés sont issus des rangs de Kadima, quatre du parti travailliste, quatre de celui des retraités (*Gil*), trois du Shass, deux d'Ysrael Beitenou et un du Likoud. Parmi les membres du lobby, cinq sont également répertoriés – sans pour autant qu'y soit indiqué leur degré d'implication – dans celui concernant la coexistence entre Juifs et Arabes. On y compte un seul travailliste, Michael Melchior, et les quatre autres sont tous affiliés à Kadima: Majalli Whbee, Menahem Ben-Sasson, Zeev Elkin et Ronit Tirosh. Hormis Majalli Whbee, les quatre autres députés sont tous affiliés au lobby pour Jérusalem. Les trois députés du Shass et les deux d'Ysrael Beitenou marquent, eux, une nette distinction entre le lobby druze et tcherkesse et le reste de leurs intérêts: aucun parmi eux n'est investi dans le lobby pour la coexistence et la présence de ces députés, affiliés à des formations dont la rhétorique est ouvertement raciste, est particulièrement symptomatique de la très nette différenciation opérée entre l'ensemble tcherkesso-druze – d'ailleurs perçu et reconnu officiellement comme un ensemble homogène aux intérêts semblables – et le reste des citoyens non-juifs, et en particulier des Palestiniens d'Israël. Ils sont par contre, majoritairement, investis dans le lobby pour les évacués des colonies du sud de la Bande Gaza ou celui pour la défense du Nord-Jérusalem et de Giva'at Zeev⁵¹⁸. Le travail fourni par ce lobby reste flou, les demandes de rendez-vous que j'ai demandées à différents membres ainsi qu'à son président, sont toutes restées sans réponse. Si l'existence des lobbies est explicitement reconnue, leur fonctionnement est moins clair et il m'a été impossible de trouver des compte-rendus d'activité. Lorsque je demandais des informations dans les villages, mes interlocuteurs étaient, dans un premier temps, surpris de constater que j'avais connaissance de l'existence du lobby et m'assuraient qu'ils ne savaient pas exactement ce qu'il s'y déroulait. Tous me renvoyaient, pour les questions concernant la politique israélienne, vers le maire de Kfar Kama qui se contentaient de m'expliquer:

(...) Les relations avec l'État et le gouvernement sont excellentes, à tout niveau et concernant tous les sujets (...) nous

⁵¹⁷ Pour un tableau complet reprenant la totalité des membres ainsi que leur affiliation politique et les autres lobbies dans lesquels ils sont investis, se reporte aux annexes, p. 53.

⁵¹⁸ Fondée en 1982 (et tirant son nom de Zeev Jabotinsky), Givat Zeev est une des plus grandes colonies de Cisjordanie (10,850 habitants selon le Bureau Central des Statistiques, 2008). Elle est située au nord-ouest de Jérusalem est est considérée par ses habitants comme une banlieue de cette dernière, elle est d'ailleurs reliée aux principales villes d'Israël par la compagnie nationale de bus (*Egged*).

travaillons dans une parfaite coopération avec Israël (...) par exemple, des membres de la Knesset et des ministres assistent au festival annuel et l'État nous alloue un budget pour l'organiser (...)⁵¹⁹

Ce lobby, dirigé par un Druze, contribue indéniablement à se faire le relais des demandes des deux communautés en acceptant d'être dans le jeu politique national. C'est sans doute, par exemple, à son travail qu'on peut attribuer l'attribution de budgets spécifiques aux deux communautés qui participent matériellement à l'élaboration de la distinction. Il est, par contre, peu probable que ce travail ait uniquement débuté avec la reconnaissance officielle du lobby puisqu'à la cérémonie d'ouverture de lancement de ce dernier, le Premier ministre Ehud Olmert annonçait déjà que 447 millions de shekalim allaient être spécifiquement alloués au développement des infrastructures et de la qualité de vie des Tcherkesses et des Druzes du pays pour trois années⁵²⁰. Ce montant, qui rappelons-le concerne quatorze villages druzes et deux tcherkesses⁵²¹, pourrait être comparé au budget de 13,5 millions de shekalims voté pour le développement de trente-quatre localités non-juives du nord du pays pour l'année 2007. En août 2005, un accord avait déjà été signé entre le directeur générale du cabinet du Premier ministre – Ilan Cohen –, celui du ministère des finances Yossi Bachar, celui de l'intérieur Oscar Abu Razek et les dirigeants des autorités locales druzes et tcherkesses. Cet accord stipulait l'allocation d'un budget de 290 millions de shekalim pour une période de quatre ans.

Les villages tcherkesses ne ressemblent pas aux villages palestiniens de la Galilée, différents amis et collègues israéliens qui sont venus me rendre visite dans les villages, ont souvent été surpris lorsqu'ils arrivaient à Kfar Kama ou à Reyhaniya. Un ami journaliste qui visitait Kfar Kama pour la première fois me disait son étonnement: « *Je m'attendais à une sorte de village arabe (...) tant qu'on ne voit pas le minaret, on se croirait dans un kibboutz bien prospère* ». Cette impression est d'autant plus vive à Reyhaniya, sa mosquée étant construite dans un style totalement différent avec un minaret bas qu'on n'aperçoit pas de l'extérieur du village⁵²². Le village est par ailleurs entouré d'un grillage et les trois entrées – qui sont fermées la nuit – sont surveillées par

⁵¹⁹ Entretien Jalal Napso, Kfar Kama, le 27 juillet 2007.

⁵²⁰ Communiqué du Cabinet du Premier Ministre, le 13 février 2007.

⁵²¹ Pour une carte indiquant la localisation des villages concernés, se reporter aux annexes (volume 2), p.28.

⁵²² Pour des photographies des mosquées de Kfar Kama et de Reyhaniya, se reporter aux annexes (volume 2), pp. 126 et 131.

des gardiens qui contrôlent les allées et venues. Un collègue me faisait remarquer que Reyhaniya avait « vraiment » l'air d'un kibboutz : « *à part quelques colonies idéologiques qui refusent d'être limitées dans leur expansion, la plupart des villages juifs, des kibboutzim et des moshavim sont entourés de grillages et sont gardés (...) ce n'est pas le cas des villages arabes* »⁵²³. Le maire de Reyhaniya m'expliquait d'ailleurs que l'installation du grillage avait été financé par l'État qui versait également les salaires des gardiens⁵²⁴. La raison invoquée pour ce dispositif est la proximité – réelle – de la frontière libanaise et la possibilité d'incursion de combattants. Aucun des villages palestiniens qui se trouvent à même distance de la frontière ne bénéficient d'un dispositif similaire.

Lorsqu'après les élections législatives de 2009, la dix-huitième Knesset prend ses fonctions, la liste des lobbies – et naturellement de ses membres – est modifiée. Sur les soixante et un lobbies de la précédente Knesset, vingt-quatre ont été reconduits. Le lobby pour la coexistence entre Juifs et Arabes a été remplacé par celui pour promouvoir les liens entre Juifs et Arabes mais qui ne comportent que deux membres: Afou Agbaria du Hadash et Orit Zuaretz de Kadima⁵²⁵. Le lobby pour les communautés druzes et tcherkesses est devenu celui pour la promotion des droits des Druzes en Israël. Outre qu'il ne mentionne désormais plus qu'une des deux communautés, il ne comporte désormais qu'un seul membre, le député Hamad Amar. Ce dernier a été récemment très médiatisé car cet avocat druze de quarante-sept ans, qui est membre du Conseil local de Shfar'Am dont il est originaire et qui est également le fondateur et le président du Mouvement de Jeunesse Druze d'Israël, a été présenté comme *le Druze d'Ysrael Beitenou*. Placé en douzième position sur la liste présentée par le parti ultranationaliste, les excellents scores obtenus par la formation ont assuré l'éligibilité à la Knesset de son seul candidat non-juif. Alors qu'il était interrogé par la presse israélienne, Hamad Amar assurait qu'il travaillerait en faveur de sa communauté et qu'il considérait que le slogan « *Pas de citoyenneté sans loyauté* » était parfaitement naturel pour sa communauté⁵²⁶. Lorsque je retournais dans les villages après les élections, j'interrogeais des *tx'hamadas* et des habitants que je savais politisés, sur la disparition du lobby et les possibles conséquences d'une telle amputation. Aucun d'eux ne parut véritablement inquiet, et alors que j'insistais sur l'affiliation politique d'Hamad Amar, l'un d'eux me déclarait :

⁵²³ Entretien H.I, Tel Aviv, le 21 juin 2010.

⁵²⁴ Entretien Samir Harun, Reyhaniya, le 22 juin 2009.

⁵²⁵ Information réactualisée du 14 mai 2011.

⁵²⁶ Yoav Stern, « Meet Hamad Amar, Yisrael Beitenu's Druze candidate », *Haaretz*, le 9 février 2009.

‘Druze et Tcherkesse’ ou ‘Druze’ tout seul, en fait cela ne va pas changer grand chose (...) Ils [les Druzes, ndlr] sont beaucoup plus nombreux que nous, mais c’est évident que le lobby continuera à défendre l’intérêt des deux communautés. L’essentiel ici c’est qu’il soit Druze, pas d’Ysrael Beitenu⁵²⁷

Si symboliquement, la communauté peut regretter l’amputation du nom du lobby, les Tcherkesses d’Israël ont raison de ne pas s’en émouvoir outre mesure. La politique israélienne concernant ces deux minorités tend effectivement, et depuis bien longtemps, à les considérer comme un ensemble homogène et indifférencié. Ainsi, lorsque le Premier Ministre Ariel Sharon rencontre à Jérusalem les représentants des communautés druze et tcherkesse en avril 2001 et alors que le communiqué de presse reprend ce titre, le texte alterne entre les termes. On peut lire:

Le Premier Ministre Sharon a exprimé son attention profonde et particulière envers la communauté druze qui a sacrifié tant de ses fils dans les guerres d’Israël et dont de si nombreux membres servent dans une grande variété de forces de sécurité; et a souligné l’importance du plan qu’il propose pour la pleine intégration des citoyens druzes et tcherkesses dans la société israélienne (...) Le Premier ministre Sharon a dit que les conseils locaux druzes seraient traités distinctement et qu’il donnera priorité à l’allocation de terres pour le développement des zones industrielles. Il a exprimé son soutien à l’établissement d’une école pour les étudiants druzes surdoués. Il a été convenu que les conseils locaux druzes et tcherkesses resteraient en contact permanent avec le cabinet du Premier Ministre.⁵²⁸

Les Tcherkesses sont habitués, par leur faible nombre, à être inclus dans un même ensemble avec les Druzes, et s’ils souhaitent par ailleurs s’en distinguer et à marquer leurs particularismes, ils acceptent volontiers cette indistinction tant qu’elle reste politique. Par ailleurs, il n’est pas impossible qu’ils tirent des bénéfices de cette discrétion, si la communauté druze peut politiquement être traversée par de grands antagonismes, l’unicité défendue – publiquement – par les Tcherkesses ne compromet

⁵²⁷ Entretien N.A, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

⁵²⁸ Communiqué de presse du cabinet du Premier Ministre : « PM Sharon met in his Jerusalem office with Druze and Circassian community leaders », le 03 avril 2001.

pas leur place dans l'État. C'est en 2009 que la reconnaissance tant attendue par la communauté arrivera, elle ne va véritablement marquer une amélioration du quotidien ou des droits de la communauté, elle a, par contre, une immense charge symbolique qui va reconfigurer le rôle de la communauté en Israël dans la communauté tcherkesse globale.

La reconnaissance du génocide tcherkesse par Israël en mai 2009

Le 23 mai 2009, soit deux jours après les commémorations du génocide qui se déroulent chaque année alternativement dans l'un ou l'autre village tcherkesse, la télévision nationale israélienne propose, à une heure de grande écoute et pour marquer la reconnaissance officielle du génocide par l'État, un reportage consacré à l'évènement. Avant de lancer le sujet effectué par le journaliste Mounib Fares, le présentateur introduit le génocide qu'il décrit comme « *très peu connu du public* » :

Avant hier, la diaspora tcherkesse, y compris en Israël, a commémoré son *Yom HaZikaron*⁵²⁹ pour se souvenir de son génocide.

Le reportage début par une accumulation d'images de batailles et de guerriers – épées à la main – sur des chevaux. Le journaliste commente ensuite:

Certains disent qu'il y a eu un génocide, plus d'un million et demi de Tcherkesses ont été assassinés et une centaine de milliers d'autres a été bannie de sa terre d'origine. Certaines tribus tcherkesses ont été totalement décimées et c'est un chapitre oublié de l'histoire. Mais les Tcherkesses se souviennent et n'oublient pas leur histoire.

Le plan suivant montre une carte de la région caucasienne en hébreu puis le spectateur est transporté à Kfar Kama où il assiste à une conversation qu'il n'entendra pas entre deux hommes de générations différentes. Après le bref témoignage d'un *t'xhamada*, Rashed Shamsi, sur la cruauté du commandant du bataillon russe, le plan suivant montre une reconstitution historique consacrée au maniement d'armes entre deux Tcherkesses en costume traditionnels. Le journaliste reprend son commentaire et explique:

⁵²⁹ Présentation en hébreu (trad. personnelle). Le présentateur fait ici explicitement appel à une catégorisation commémorative très israélienne : le jour des soldats morts au combat.

La tragédie tcherkesse dans le Caucase, près de la mer Noire, a débuté au 16^{ème} siècle lorsque le tsar Ivan IV ordonna de conquérir le stratégique Caucase (...) C'était en effet une région riche en eau, pétrole et gaz et était un pont entre la Russie, le Moyen et l'Extrême Orient.

Adnan Guerchad apparaît alors à l'image. C'est un *t'xhamada* bien connu de Kfar Kama qui a dirigé l'école du village avant de se consacrer à des recherches historiques et qui est désormais très actif dans l'organisation des activités touristiques:

Oui, c'est un génocide, selon tous les critères établis par les Nations Unies sur ce sujet. Il y a des documents, il y a des preuves et des données, et pas seulement d'auteurs tcherkesses qui pourraient être de parti pris comme moi, mais même des Russes eux-mêmes (...) les généraux qui ont participé à la guerre, ou les politiciens, ont enregistré ces données, des Russes et d'autres européens. Nous avons toute la documentation.

Après la reprise historique du journaliste, c'est désormais Zauer T'xhaw'xho, le directeur du musée, vêtu d'un costume traditionnel, qui est filmé entrain de donner des explications à quatre touristes assis dans la salle principale du musée:

La moitié du peuple tcherkesse n'était plus vivante et l'autre moitié, presque 1,5 million reçurent un ultimatum d'un mois leur disant que s'ils ne quittaient pas le pays, ils seraient tous tués. Ce fût la première fois dans l'histoire que les Tcherkesses furent battus. Et pas seulement battus mais aussi bannis de leur terre d'origine. Ils ont été dispersés dans l'Empire Ottoman et certains ont été vendus comme esclaves sur les marchés. Beaucoup furent amenés au Proche-Orient pour être les premiers gardes-frontières [*magav*].

L'image ramène le spectateur dans le bureau d'Adnan Guerchad où il peut apercevoir une carte dessinée à la main et annotée en hébreu des chemins de l'exode, et alterne avec des vues du village de Kfar Kama et de ses habitants vaquant à leurs occupations. Le journaliste explique que cinq millions de Tcherkesses vivent en diaspora, pour la plupart en Turquie, en Allemagne, aux États-Unis, en Jordanie et en Syrie, et que parmi eux vivent quatre mille personnes dans deux villages en Israël: Reyhaniya en Haute Galilée et Kfar Kama près du mont Tabor en Basse Galilée. Le plan suivant montre le déroulement des commémorations qui se déroulaient, cette année là, à Kfar Kama et

notamment un discours prononcé par un jeune homme coiffé d'une chapka qui débute son allocution par la louange à dieu « *Amin, au nom d'Allah le tout miséricordieux* ». Dans les reportages consacrés à la communauté en Israël, son appartenance à l'islam n'est jamais minorée et cherche à envoyer un signal fort aux téléspectateurs juifs : il est parfaitement possible de vivre en bonne entente avec de *bons* musulmans. Une voix-off rappelle ensuite qu' « *avant hier, le 21 mai, le peuple tcherkess commémorait le meurtre de leurs pères, tués uniquement parce qu'ils voulaient vivre sur leur terre* ». Par ailleurs, les Tcherkesses sont toujours présentés comme discrets et non animés de vengeance, ainsi un habitant de Kfar Kama s'adresse aux téléspectateurs :

Se rappeler, oui, mais pas se venger sur le peuple russe aujourd'hui (...) il n'y a pas de revanche, nous ne croyons pas à la revanche, je me tiens ici près d'une mosquée et il n'y a pas de chose comme la revanche pour les Tcherkesses, pour les Musulmans. Ce que nous voulons, c'est la reconnaissance.

La communauté est également, et en particulier dans les médias israéliens, toujours décrite comme musulmane *modérée*, et le message du reportage est clair: les Tcherkesses pratiquent un islam non belligérant. Tout signe de vengeance, y compris quand il est juste énoncé, serait donc le lot d'un islam *radical* derrière lequel se dessine, en filigrane, l'image apposée aux Palestiniens. La plupart des ingrédients sont réunis dans ce court reportage, y compris celui rassurant pour la majorité de la population, d'une terre d'origine jamais oubliée mais qui n'est surtout pas la sienne. Les références au Caucase sont omniprésentes dans les communautés tcherkesses dispersées, et pas uniquement en Israël, mais insister à ce point sur ces références géographiques, cette terre d'origine et « mère patrie » trouve une résonance positive dans le public israélien. Les Tcherkesses ne revendiquent ni leur terre, ni une Palestine historique, leur terre d'origine, celle à laquelle ils restent immuablement liés, est ailleurs et elle est surtout lointaine. Enfin, c'est en reprenant des concepts chers à l'État comme celui de la loyauté et de la parfaite intégration, que le reportage se termine. Adnan Guerchad conclut:

Sur un plan personnel, si je partais aujourd'hui, j'abandonnerais beaucoup. Parce qu'ici, tout est idéal pour moi (...)

Ce n'est pas un hasard si Israël est le premier pays à reconnaître publiquement le génocide tcherkesse et à octroyer à la communauté un jour férié les 21 mai. D'une part, cette reconnaissance peut être comprise comme un « remerciement » de l'État à la communauté pour sa participation au processus de défense nationale et son combat auprès de l'État dès sa création. Elle permet également à l'État hébreu de marquer publiquement, et à principalement à destination de l'extérieur, la reconnaissance d'autres douleurs et catastrophes que la *Shoah* sans pour autant admettre la *Nakbah* palestinienne. Le nombre de Tcherkesses présent sur le territoire israélien ne nécessite pas, pour la communauté, d'énoncer des revendications territoriales supplémentaires. Cette reconnaissance est le point d'orgue du travail de distinction mené conjointement par la communauté, qui se voit enfin reconnaître son histoire particulière et sa mémoire collective, et par l'État qui continue à alimenter un fossé entre les populations non-juives, qui animées d'un fort sentiment d'injustice, sont amenées à se comparer les unes aux autres et à se positionner les unes contre les autres.

3.2.3. Positionnement dans les échéances électorales nationales: le vote tcherkesse

Catégorisation des partis politiques israéliens et vote(s) tcherkesses(s) dans les élections législatives de 2009

Dans le cadre israélien, la dichotomie « gauche » / « droite » ne s'avère pas être une classification satisfaisante et les contenus idéologiques des programmes doivent être appréhendés à la lumière de multiples facteurs. Ainsi, les analyses politiques distinguent, par exemple, les partis « sionistes » / « non sionistes » dont les attributs représentent, sans doute, la césure la plus franche mais dont l'utilisation reste trop superficielle pour être la seule grille de lecture, « religieux » / « laïcs » qui ne peut, à elle seule, être représentative de la palette politique israélienne, ou encore « juif » / « arabe » qui, là encore, est insuffisante pour catégoriser les partis israéliens. En effet, le Hadash, parti communiste israélien, a, par exemple, bâti son programme autour de l'idée binationale et a longtemps drainé ce qu'on a, parfois trop hâtivement appelé, le « vote arabe », principalement grâce à la présence, sur leurs listes, de candidats

palestiniens. Avoda, le parti travailliste bénéficiera également, plus tard et longtemps, du vote des minorités. Mais ces dernières, déçues par des programmes qui finalement se distinguent peu de ceux des autres formations *mainstream*, se tourneront ensuite vers les listes dites ethniques. Mais là encore, et à chaque fois qu'il s'agit d'étudier les pratiques minoritaires en Israël, une analyse plus fine doit être proposée afin de saisir les particularismes qui traversent ces minorités, présentées comme un groupe homogène aux intérêts communs, dans une très large majorité des études. En d'autres mots, et contrairement à un paradigme idéologique communément admis, il n'existe pas de vote minoritaire en Israël. Si un vote minoritaire était bel et bien conscrit à une pratique uniforme, les échéances électorales soulèveraient une participation autrement plus massive et leurs résultats pourraient être en mesure de remettre en cause la prédominance absolue des principales formations politiques qui demeurent, malgré des programmes qui peuvent se distinguer sur certains points, des partis israéliens sionistes juifs (laïcs ou religieux).

Une fois de plus, l'étude des résultats électoraux de la communauté tcherkesse met en lumière une pratique singulière d'une frange de la minorité non juive en Israël. Les résultats des dernières législatives, qui se sont soldées par le retour au pouvoir de Benjamin Netanyahu (2009), démontrent des pratiques électorales différentes dans les deux villages. Dès lors, il paraît difficile de parler d'un vote tcherkesse en Israël, et ces distinctions qui s'opèrent au sein de ce minuscule groupe peuvent s'avérer éclairantes si on l'étend aux pratiques supposées de l'ensemble de la population non juive, il apparaît donc peu pertinent de parler d'un vote non juif. Il existe bien au moins deux votes tcherkesses en Israël car les sensibilités exprimées dans les deux villages, si elles suivent un même mouvement, sont distinctes.

Pour les élections législatives de 2009, seule échéance politique nationale depuis le début de ce terrain, 535 votants ont été enregistrés dans les trois bureaux de vote de Kfar Kama (collège, club féminin du 3ème âge, club masculin du 3ème âge). Sur ces 535 votes, on dénombrait 36 bulletins nuls et 499 votes exprimés (*casher* selon la lexicographie officielle). A Reyhaniya, sur les 453 votants inscrits dans les deux bureaux de vote du village (école élémentaire A, école élémentaire B), 441 votes *casher* ont été comptabilisés et 12 bulletins nuls. Les tableaux présentés ci-dessous traduisent les résultats généraux enregistrés dans les deux villages (observation et recoupement des données avec celles du Bureau Central des Statistiques d'Israël), puis les votes détaillés par bureaux de vote (même méthode).

Résultats généraux des deux villages

Listes	Kfar Kama	Reyhaniya
	POURCENTAGE EXPRIMÉ (moyenne des bureaux de vote)	POURCENTAGE EXPRIMÉ (moyenne des bureaux de vote)
AVODA (TRAVAILLISTES)	28,13%	40,02%
BALAD	2,33%	1,11%
HADASH	1,46%	2,93%
RETRAITÉS	0,19%	0,23%
YISRAEL HAZAKA (EFRAÏM SNEH)	0,61%	0,22%
KADIMA	43,56%	8,92%
YSRAEL BEITENOU	1,72%	24,53%
LIKUD	0,37%	8,14%
MERETZ	11,04%	4,73%
RA'AM-TAL (M.I)	7,29%	7,35%
BRIT OLAM	0,18%	-
RAACH (DROITS DE L'HOMME)	0,18%	-
ALE YAROK (LÉGALISATION CANNABIS)	0,85%	0,24%
SHAAS	1,17%	0,47%
NITSOLE HASHOAH (LES RESCAPÉS DE LA SHOAH)	-	0,44%
DAAM (TROSTKISTE)	-	0,22%
HA YIROKIM (LES VERTS)	-	0,22%
HAT'NOAH HAKIRUKA	0,24%	-
MAFDAL	0,24%	-
LAZOUZ	0,56%	-

RÉSULTATS DÉTAILLÉS DES BUREAUX DE VOTE

KFAR KAMA

3 BUREAUX DE VOTE

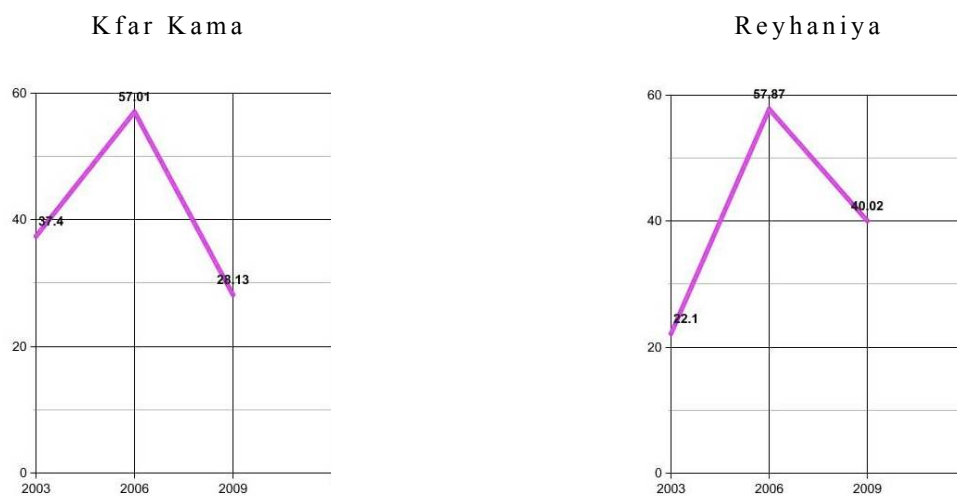
LISTES	BUREAU DE VOTE 1 1 (Collège)		BUREAU DE VOTE 2 (Club féminin du 3ème âge)		BUREAU DE VOTE 3 (Club masculin du 3ème âge)		TOTAL	
	%	NB VOIX	%	NB VOIX	%	NB VOIX	% MOYEN	NB TOTAL VOIX
AVODA (Travailleuses)	31,11%	56	26,67%	48	26,62%	37	28,13%	141
BALAD	3,89%	07	1,67%	03	1,44%	02	2,33%	12
HADASH	1,11%	02	1,11%	02	2,16%	03	1,46%	07
RETRAITÉS	0,56%	01	-	-	-	-	0,19%	01
YISRAEL HAZAKA (Efraïm Sneh)	1,11%	02	-	-	0,72%	01	0,61%	03
KADIMA	34,44%	62	44,44%	80	51,80%	72	43,56%	214
YSRAEL BEITENOU	1,67%	03	2,78%	05	0,72%	01	1,72%	09
LIKUD	1,11%	02	-	-	-	-	0,37%	02
MERETZ	9,44%	17	17,22%	31	6,47%	09	11,04%	57
RA'AM-TAL (M.I)	11,11%	20	5%	09	5,76%	08	7,29%	37
BRIT OLAM	0,56%	01	-	-	-	-	0,18%	01
RAACH (droits de l'homme)	0,56%	01	-	-	-	-	0,18%	01
ALE YAROK (légalisation cannabis)	0,56%	01	0,56%	1	1,44%	02	0,85%	
SHAAS	2,78%	05	-	-	0,72%	01	1,17%	06
NITSOLE HASHOAH (les rescapés de la Shoah)	-	-	-	-	-	-	0%	-
DAAM (trostkiste)	-	-	-	-	-	-	0%	-
HAYIROKIM (les verts)	-	-	-	-	-	-	0%	-
HA'TNOAH HAYIRUKA (le mouvement vert)	-	-	-	-	0,72%	01	0,24%	01
TSABAR (le parti des jeunes)	-	-	-	-	0,72%	01	0,24%	01
LAZOUZ	-	-	0,56%	01	-	-	0,19%	01
MAFDAL	-	-	-	-	0,72%	01	0,24%	01

REYHANIYA
2 BUREAUX DE VOTE

LISTES	BUREAU DE VOTE 1 (école élémentaire A)		BUREAU DE VOTE 2 (école élémentaire B)		TOTAL	
	%	NB VOIX	%	NB VOIX	% MOYEN	NB TOTAL VOIX
AVODA (Travailleurs)	50%	114	30,05%	64	40,02 %	178
BALAD	1,75%	04	0,47%	01	1,11%	05
HADASH	3,51%	08	2,35%	05	2,93%	13
RETRAITÉS (GIL)	-	-	0,47%	01	0,23%	01
YISRAEL HAZAKA (Efraïm Sneh)	0,44%	01	%	-	0,22%	01
KADIMA	6,58%	15	11,27%	24	8,92%	39
YSRAEL BEITENOU	10,09%	23	38,97%	83	24,53%	106
LIKUD	8,77%	20	7,51%	16	8,14%	36
MERETZ	5,7%	13	3,76%	08	4,73%	21
RA'AM-TAL (M.I)	11,40%	26	3,29%	07	7,35%	33
BRIT OLAM	-	-	-	-	0%	0
RAACH (Droits de l'homme)	-	-	-	-	0%	0
ALE YAROK (Légalisation cannabis)	-	-	0,47%	01	0,24%	01
SHAAS	-	-	0,94%	02	0,47%	02
NITSOLE HASHOAH (Rescapés de la Shoah)	0,88%	02	%		0,44%	02
DAAM (trostkiste)	0,44%	01	-	-	0,22%	01
HAYIROKIM (les verts)	0,44%	01	-	-	0,22%	01

Si les travaillistes ont été majoritairement sollicités à Reyhaniya (40,02%), leur score n'atteint que 28,13% à Kfar Kama qui, lui, a placé Kadima largement en tête des suffrages exprimés (43,56%) et alors que celui-ci n'a mobilisé que 8,92% de l'électorat de Reyhaniya. Il n'empêche que l'électorat travailliste, s'il enregistre une baisse significative en comparaison aux législatives antérieures, et qui doit être lu au miroir d'une évolution nationale, demeure, et dans les deux villages, bien supérieur, au pourcentage national (9,93% des suffrages).

Evolution du vote travailliste dans les villages tcherkesses

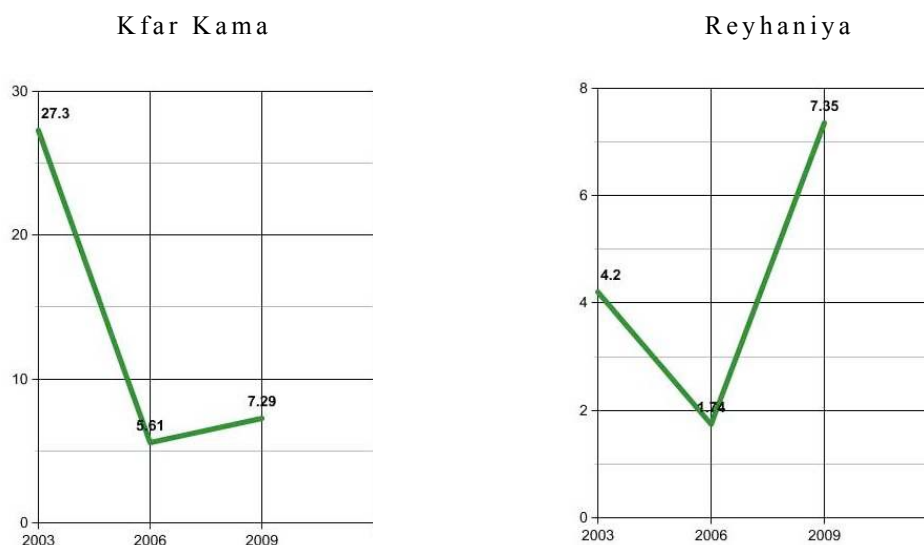


On peut, bien évidemment, observer des similarités dans les comportements électoraux des deux villages. Ces similarités vont surtout se cristalliser autour du vote religieux et non autour de listes à proprement dites ethniques.

Ainsi, la liste Raam-Tal (qui comprend l'aile sud, dite modérée, du Mouvement Islamique) obtient des scores quasi analogues à Kfar Kama (7,29%) et à Reyhaniya (7,35%), plus du double du score national (3,38%) mais bien moins important que ceux recueillis dans différents villages musulmans de la zone d'habitation : cette liste obtiendra, par exemple, 37,52% des suffrages à Kaukab Abu al-Hija et 41,5% dans le village bédouin de Bir al-Maksur.

De 2006 à 2009, le vote islamiste enregistre une hausse modérée (+1,68%) à Kfar Kama qui lui avait pourtant accordée, aux législatives de 2003 l'excellent score de 27,3%. A Reyhaniya, si la liste Raam-Ta'al atteint un score analogue à celui de Kfar Kama, et si l'on considère le faible score qu'elle enregistre aux législatives de 2003, elle est sensiblement en hausse (+5,61%).

Evolution du vote islamiste dans les villages tcherkesses



Bien qu'ayant des programmes politiques faisant appel à des idéologies parfois divergentes, les trois listes Ra'am-Taal, Balad et Hadash, sont définis comme partis « arabes » par la majorité des observateurs politiques et médiatiques. Outre la dénomination même d' « arabe » dont l'usage reste problématique, ces partis recouvrent un électorat et des programmes différents, parfois même contradictoires. Il n'empêche qu'ils bénéficient d'une très large majorité des voix des Palestiniens d'Israël, certaines franges de la population non juive (secteurs druzes et tcherkesses principalement mais aussi parfois bédouins) ne suivant pas, pour autant, ces mêmes pratiques électorales.

Le Balad (*Brit Leu'mit Demokratit* : « Ligue Démocratique Nationale » en hébreu) se nomme *Al-Tajamu' al-Watani al-Dīmūqrati* en arabe fût créée en 1995 sous l'impulsion d'Azmi Bishara et fera campagne commune avec le Parti Communiste sur une liste d'union aux élections de 1996. Aux élections de 1999, c'est avec Ta'al que Balad fera liste commune. Actuellement dirigé par Jamal Zahlka, sa ligne politique s'articule autour de la reconnaissance des Palestiniens d'Israël comme minorité nationale, le refus du caractère ethnique juif de l'État d'Israël, et la création de deux États sur la base des frontières de 1967. En 2003, à l'initiative d'une procédure initiée par Michael Kleiner (leader du parti d'extrême droite Herut « Liberté »), le Comité Central Israélien des Élections (*Va'adet HaBehirot HaMerkazit*)⁵³⁰ interdit à Balad de se présenter au motif

⁵³⁰ Pour une description plus complète du rôle du Comité Central Israélien des Élections, on pourra

qu'il ne reconnait pas le caractère juif de l'État d'Israël⁵³¹. Cette interdiction, qui fût annulée par la Cour Suprême d'Israël (*Beit haMishpat ha'Elyon*) marque sans doute un rôle important dans l'estime (qui ne répercute pas, pour autant, en termes de voix) dont le parti bénéficie dans l'électorat palestinien d'Israël. En 2009, en pleine opération militaire israélienne à Gaza, une double accusation (non reconnaissance de l'État d'Israël et appel à la lutte armée contre ce dernier) est proposée par le Comité des Élections qui interdit, pour la seconde fois, à Balad de se présenter. Cette décision sera, de nouveau, invalidée par la Cour Suprême.

La liste *Ra'am-Taal*, comme son nom l'indique, est une coalition entre les deux formations politiques historiques : Ra'am (*HaReshima HaAravit Hame'hu'edet* : « Liste Arabe Unie ») d'Ibrahim Sarsur, et Ta'al (*HaTnu'ah HaAravit LeHit'hadshut* : « Le Mouvement Arabe Pour le Renouveau ») d'Ahmad Tibi que ce dernier fonde lorsqu'il quitte le Balad. Ces deux partis ont fonctionné, de manière autonome, jusqu'aux législatives de 2006 et sont issus de traditions politiques très différentes. Ra'am dirigé par le Sheikh Ibrahim Sarsur se revendique de l'islam politique, la faction sud du Mouvement Islamique y représente désormais la force dominante du parti. Ta'al représentait initialement le courant laïc du nationalisme palestinien, fondé par Ahmad Tibi lorsqu'il quitta le Balad, et fit liste commune avec le Hadash lors des élections de 2003. Sans doute radicalisé par les différentes interdictions émises par le Comité Central Israélien des Élections et les accusations publiques de collaboration avec des « entités terroristes », le choix de s'allier avec Ra'am semble l'alternative retenue par Tibi pour marquer publiquement sa posture de « résistant ». On pourra, par exemple, se rappeler de la procédure de 2002 du même Michael Kleiner demandant à la Knesset d'interdire les déplacements d'Ahmad Tibi en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza, qu'il accuse d'assister la résistance palestinienne contre Israël. Le projet politique consistant à distinguer les Palestiniens d'Israël de ceux des Territoires Occupés, le mythe de la « cinquième colonne » que représenteraient les Palestiniens « de l'intérieur » agissant contre l'État d'Israël, et la notion de collaboration active seront également au cœur de la motion initiée par le député du Likud, Michael Eitan,

consulter son site internet : http://www.knesset.gov.il/elections17/eng/cecIndex_eng.htm (en anglais), et pour les arrêtés et déclarations entérinés, la version, plus complète et détaillée, du site en hébreu : <http://www.knesset.gov.il/elections17/heb/cec/CecIndex.asp>

⁵³¹ Pour plus de détails, on pourra se référer à la presse israélienne de l'époque, notamment au très clair article de Yair Ettinger : « Right-wing MKs launch bid to disqualify Arab parties », dans l'édition anglaise du 14 novembre 2003 du *Haaretz*. Consultable en ligne à l'adresse suivante : <http://www.haaretz.com/print-edition/news/right-wing-mks-launch-bid-to-disqualify-arab-parties-1.28437>

approuvée par le Comité Central Israélien des Élections (puis invalidée par la Cour Suprême) en 2003. Ainsi, Eitan ne propose pas moins d'interdire la candidature de Tibi aux législatives, arguant que celui-ci « *supporte le terrorisme palestinien à travers l'Intifada et (qu'il) sert les intérêts du Président de l'Autorité Palestinienne, Yasser Arafat* »⁵³²

Au delà de revendications classiques, qu'elle partage d'ailleurs avec le Balad mais aussi toute une frange de la gauche israélienne (reconnaissance des Palestiniens d'Israël en tant que minorité nationale, solution de « deux peuples, deux États » et création d'un État palestinien dans les frontières de 1967 avec Jérusalem-Est comme capitale), cette alliance semble finalement essentiellement prendre sens dans une opposition commune au sionisme, plus que dans un réel partage de projets politiques communs. Ahmad Tibi et Ibrahim Sarsur déclaraient d'ailleurs, lors de la conférence de lancement de campagne de la liste du 15 février 2006 :

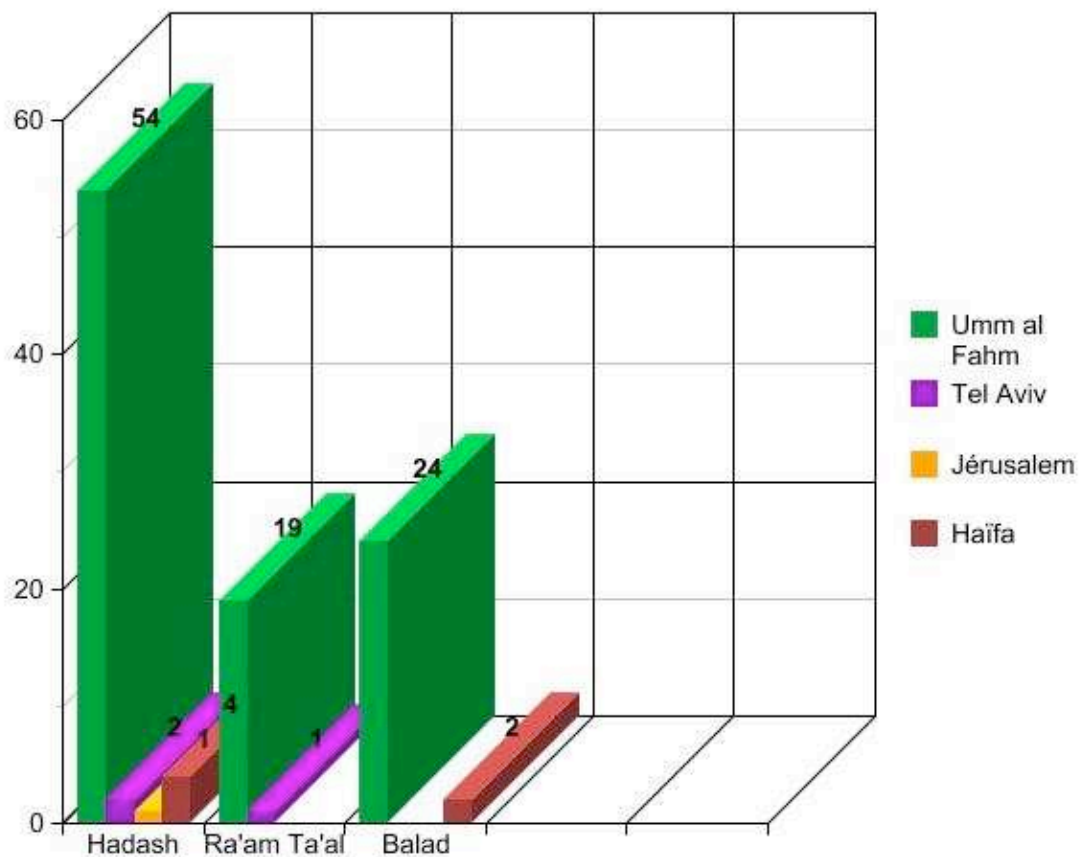
L'objectif du parti est de lutter pour la préservation de l'identité religieuse et nationale de la minorité Arabe-Palestinienne d'Israël, face à la logique d'israélisation et de sionisation de l'État, autant que de combattre pour les droits collectifs et individuels face à la discrimination raciste à laquelle nous faisons face⁵³³.

Le cas du Hadash, également classifié comme « parti arabe » est sans doute le plus éclairant sur les mécanismes de classification politique. Héritier du Maki (*Miflaga Komunistit Yisraelit*) qui défend une ligne antisioniste à sa création en 1948 – tout en reconnaissant l'État d'Israël, il n'adhère pas à sa définition d'État Juif – qui bénéficiait effectivement d'un électorat et d'une direction paritaire mixte, le parti communiste israélien rejoint par une scission de la gauche du Mapam en 1955 adopte une position plus sioniste. Dès lors, deux factions – une plus sionisante et majoritairement juive et une à majorité arabe plus critique envers le sionisme – vont s'opposer au sein du Maki. Les tensions sont telles que les deux factions scissionne en août 1965 et le Maki se rapproche alors de l'extrême gauche sioniste. Le PCI devient, en 1969, le Moked et

⁵³² Cité par Yair Ettinger et Gideon Alon dans leur article « Eitan to propose nixing Tibi's Knesset bid » (*Haaretz*, édition internationale du 19 décembre 2002). Consultable à l'adresse suivante : <http://www.haaretz.com/print-edition/news/eitan-to-propose-nixing-tibi-s-knesset-bid-1.25043>

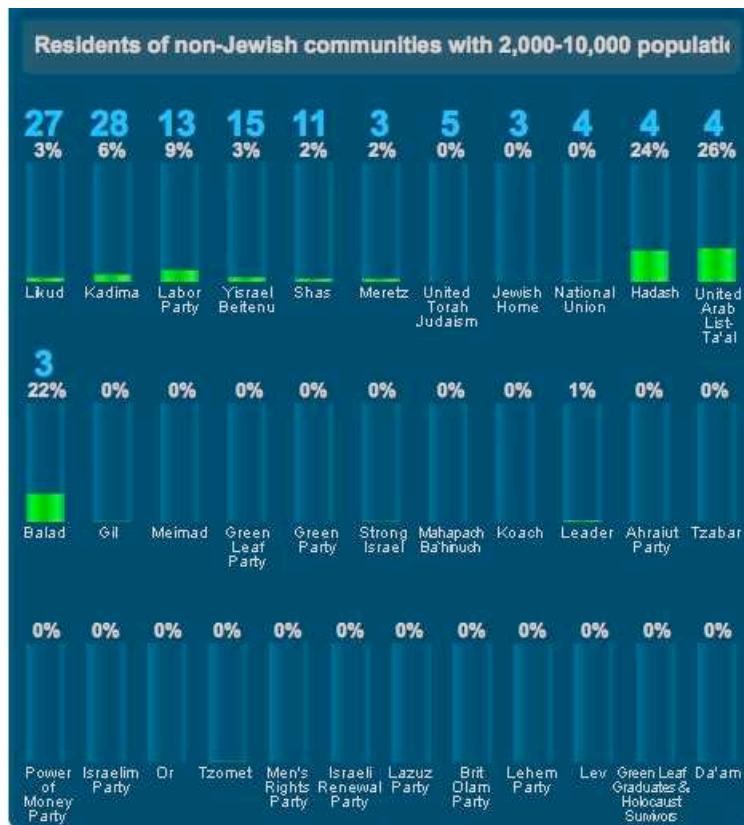
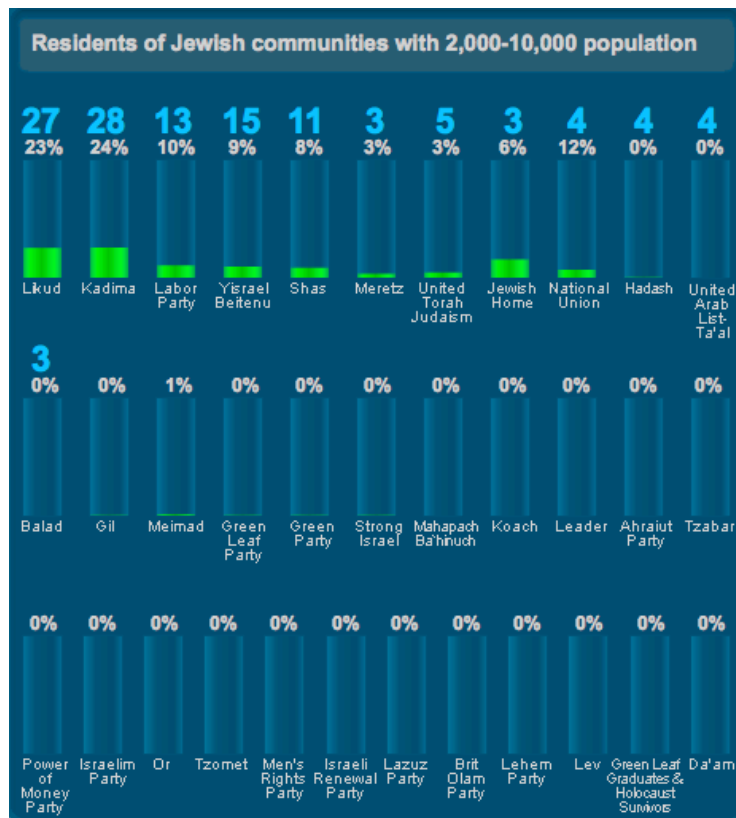
⁵³³ Traduit de la citation reprise dans l'article de Ali Waked, « Arab Party : We'll fight Israel's 'Zionization' », *Yediot Aharonot* du 15 février 2006.

rejoindra le Sheli pour les élections de 1981. La frange arabisante se retrouve dans le Rakah (*Rechima Komunisti Hadasha*, « la nouvelle liste communiste » fondée en 1965, qui perpétue une direction paritaire et attire un électorat principalement arabe mais par sa position ouverte en faveur de l'État binational s'éloigne des nationalismes juifs et palestiniens d'Israël. En 1989, le Rakah reprend l'appellation Maki afin de réaffirmer son historicité idéologique. Lors des élections de cette même année, la liste se présente sous l'appellation Hadash (*HaHazit HaDemokratit LeShalom VeLeShivion*, « Front démocratique pour la paix et l'égalité »). Aux législatives de 2009, la liste n'obtient que 3,32% des suffrages, mais par le simple fait qu'elle est une des seules à proposer des candidats juifs et palestiniens et qu'elle défend l'orientation binationale, se voit classifiée comme *parti arabe*. Il est, par contre, indéniable que ces listes drainent l'essentiel de l'électorat palestinien en Israël.



534

⁵³⁴ D'après les chiffres du dossier spécial « Comment ont-ils voté : les résultats des élections par ville et secteur », *Haaretz*, le 11 février 2009. Umm al-Fahm est la plus grande ville palestinienne d'Israël : Hadash 54% ; Ra'am-Ta'al 19% ; Balad 24%. Jérusalem: Hadash 1% ; Ra'am-Ta'al 0% ; Balad 0%. Tel Aviv-Jaffa : Hadash 2% ; Ra'am-Ta'al 1% ; Balad 0%. Haïfa : Hadash 4% ; Ra'am-Ta'al 0% ; Balad 2%.



535

⁵³⁵ Iconographie du *Haaretz*, le 11 février 2009.

Le vote d'extrême droite dans les minorités

L'écart entre les votes tcherkesses et nationaux est autrement plus saisissant lorsqu'il s'agit du vote accordé à la formation ultra-nationaliste russophone Ysrael Beitenou qui atteint un score dépassant amplement le national. Alors que 11,70% des israéliens ont accordé leurs voix au parti d'Avigdor Lieberman, pourcentage tout de même suffisant pour placer ce dernier dans le trio de tête des formations politiques nationales, les habitants de Reyhaniya ont voté à 24,53% pour sa liste, celle-là même qui n'a convaincu qu'1,72% de l'électorat de Kfar Kama. Un tel écart traduit de fortes distinctions entre les pratiques à l'œuvre dans les deux villages, et il n'est pas inutile de rappeler que Reyhaniya où ce score est si élevé, comporte plus de 25% d'habitants non tcherkesses. Cette mixité soulève des antagonismes au village, dont le point d'orgue peut se traduire par l'excellent score d'une liste d'extrême droite et dont le discours axé sur les questions de la loyauté et du transfert des non juifs (mais ouvertement adressées aux Palestiniens d'Israël) trouve une résonance particulière. S'il est peu probable qu'il y ait eu un vote palestinien massif pour Ysrael Beitenou à Reyhaniya, on peut supposer que la majorité de l'électorat ayant apporté son vote à cette liste est tcherkesse. Les modalités de revendication identitaire à Reyhaniya qui passent, principalement, par un souci absolu de distinction, auront trouvé un écho dans le discours classique d'un ultra nationalisme prônant une hiérarchisation explicite des populations et la valorisation de celles qu'il considère comme loyales à l'État. Et on sait à quel point cette loyauté, présentée comme un axe fort de l'identité tcherkesse en Israël, est déterminante dans le discours des villageois. Si cette distinction est considérée par la communauté tcherkesse (et sur ce point, elle l'est également par la communauté druze) comme essentielle pour continuer à exister et être reconnue comme minorité nationale spécifique et différente de la minorité palestinienne, la majorité des villageois continuent d'affirmer que l'État minore les efforts consentis par la communauté (participation à l'armée, distance entretenue à la cause palestinienne, discrétion systématique dans ses positions vis-à-vis des décisions nationales, pour ne citer que ces exemples) pour marquer sa différence. Il n'est donc pas, outre mesure, surprenant de constater que le seul parti faisant ouvertement la proposition de cette distinction remporte un succès d'estime. Il n'est d'ailleurs pas plus surprenant de retrouver de nombreux députés d'Ysrael Beitenou dans le lobby consacré aux intérêts druzes et tcherkesses, ceux-là même qui, évidemment, refusent de participer à d'autres lobbys concernant les minorités, comme par exemple,

celui pour la coexistence et la diminution des inégalités entre Juifs et Palestiniens.

C'est donc plutôt le faible vote accordé à cette formation à Kfar Kama qui soulève l'interrogation. La réception du discours d'Avigdor Lieberman est différente dans ce village, nombreux sont ses habitants qui ont confié leur peur d'être assimilés aux Palestiniens dans les discours de l'extrême droite, leur sentiment d'injustice face aux « efforts » fournis, parfois dans la douleur, par la communauté pour servir au mieux les intérêts nationaux et l'exclusion dont est porteuse le programme d'Ysrael Beitenou. La distinction s'opère ici, non pas au sein du village dont la population n'est pas mixte (à l'exception de sept familles palestiniennes répondant à des migrations de catégories socioprofessionnelles supérieures aisées) mais au sein de la région.

Autrement dit, le village n'est pas à Kfar Kama le lieu de distinction, c'est à l'échelle de la région que ces mécanismes vont s'opérer. En effet et comme nous l'avons précédemment mentionné, l'Est de la Galilée est une zone fortement judaïsée, notamment l'entourage immédiat de Kfar Kama (Kfar Tavor, Shadmot Devora, Sede Ilan, Sharona, pour ne citer que les villages les plus proches) mais la réalité géographique de la Galilée est autre. La région également appelée le Triangle concentre la majorité de la population palestinienne d'Israël et c'est justement cette région qui est au cœur du discours autour du transfert de population prôné, ouvertement et entre autre⁵³⁶, par Ysrael Beitenou. On pourrait résumer les nombreuses déclarations d'Avigdor Lieberman sur ce sujet à l'entretien qu'il a donné à Saraï Makover-Belikov pour le quotidien israélien *Maariv* le 30 mars 2010. Ainsi, déclare-t-il, tout emprunt de populisme et du franc-parler qui a également fait son succès :

Nous ne pouvons plus tergiverser à l'infini. Nous devons aller de l'avant et présenter à la communauté internationale un modèle simple et intelligible, pas quelque chose d'embrouillé et d'illisible. Des échanges de territoires et de populations. C'est la seule solution. Ça ne me plaît pas de voir le Triangle sous souveraineté israélienne. Là-bas, il n'y a presque pas de Juifs et il ne sera pas difficile de faire passer ces Arabes israéliens sous souveraineté palestinienne. En contrepartie, les blocs d'implantations [colonies] de peuplement en Cisjordanie, comme le Gush Etzion [au sud-ouest de Jérusalem et Bethléem, ndlr],

⁵³⁶ La question du transfert de population est également au cœur du programme du parti laïc d'extrême droite *Moledet* (« La patrie »).

passeront sous souveraineté israélienne (...) Il ne s'agit pas de déplacer les gens mais les frontières. Les gens resteront dans leurs foyers et sur leurs terres, mais ils passeront sous souveraineté palestinienne. Une partie d'entre eux devront être évacués, tout comme, selon ce modèle, je pourrais être amené à évacuer ma maison de Nokdim [une colonie de Cisjordanie]. C'est sans doute difficile à avaler, mais je sens que cette solution commence aussi à faire son chemin en Europe. Nous devons dire ce que nous voudrions faire quand nous serons grands, exactement comme le font les Palestiniens. Notre objectif, c'est un Etat d'Israël ET juif, pas un Etat de tous ses citoyens ou d'autres contes de grands-mères.

Kfar Kama se situe dans le Triangle, ses habitants sont donc potentiellement «transférables» sous une autorité palestinienne qu'ils ne reconnaissent pas comme étant celle à laquelle ils doivent se plier. Il n'empêche que si les Tcherkesses ne représentent pas les mêmes contingences démographiques que les Palestiniens, la question du transfert était à la bouche de beaucoup des villageois quand je retournais leur rendre visite après l'arrivée au pouvoir de ministres d'Ysrael Beitenou. L'état d'esprit qui régnait alors au village peut être illustré par deux témoignages de *txamadas*. Le premier me confiait :

Selon Lieberman et Netanyahu, être israélien, c'est être juif, alors je ne suis pas israélien (...) J'ai servi et j'ai défendu Israël, je me suis battu pour Israël, certains des nôtres sont morts pour Israël, je paie mes impôts comme tout Israélien (...) mais dans ces conditions, nous ne pouvons plus nous sentir Israéliens⁵³⁷.

Et le second d'ajouter :

Ils veulent un Israël juif, vidé de ses Arabes (...) et si la question du transfert ne se pose pas directement pour nous, nous ne sommes que 4000, nous ne représentons pas un danger direct, contrairement aux Arabes dont le nombre augmente et qui seront bientôt trois millions et qui pourraient un jour être majoritaires dans le pays (...) Seulement s'ils veulent un État totalement juif, alors cela

⁵³⁷ Entretien N.B, Kfar Kama, le 22 juin 2009.

signifiera qu'en tant que Musulmans, nous pourrions nous aussi être transférés⁵³⁸.

Car la crainte des Tcherkesses – longtemps sous-évaluée par le fait qu'ils appartiennent à une minorité numériquement faible qui a pu leur sembler être un atout (« *nous ne sommes pas un danger* ») – pourrait désormais les désavantager. Les tcherkesses, aidés par l'arrivée au pouvoir d'Ysrael Beitenou, ont pris la mesure de ce que leur petit nombre pouvait faire d'eux une communauté à la merci des changements politiques. Une troisième personne qui assistait à la conversation conclut d'un désabusé: « *Que pouvons nous attendre ? Nous sommes si peu nombreux que nous ne sommes rien ici (...) nous représentons une telle goutte d'eau qu'Israël peut bien faire ce qu'il veut de nous* »

L'électorat de Kfar Kama a donc répercuté sa crainte sur ses votes, contrairement au discours énoncé par une large partie de la communauté druze et souvent repris par la presse israélienne. Ainsi, dans l'article de Lily Galili dans le quotidien *Haaretz*⁵³⁹ en pleine campagne électorale de 2003, un habitant druze du village mixte de Rama⁵⁴⁰ interrogé lors de la visite au village d'Avigdor Lieberman, déclarait :

Nous avons décidé de soutenir Ivet [Lieberman], aucun gouvernement ne nous a aidé et seul Ivet, lorsqu'il était ministre des infrastructures, a installé un système d'égout dans le village. Comme vous le savez, Ivet a de l'affection pour le secteur druze et ses soldats.

Le leader nationaliste n'hésite d'ailleurs pas à marquer son amitié pour la communauté druze du pays, ainsi lors de sa campagne, il n'hésitera pas à se rendre à Sajur, Yarka et Julis. Un ancien soldat druze de Sajur, interrogé sur ce que la journaliste considère comme une contradiction apparente à voter pour un candidat qui place la question du transfert au cœur de son programme électoral, répond :

Le transfert ? Pour le moment, il n'y a pas de transfert. Le transfert est loin et nous ne sommes pas concernés. De toute façon, 90% des hommes de ce village servent dans les forces de sécurité, et beaucoup d'entre eux sont dans des unités d'élite. Est-ce qu'ils s'opposent au transfert ? Disons qu'ils n'y sont, au moins,

⁵³⁸ Entretien M.H, Kfar Kama, le 22 juin 2009.

⁵³⁹ Galili, Lily, « Going strong among the Druze », édition du 03 janvier 2003 du *Haaretz*.

⁵⁴⁰ La population de Rama, estimée à environ 6500 personnes, est composée d'un tiers de Druzes et de deux tiers de Palestiniens (musulmans et chrétiens).

pas opposés.

À aucune reprise, les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya n'ont, face à moi, tenu un discours similaire sur le transfert, bien qu'ils se soient longtemps cru à l'abri de cette menace, ils ne formulent pas le souhait de voir transférer les Palestinien-ne-s. Sans doute, certains dans les villages, et notamment une partie de ceux qui ont accordé leur voix à Ysrael Beitenu, n'y sont pas opposés, mais ils n'y ont jamais fait allusion.

Le village druze de Julis, pourtant bastion du député travailliste druze Salah Tarif, votera à plus de 50% pour la liste conduite par Lieberman, un de ses habitants déclare :

Le transfert ne nous fait pas peur. La plupart des gens de notre communauté ne s'identifient pas aux arabes. Ce qui nous a, par contre fait peur, c'est la façon dont Ehud Barak a fui du Liban et comment il a abandonné l'ASL (...) bien plus que le transfert.

Si le vote de la communauté tcherkesse concernant l'extrême droite ne semble pas suivre un mouvement parfaitement similaire à celui des druzes, il met tout de même en lumière des pratiques analogues. Ainsi, les deux communautés sont traversées par des oppositions politiques fortes, chez les Tcherkesses comme chez les Druzes, une partie de la population n'hésite pas à critiquer le programme nationaliste d'Ysrael Beitenu qu'ils considèrent comme ouvertement discriminatoire à leur égard, tandis que l'autre se laissera séduire par la radicalité d'un discours qui, selon elle, établirait une distinction nette entre leurs communautés et le reste de la population non juive d'Israël.

Il est, par ailleurs, significatif de noter que ce sont les villages mixtes qui votent le plus massivement pour ce parti, dans des structures sociales où la distinction est donc de mise, et dans lesquelles la figure de l'*autre* n'a jamais cessé de provoquer des positionnements identitaires spécifiques.

3.3 – Deux îlots tcherkesses en Galilée? Folklorisation et mise en scène de la tradition

3.3.1. Une tcherkessité israélienne

Une minorité discrète et méconnue

Si une partie de la communauté russe a pu importer un certain nombre de stéréotypes qui finalement ne concernent pas tant les Tcherkesses en particulier que les Nord-Caucasiens en général, la majorité de la société israélienne connaît mal la communauté et peinerait, sans doute, même à localiser leur région d'origine. J'ai mené une cinquantaine de courts entretiens à Jérusalem, Tel Aviv, Haïfa, Nazareth, Afula et Kfar Tavor avec des femmes et des hommes de 19 à 64 ans. Si les quatre premières villes peuvent sembler un choix évident compte tenu de leur importance, j'ai privilégié Nazareth à Umm al-Fahm où je savais que des membres de la communauté tcherkesse se rendaient régulièrement pour des activités essentiellement religieuses. Afula est une des principales villes du nord d'Israël, sa gare est un point névralgique de lignes de bus qui déservent l'ensemble du pays et j'y avais observé de très nombreux soldats qui empruntaient ces bus pour rejoindre leur base ou leur domicile. Les personnes que j'ai pu interroger à Afula sont donc principalement des jeunes israéliens effectuant leur service et qui ne demeurent pas dans la ville. Sur les cinq personnes que j'y ai interrogé, il n'y eut qu'une seule jeune femme de dix-neuf ans qui m'affirma n'avoir jamais entendu le nom même « tcherkesse », les quatre jeunes hommes côtoyaient, pour deux d'entre eux, de jeunes soldats tcherkesses, et les deux autres avaient connaissance de la présence de ces soldats dans d'autres unités que les leurs. Ils ignoraient, par contre, où se trouvaient les villages ni même qu'ils existaient. Le serveur du pub de Kfar Tavor ainsi que des habitants du village qui le fréquentaient l'unique fois où je m'y suis rendue avec deux amis israéliens venus me rendre visite à Kfar Kama, connaissent évidemment parfaitement l'existence de leurs voisins et connaissaient leur particularisme culturel. Lorsque je demandais au serveur s'il me conseillait de visiter Kfar Kama, il me répondit :

Oui bien sûr, ils ont un musée que tu peux visiter, il y a aussi un restaurant traditionnel, par contre c'est un village dur. Ils sont très

religieux, et comme tous les religieux, il faut mieux connaître quelqu'un du village pour s'y balader, si tu veux je pourrai te présenter des gens. Il y a des jeunes [garçons, ndlr] qui viennent de temps en temps boire un verre mais ils font attention parce que c'est interdit chez eux, alors ils viennent ici parce qu'ils sont sûrs de ne pas croiser leurs parents ou les vieux⁵⁴¹.

Je ne fûs pas surprise d'entendre que des jeunes de Kfar Kama venaient s'échapper de temps en temps de leur village qui peut parfois être ressenti comme oppressant, la consommation occasionnelle d'alcool ne fut pas non plus une grande découverte. La première fois que je visitais Kfar Kama, la jeune femme qui me montrait le village, me présentait l'essentiel des commerçants et prenait le soin de me rappeler que la vente d'alcool était interdite mais que cela ne posait de problème à personne puisque tous étaient musulmans et que la consommation d'alcool était prohibée. Alors que nous quittions le centre et allions marcher dans les hauteurs du villages, au dessus de la zone où est située le *matnass*, la piscine municipale et le stade, je voyais des canettes de bières écrasées au sol. Alors que j'en souriais, mon accompagnatrice tentait de justifier cette vision, d'après elle, les responsables ne pouvaient être que des Bédouins des alentours.

Les personnes que j'ai pu interroger à Kfar Tavor et à Afula sont très représentatives de la connaissance israélienne de la société. Ne connaissent les Tcherkesses, et souvent mal, que les personnes qui vivent à réelle proximité des villages ou ceux qui ont pu en croiser au cours de leur service militaire. Pour la plupart des personnes interrogées à Jérusalem et Tel Aviv, le nom « tcherkesse » leur évoquait vaguement quelque chose mais elles ignoraient que deux villages existaient dans le pays. Hormis les Israéliens d'origine russe qui attribuent aux Tcherkesses des catégories bien particulières et importées de Russie, lorsque le nom « tcherkesse » possède une signification, les assignations sont plutôt positives. Ainsi, un opticien de quarante-cinq ans de Jérusalem évoquait « *un peuple avec un passé historique, des gens biens* », tandis qu'un guide touristique de cinquante ans les décrivait comme « *puissants, fiers, fidèles à Israël et courageux* », et que l'épicier du quartier de Nahla'ot où j'habitais quelques mois à Jérusalem et qui, à diverses occasions, m'avait parlé des Palestiniens en des termes peu élogieux, me garantissait que les Tcherkesses – qu'ils avaient rencontré lorsqu'il

⁵⁴¹ Kfar Tavor, le 16 juillet 2008.

effectué son service – étaient « *de vrais patriotes, des gens qui se sont battus à nos côtés depuis le début* ». Une enseignante de Tel Aviv me parlait, quand à elle, d'un « *peuple qui ressemble aux Druzes et qui habitent dans le Golan* ». Lorsque je lui demandais à quelle religion appartenait la communauté, elle me répondait, sans aucune hésitation : « *tcherkesse* ». C'est peut être ce témoignage qui résume le mieux l'état de la connaissance israélienne de la communauté, un *tx'hamada* m'avait d'ailleurs déjà dit : « (...) *beaucoup d'Israéliens pensent que nous ne sommes pas musulmans* (...) ».

Les adolescents de la communauté se mettent en scène à l'extérieur

En avril 2007, j'accompagnais les adolescents du *matnass* de Kfar Kama en sortie. Dans le bus qui nous amenait à une base de loisirs de Haïfa, je les entendais parler une sorte d'interlangue dans laquelle se mêlait tcherkesse, hébreu et arabe. Comme tous les israéliens, les adolescents du village ponctuent leurs phrases de mots arabes comme les incontournables « *sababa* » (« c'est bon », « ça va »), « *yallah* » (« on y va », « ok », « bouge ») ou « *wallou* » (« rien », « que dalle »). Lorsque nous arrivions à destination, les animateurs donnaient leurs dernières consignes, les adolescent-e-s allaient passer la journée à enchaîner toutes sortes d'activités sportives, encadrés par des animateurs israéliens. A peine ces derniers avaient-ils présenté les consignes aux adolescents, les adolescents ne vont plus utiliser que le tcherkesse pour communiquer. Avant même que les animateurs le leur demandent, les jeunes forment leurs groupes et décident de leur chef, c'est lui – un-e membre de la communauté – qu'ils vont écouter et qui donnera les consignes, et non l'encadrant israélien qui peine à capter leur attention mais est bien obligé de constater qu'ils forment des groupes disciplinés. Toute la journée, les jeunes hommes de la communauté vont rivaliser de démonstrations de bravoure et de réussites aux épreuves sportives, certains animateurs vont même gentiment se plaindre auprès des référents tcherkesses que les adolescents sont trop rapides et qu'ils se montrent impatients. Ils sont notamment opposés à d'autres adolescents israéliens venus profiter du même centre sportif. Une dizaine de groupes est présente sur les lieux ce jour. La journée est ponctuée de pauses, alors qu'il doit être quinze heures et que la journée est particulièrement chaude, et que les autres adolescents se ruent vers le snack de la base pour acheter des biscuits ou une canette de soda, les adolescents tcherkesses vont une nouvelle fois se faire remarquer. Sur indication d'un

des plus âgé, les adolescents du village vont se mettre en cercle, garçons d'un côté et filles de l'autre. Deux d'entre eux, une fille et un garçon, sortent alors leur accordéon et les danses commencent devant un public et des animateurs médusés par ces adolescents infatigables. Les garçons vont, en particulier, effectuer les danses les plus acrobatiques et viriles qu'ils connaissent, et regardent avec défiance les autres adolescents masculins, en particulier lorsqu'ils regardent les filles de la communauté. Un des animateurs vient me demander ce que font les adolescents que j'accompagne, il me dit : « *mais ils sont increvables ces gosses, ils ont couru, grimpé toute la journée et pendant leur pause... ils continuent ! Ce sont des extra-terrestres ou quoi ?* », ils me demandent de quel village nous venons, lorsque je lui réponds il me dit ne pas connaître, je lui explique que c'est un village tcherkesse de Galilée, il me répète « *les Tcherkesses, vous êtes des extra-terrestres !* ». Le public s'est massé autour du cercle de danseurs et observent les adolescents, ma voisine est émerveillée, elle prend des photographies me dit « *on dirait des danses russes* ». Je lui dit que ce ne sont pas des danses russes mais tcherkesses, elle ne connaît pas, je lui indique que si elle est amatrice de ce type de folklore, il y a chaque année un festival annuel de danse, elle promet de s'y rendre.

Sur le trajet du retour, je raconte amusée les réactions du public et des animateurs aux adolescents et aux accompagnants tcherkesses, l'une d'elle me répond :

Ils font toujours ça, dès qu'on sort du village, ils se font remarquer et veulent prouver à tout le monde qu'ils sont les plus forts. Ils ont été élevés comme ça et ils ont peu d'occasion de sortir du village à part pour aller au lycée. Et au lycée, ils font la même chose, ils restent entre eux, ne parlent volontairement que tcherkesse, n'obéissent qu'à eux et snobent les autres⁵⁴².

D'ailleurs, un article du *Haaretz* du 8 février 2005 fait un constat analogue: « (...) *La plupart des Israéliens ne savent rien de cette petite communauté (...)* », mais la suite de l'article montre que le journaliste Eli Ashkénazi – qui a le mérite de consacrer un article aux discriminations subies par les Tcherkesses d'Israël et a donc sans doute lu à leur sujet – connaît lui aussi très mal la communauté⁵⁴³. Ainsi, il affirme que ce peuple qui vit essentiellement en diaspora, est notamment présent en Syrie, en Iraq et en

⁵⁴² Entretien G.K, Kfar Kama, le 13 avril 2007. Un Tcherkesse de Syrie qui habite désormais en France me racontait des souvenirs d'enfance analogues.

⁵⁴³ Eli Ashkenazi, « Some Circassians have had enough discrimination and returned to their homeland in the Caucasus », *Haaretz*, le 08 février 2005.

Jordanie. Si ce propos est parfaitement justifié, les chiffres qui l'illustrent sont, eux, très approximatif. Il prétend, par exemple, que les Tcherkesses sont environ 25 000 en Syrie, ce qui est assez proche d'autres chiffres (on estime qu'ils sont environ 30 000), 10 000 en Iraq (aucune donnée n'est disponible sur la population tcherkesse dans ce pays), mais il affirme surtout qu'ils sont 20 000 en Jordanie alors que les estimations du Ministère jordanien de l'intérieur avance une toute autre estimation : les Tcherkesses seraient 126 000.

Les médias israéliens fabriquent le Tcherkesse national

Hormis les quotidiens d'information *stricto sensus*, la majorité des productions médiatiques concernant la communauté tcherkesse sont essentiellement touristiques et folkloriques. Le festival annuel de Reyhaniya donne lieu à des articles dépeignant une petite communauté loyale à l'État qui a su préserver sa culture et qui vivrait en quasi autarcie dans ses deux villages. Les deux sites *My Jewish Learning* et *Holiday in Israel* proposent, par exemple, des articles présentant les Tcherkesses du pays qui reprennent les mêmes éléments. Ils débutent par un rappel historique qu'ils reprennent de différents sites communautaires, rappellent tous deux que la communauté a une présence avérée sur le territoire depuis la fin du 19^{ème} siècle, et enfin que les Tcherkesses servent dans l'armée nationale. Inclue dans ces sites, la communauté devient une spécificité culturelle et ethnique de l'État, une folklorité nationale, et est par la même occasion présentée comme partie intégrante de la société.

Les minorités, mais en particulier les Tcherkesses et les Druzes, sont présentées comme des sociétés par nature traditionnelles qui ont fait peu de compromis avec leurs particularismes et sont fières de leur culture. Elles vivent dans de petits villages décrits comme coupés du monde, et si on consent à faire d'eux des citoyens israéliens qui ne posent pas de problème à l'État, on insiste souvent sur le fait que les Tcherkesses se distinguent des Palestiniens et refusent de s'assimiler aux Juifs. Ils sont décrits comme « (...) toujours accueillants (...) dans toutes les maisons, il y a des chambres d'amirs. Les hôtes n'avaient pas à demander à y entrer, la porte n'est pas fermée (...) ». Si cette description a pu effectivement correspondre à une tradition tcherkesse, elle semble faire fi des nécessaires évolutions qui ont pu traverser la communauté et les ajustements qu'elle a du mettre en œuvre pour s'insérer dans des contextes sociétaux différents. En d'autres termes, la communauté tcherkesse est présentée comme *par essence*

traditionnelle et figée dans un autre temps. C'est notamment ce particularisme qui va servir d'argument touristique pour visiter les villages d'Israël et ce n'est pas un hasard si les visites s'articulent autour d'une introduction historique et surtout des musées qui, dans les deux villages, présentent des objets traditionnels. Des touristes que j'ai pu accompagner dans leur visite de Kfar Kama s'étonnaient, par exemple, que le village soit « *si moderne* »⁵⁴⁴. Le site *My Jewish Learning* qui se définit comme un site consacré à l'information et à l'éducation juive et qui proposent des articles sur « *tous les aspects du judaïsme et de la vie juive* » introduit son article en ces termes : « *Les Tcherkesses en Israël. Originaires de la région du Caucase, leur maison est désormais Israël (...)* ». Il rappelle ensuite :

Les Tcherkesses sont une petite minorité ethnique en Israël qui a vécu dans la région depuis l'époque ottomane. Loyaux à l'État d'Israël, les hommes de la communauté servent dans l'armée israélienne, bien que leur jeunesse soit éduquée dans un système éducatif séparé qui respecte leur culture et leur héritage⁵⁴⁵.

L'article semble donc pointer ce qui apparaît, pour son auteur, comme un paradoxe: bien qu'éduquant ses jeunes dans des écoles distinctes, qui ne sont en fait que les banales écoles élémentaires des villages – les écoliers poursuivant leurs études dans les écoles des villages ou villes des alentours –, ils deviennent pourtant de bons citoyens puisqu'ils servent dans l'armée. Les Tcherkesses présentent donc l'étrangeté qui semblerait antinomique d'à la fois vivre entre eux et communiquer « *dans leur propre langue* » et de servir et travailler pour l'État. Et si la communauté fait le choix de majoritairement vivre entre elle, elle n'en demeure pas moins décrite – et fantasmée – comme *traditionnellement* hospitalière. D'ailleurs, l'article se conclut sur l'évocation du festival annuel de Reyhaniya – présenté comme un *charmant village* – auquel les non-Tcherkesses sont chaleureusement invités. Car au-delà d'un folklore sans doute sympathique et surprenant aux yeux des néophytes, inclure les festivals et les visites tcherkesses dans le folklore national répond également à un enjeu politique qui marque la distinction entre communautés.

⁵⁴⁴ Kfar Kama, le 06 juin 2007.

⁵⁴⁵ Site internet *My Jewish Learning*, article en ligne et en anglais : http://www.myjewishlearning.com/israel/Contemporary_Life/Society_and_Religious_Issues/Circassians_in_Israel.shtml?ISCL

Les villages tcherkesses: des lieux de patrimoine national?

Après le cinquantième anniversaire de l'État d'Israël, le Conseil national pour la sauvegarde du patrimoine national rend publique la liste des cinquante sites touristiques du pays qui vont bénéficier d'un plan de réhabilitation (*Projet 50*). L'objectif du Conseil est de promouvoir et de préserver les lieux présentés comme fondateurs de l'histoire israélienne. Parmi eux, on trouve des sites importants du Yishuv comme Tel Haï, Sejera ou Rosh Pina, des endroits ayant servi à cacher des armes avant le déclenchement de la guerre comme Ye'hiam et Kfar Gil'adi, ou encore la Citadelle de Yesha en Haute Galilée.

La liste des sites renvoie, dans son écrasante majorité, à l'histoire sioniste du pays mais pas seulement: le centre du village de Kfar Kama fait parti de ces cinquante lieux et est donc inscrit, officiellement, à l'histoire nationale. En coopération avec le Ministère du tourisme et le Conseil Local, la restauration du centre historique, et notamment le développement d'un « Centre International pour l'Héritage Tcherkesse » va, en partie, fournir du travail aux soldats de la communauté démobilisés, et permettre de mettre de faire connaître cette dernière. Le projet concernant Kfar Kama a pour objectif principal de redonner au centre du village sa valeur historique, notamment en restaurant la l'ancienne maison de la famille Hatuqw'xhaï qui servait de centre d'étude pour les villageois. La seconde phase du projet prévoit la création d'un Centre artistique international tcherkesse dans le quartier de Beit Shami (*la maison de Shami*) ainsi qu'un petit centre commercial qui permettrait aux artisans de vendre des souvenirs traditionnels.

Le cabinet du Ministre du tourisme déclare:

Nous pensons que ce serait un modèle intéressant de village non-juif (...) Ce sera un des lieux les plus intéressants du pays⁵⁴⁶.

La Société pour la Préservation des Sites de l'Héritage d'Israël (SPIPHS) dont on trouve une plaquette informative au musée de Kfar Kama qui indique que « *Notre futur est inspiré de notre passé* » explique que le SPIPHS se donne pour objectif d'empêcher la destruction de sites de l'héritage culturel dans lequel est désormais inclus un village

⁵⁴⁶ Irit Rosenblum, « The secret entrance to the weapons storehouse », *Haaretz*, édition du 21 janvier 2002.

tcherkesse et encourager le tourisme des israéliens dans les lieux de leur histoire nationale. En 2007, le Ministère du tourisme réalise une enquête auprès du public juif israélien, il en ressort que les villages druzes et tcherkesses bénéficient d'un écho positif parmi cette population qui considère ces deux communautés comme « *intéressantes et authentiques* ». Le Ministre du tourisme, Isaac Herzog, déclare que le potentiel pour le tourisme dans les zones tcherkesses et druzes de Galilée n'est pas encore réalisé et qu'il pourrait être énorme⁵⁴⁷. Le développement d'infrastructures touristiques comme des auberges ou des chambres d'hôte est particulièrement encouragé, il prévoit que leur nombre double en deux ans grâce à un budget de huit millions de shekalim.

En 2010, lorsque j'effectuais mes dernières visites à Kfar Kama et à Reyhaniya, il n'y avait pas d'infrastructures hôtelières, et aucun des villageois que j'ai pu interroger n'avait décidé d'ouvrir une chambre d'hôte dans leur domicile.

Les enjeux touristiques et politiques sont évidemment très liés et prennent un caractère particulier en Israël qui peine à prendre en considération l'histoire de tous ses citoyens, mais cela est également le cas de nombreux autres États, mais n'accorde surtout pas les mêmes droits aux groupes minoritaires. Les minorités non-juives sont loin d'être traitées de la même manière, c'est le cas en ce qui concerne leur place et leur insertion éventuelle dans la société israélienne mais également et surtout la reconnaissance de leur histoire. Le 23 mars 2011, la Knesset adopte – après trois lectures – une loi sur la Nakbah, initiée par Yisrael Beitenu. Cette loi qui prévoit notamment la possibilité d'appliquer des peines de prison à quiconque remettrait en cause le caractère juif de l'État d'Israël en observant de manière ostensible le deuil le jour de la Nakbah. Cela signifie donc que l'État considère que le travail de mémoire des Palestiniens ne peut cohabiter avec la construction nationale. L'État reconnaît donc le droit historique de certaines minorités tout en le déniait à d'autres puisque des députés de la même formation ultranationaliste qui tiennent une des lignes les plus dures de l'échiquier politique contre les Palestiniens, peuvent par ailleurs encourager les particularismes tcherkesses et druzes en Israël. Tout en reconnaissant à la fois son histoire particulière et son insertion dans l'histoire officielle de l'État, Israël acte l'intégration des Tcherkesses dans la Nation.

Mais cette dynamique d'inclusion et cette reconnaissance ne sont pas un fait exclusivement israélien, des mécanismes semblables – mais qui répondent à un contexte

⁵⁴⁷ Irit Rosenblum, « Tourisme Ministry to boost Druze, Circassian B&Bs. Minister Isaac Herzog drafting plan to help them build more facilities », *Haaretz*, le 09 janvier 2007.

ethnico-religieux et une politique des minorités sensiblement différents – sont observables en Jordanie. La rhétorique officielle fait d’ailleurs appel aux mêmes notions d’historicité de la présence et à la loyauté de la communauté envers les souverains. Lorsque le Prince Ali Bin Al-Hussein, frère du Roi et chef de sa garde rapprochée, organise un voyage d’un mois et demi dans le Caucase avec douze Tcherkesses du pays en 1996, il explique :

Les Tcherkesses ont toujours été présents dans l’histoire de la Jordanie et servaient déjà Abdallah, le premier souverain du Royaume Hachémite, comme gardes royaux. Plus tard, ils ont servi tout aussi fidèlement le roi Hussein, mon père, et aujourd’hui le roi Abdallah II, mon frère. Les Tcherkesses forment une communauté active et respectée dont les traditions ont toujours été proches des nôtres, même s’ils ont pu connaître quelques problèmes avec les Bédouins à leur arrivée dans notre pays (...) J’ai organisé ce voyage de quarante-cinq jours à cheval afin de remercier la communauté tcherkesse pour sa loyauté et pour défendre sa culture. Je suis parti avec douze hommes et nous avons traversé la Jordanie, la Syrie, la Turquie, avant de rejoindre le Caucase. Nous sommes arrêtés dans les villes de Maïkop et de Naltchik avant d’arriver au pied du mythique mont Elbrouz. Un voyage très émouvant, car les gens étaient ravis de nous recevoir, et difficile car les Russes ne le voyaient pas d’un bon œil⁵⁴⁸.

Et tout comme les Tcherkesses d’Israël prennent à cœur d’énoncer, dès que l’occasion s’en présente, qu’ils sont de *bons* israéliens, un discours semblable est énoncé en Jordanie, et les autorités des deux pays aiment à rappeler cette loyauté à l’État de cette minorité qui réussit à conserver de forts éléments de leur culture d’origine. Les clubs culturels et folkloriques d’Amman ou de Wadi-Seer, pour les plus importants, sont d’ailleurs parfaitement ouverts au reste de la population. Tout comme en Israël, la Jordanie réunit dans le festival annuel de Jerash, des troupes de danseurs tcherkesses dont la réputation dépasse largement les sphères communautaires. C’est principalement par le folklore que les Tcherkesses mettent en scène leur particularisme et que ce dernier est reconnu par le reste de la population.

⁵⁴⁸ Interview au *Figaro Magazine*, édition du 31 juillet 2004.

3.3.2. Gestion de la présence étrangère et politique touristique au village

L'autre à Kfar Kama, l'autre à Reyhaniya

Les deux villages tcherkesses d'Israël répondent à des mécanismes d'identification différents. Kfar Kama est le plus grand des deux villages israéliens et bénéficie d'un statut politique autonome, sa population – très majoritairement endogame et originaire de la tribu Chapsough – ne compte que cinq familles non tcherkesses. Son entourage immédiat est principalement composé de villages juifs, principalement Ashkénazes. Reyhaniya est plus petit, directement situé à la frontière libanaise, historiquement plus proches des villages tcherkesses du Golan. Sa population n'est qu'à 75% tcherkesse, principalement Abzakh, et 25% des habitants du villages sont des Palestiniens musulmans installés depuis 1948. La mixité de la population a rendu les habitants de Reyhaniya plus enclins à la cohabitation et à la réception d'étrangers au village. Le directeur de l'école est un Druze, celui du *matnass* est un Juif, et c'est à Reyhaniya que j'ai pu rencontrer des Tcherkesses issus de couple mixte. Les deux villages ont donc acquis et développer différentes habitudes face à la présence étrangère.

Ces étrangers ne bénéficient cependant pas des mêmes attentions. Les « étrangers de l'intérieur » des deux villages ne sont pas les mêmes, à Reyhaniya ils sont essentiellement représentés par la population palestinienne tandis qu'à Kfar Kama, il s'agit en particulier de celles et ceux qu'on appelle les *Jordanien-ne-s* qui n'étaient en 2009 que huit au village⁵⁴⁹ (quatre hommes et quatre femmes venus s'installer à Kfar Kama après leur mariage avec un membre du village) et des cinq familles palestiniennes arrivées plus tardivement qu'à Reyhaniya et issues de catégories socioprofessionnelles différentes (dentiste, médecin etc.)⁵⁵⁰. On observe également dans les deux villages, et en particulier à Kfar Kama, une présence de travailleurs étrangers, il s'agit parfois d'ouvriers du bâtiment asiatiques⁵⁵¹ mais également et surtout d'enseignants, et de chefs

⁵⁴⁹ Entretien D.T, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

⁵⁵⁰ Entretien Jalal Napso, Kfar Kama, le 12 juillet 2007.

⁵⁵¹ La construction du mur de séparation (*Geder HaHafrada*) a modifié l'origine de la main d'œuvre à laquelle faisait appel le patronat israélien, en particulier dans le bâtiment et les travaux agricoles. Depuis les années soixante-dix, cette main d'œuvre était essentiellement composée de travailleurs palestiniens qui, pour beaucoup, vivaient en Cisjordanie. Le mur a profondément modifié les horizons professionnels des habitants des Territoires Occupés que l'État d'Israël a remplacé par une main d'œuvre asiatique.

d'établissements, juifs. Ces cohabitations ont forgé différentes perceptions du traitement accordé aux touristes mais les Tcherkesses d'Israël, dans leur intégralité et même si certains se montrent peu enthousiaste à l'ouverture de leur village, s'accordent sur la nécessité double de faire reconnaître leur communauté et d'en améliorer les conditions économiques. Interrogé en 2005 par le quotidien *Haaretz*, Jalal Napso, le maire de Kfar Kama, est très lucide:

La réalité nous dicte comment agir. Il y a une sévère crise économique qui nous oblige à nous ouvrir (...) je sais que certains habitants du village n'en sont pas ravis. Une personne m'a demandé si nous allions transformer le village en zoo. Beaucoup de personnes veulent préserver leur intimité mais quand il n'y a pas d'autre option, il n'y a pas d'autre option⁵⁵².

Les villages tcherkesses répercutent effectivement divers plans d'austérité qui ralentissent leur croissance et le tourisme va revêtir un enjeu à la fois symbolique mais surtout économique. Les habitants de Kfar Kama ont, pour la plupart, fini, par intégrer que le tourisme représentait une des rares possibilités d'améliorer leur quotidien et ont ainsi du accepter d'ouvrir leur village au tourisme. Un jeune homme du village résumait parfaitement ce que pense la majorité des habitants, tout en reprenant les déclarations du maire:

Bien sûr, ça ne m'enchant pas de voir débarquer des groupes de touristes qui prennent nos maisons, nos rues, et parfois même nous, en photo. On préférerait tous qu'ils nous demandent avant de faire leur photo mais on ne va pas faire comme à Mea Shearim, on ne va pas mettre de panneaux à l'entrée du village. Les touristes sont assez respectueux, ils ne font pas n'importe quoi et ils sont guidés, ils ne vont pas n'importe où. Et puis, on n'a pas vraiment les moyens de faire sans le tourisme, ça rapporte de l'argent au Conseil mais ça permet surtout de nous faire connaître. Les touristes apprennent notre

D'autres domaines d'activités font également appel à ces nouveaux travailleurs étrangers, c'est notamment le cas du domaine de l'aide à la personne qui embauche de nombreuses femmes philippines ou thaïlandaises. Adriana Kemp et Rebeca Rajjman définissent ces reconfigurations de main d'œuvre comme intervenant « dans la logique du conflit ethnonational qui ont mené à un paradigme de séparation entre Israéliens et Palestiniens » [2008, p. 87].

⁵⁵² Eli Ashkenazi, « Some Circassians have had enough discrimination and returned to their homeland in the Caucasus », *Haaretz*, le 08 février 2005.

histoire, ils ne savent pas comment et quand nous sommes arrivés ici, on leur explique notre génocide, notre culture, nos traditions, ça leur permet d'avoir une bonne image de nous⁵⁵³.

À Reyhaniya, les discours concernant l'ouverture du village sont plus positifs, une habitante me disait:

Les touristes ne nous gênent pas, moi ça me fait plaisir que les Israéliens visitent notre village et désirent en savoir plus sur nous. Nous avons l'habitude de ses visites, il y en a depuis longtemps, quand ils ne viennent pas visiter notre village, les gens de la région viennent acheter des *halujas* ou du fromage tcherkesse et nos magasins sont ouverts pendant le Shabbat. Nous avons envie que les gens se sentent bien chez nous et qu'ils viennent sans crainte, et puis il ne faut pas exagérer, ce n'est pas comme s'ils s'installaient dans notre salon! Notre village doit être ouvert, d'ailleurs on a installé des panneaux explicatifs dans le village en hébreu⁵⁵⁴ [en tcherkesse et en anglais également, ndlr] pour que les gens puissent se balader tranquillement, comme ils veulent. Pendant le Shabbat, il y a des familles juives qui viennent faire des courses et qui se baladent avec leurs enfants, tant mieux ça leur apprend jeune qu'on existe, qu'on n'est pas des ennemis et qu'on n'a aucune hostilité contre eux⁵⁵⁵.

Lorsqu'en août 2007, j'assistais pour la première au festival annuel du village, je constatais qu'un public juif et palestinien assistait aux spectacles. Je rencontrais Yigal, un habitant de Safed, kippa vissée sur la tête, venu en famille et qui faisait preuve d'un enthousiasme surprenant, il m'expliquait à quel point les villageois étaient accueillants, qu'il « *respectait beaucoup les gens qui avaient su conserver leur tradition et qui en étaient fiers* » et qu'il avait « *l'impression de voyager dans le Caucase* ». Il est indéniable que la référence omniprésente et assumée à un Caucase central possède une résonance très positive dans le public israélien, tant juif que palestinien : leur histoire et leurs revendications – théoriques – ne concernent pas cette terre disputée. Ces références constantes permettent de distinguer les Tcherkesses des Palestiniens,

⁵⁵³ Entretien K.N, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

⁵⁵⁴ Pour une photographie d'un panneau touristique trilingue à Reyhaniya, se reporter aux annexes (volume 2), p. 132.

⁵⁵⁵ Entretien L.Z, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

l'enthousiasme de Yigal fait d'ailleurs rapidement place à un discours plus politique. Il m'explique d'un ton tout à fait assuré qu'il « (...) *échangerait bien les Palestiniens contre des Tcherkesses* [avec lesquels] *on a de bonnes relations et [qu'il] verrait bien un État multiculturel avec des Juifs, des Druzes et des Tcherkesses* (...) ».

L'invitation au village: les activités touristiques

Le tourisme dans les villages tcherkesses peut être diasporique, lorsque des délégations étrangères rendent visite à la communauté, parfois encore politique mais il est essentiellement national. Bien qu'on peut parfois noter la présence de visiteurs druzes et palestiniens, la majorité des touristes qui se rendent à Kfar Kama et à Reyhaniya est juive israélienne. Hormis les festivals les plus importants, les villages drainent essentiellement un public local, et en général, les groupes choisissent leur destination pour l'un ou l'autre des villages en fonction de sa proximité géographique. Les deux villages possèdent des infrastructures touristiques, on compte un « musée » à Reyhaniya et un « centre d'héritage » à Kfar Kama, qui malgré leur différentes appellations présentent, à peu de choses près, les mêmes objets, les mêmes cartes explicatives et sont servis par des introductions historiques très similaires. De la même façon que les villages ont refusé de se regrouper en un seul, comme le proposait l'État d'Israël en 1954, préférant rester « *chacun chez soi* », chaque village tient à honorer la mémoire collective et souhaite, ainsi, multiplier les possibilités de faire connaître la communauté au public israélien. C'est d'ailleurs en hébreu que se font les conférences et les visites, c'est encore dans cette langue que les cartes ou objets sont anotés ou expliqués et c'est enfin en hébreu que sont transcrits les panneaux explicatifs qu'on trouve à l'entrée de Kfar Kama et devant les lieux les plus symboliques de Reyhaniya. Le Conseil municipal de Kfar Kama a encouragé le développement du tourisme dans le village et le musée dirigé par l'énergique Zauer T'xhw'xhao qui est souvent sollicité par la presse ou la télévision israélienne. De nombreuses activités y sont proposées, en partenariat avec un historien local du village qui se charge d'expliquer aux touristes l'histoire des Tcherkesses. Lorsqu'il présente sa communauté, Adnan Guerchad n'omet jamais d'être pédagogue et ne manque pas d'humour. Enseignant et directeur de l'école élémentaire à la retraite, cet érudit connaît bien son sujet et sait parfaitement charmer son public. À l'aide de cartes traduites en hébreu, il débute son exposé par une

présentation du Caucase et une histoire générale du peuple tcherkesse, il poursuit avec l'explication des coutumes qui ne manquent jamais de soulever l'enthousiasme des touristes très friands d'épopées et de folklore. L'explication du génocide et de l'histoire de la migration qui explique la localisation actuelle des villages tcherkesses du pays, rencontrent généralement une forte empathie chez le public. La femme âgée à côté de laquelle je suis assise, me glisse: « *c'est pour cela que nous avons de bonnes relations, nous nous comprenons, ils ont aussi vécu leur Shoah* ». Après son introduction historique, Adnan guide le groupe à travers les ruelles du centre historique, n'omettant aucun détail sur la construction des maisons traditionnelles ou de la mosquée. Lorsque nous arrivons devant la majestueuse mosquée de Kfar Kama, reconstruite dans les années soixante-dix dans un style Mamelouk⁵⁵⁶, ma voisine qui avait été très émue d'entendre que les Tcherkesses avaient subis un génocide, m'explique que c'est la première fois qu'elle voit une mosquée de si près. Lorsque je lui demande d'où elle vient et qu'elle me répond qu'elle habite à Jérusalem, je marque mon étonnement en lui disant que la ville dans laquelle elle vit possède la mosquée la plus impressionnante du pays. Elle me répond que depuis l'*Intifada*, elle n'ose plus se balader à Jérusalem-Est et qu'elle a peur de se rendre « *chez les Arabes* » puisqu'elle « *sent qu'en tant que Juive, [elle] n'est pas la bienvenue [car] on voit bien que je ne suis pas Arabe [et que lorsqu'elle] parle en hébreu, tout le monde me regarde* » et assure qu'on ne la voit pas comme « *une touriste qui se balade mais [comme] une Juive qui s'est trompée d'endroit* ». Une étude du sociologue Sammy Smootha de 2007 démontre que 63% des Juifs israéliens affirment éviter d'entrer dans les villes arabe-palestiniennes du pays, parmi lesquels ne sont pas comptées celles des Territoires Occupés⁵⁵⁷. Cette femme est donc comme 63% de la population juive israélienne, elle est pétrie de peur et de fantasmes, grandement aidée par la rhétorique officielle relayée par une large partie des médias nationaux. La suite de la visite du village l'enchantera, après avoir visité le musée où elle pourra apercevoir des instruments agricoles anciens et des costumes traditionnels, et regarder une vidéo d'un spectacle de danse folklorique, elle achètera du fromage *traditionnel* au restaurant après avoir goûté les *matazas* (beignets fourrés de fromage et d'herbe cuits à la vapeur qui ressemblent à des raviolis) de la cuisinière. Le Conseil a mis en place d'autres activités touristiques, comme les « Nuits

⁵⁵⁶ J'emprunte cette qualification à l'archéologue israélienne Katia Cytryn-Silverman (Université Hébraïque de Jérusalem) à qui j'ai montré des clichés de la mosquée.

⁵⁵⁷ Sammy Smootha, *The Jewish-Arab Index 2007*.

Tcherkesses » les vendredi et samedi soir et qui débutent à 21 heures par une balade dans le centre historique, suivie de la visite du musée, d'une performance de danse traditionnelle effectuée par deux habitants du village costumés et accompagnés d'un accordéoniste et d'un repas *authentique* au restaurant de Kfar Kama. L'activité « Trouve le trésor » a spécialement été pensée à destination des groupes scolaires. Cette activité qui se déroule en journée permet aux écoliers d'explorer la vieille ville à la recherche d'un trésor et de répondre à des énigmes à l'aide d'indices et de conseils d'habitants qui se prêtent au jeu. Enfin, le musée a mis en place une exposition tournante qui comporte des costumes traditionnels, des instruments de musique, des outils et du travail artisanal. L'exposition est accompagnée d'une présentation historique généralement effectuée par le directeur du musée.

Dans le livre d'or du musée, les Tcherkesses conservent précieusement les témoignages de sympathie des visiteurs, et en particulier des plus célèbres d'entre eux. Ainsi, lorsqu'on le consulte, on apprend par exemple que Shalom Shimshon, ministre de l'agriculture et du développement rural, s'est rendu à Kfar Kama le 24 mars 2008, le ministre travailliste Ghaleb Majadele le lendemain, Meir Touhoujema, le conseiller du maire de Jérusalem, le 12 juin 2008, le député palestinien Taleb El-Sanan (Ra'am-Ta'al) le 29 décembre suivant. Le ministre de la construction et du logement, Zeev Boim témoigne, le 8 juillet 2008:

À Zauer et à l'équipe du musée. Bien que notre visite ait été rapide, nous avons beaucoup appris sur vous, votre culture et votre patrimoine si riche. Bravo pour votre initiative et votre investissement dans la conservation de votre patrimoine exceptionnel.

Le député Majalli Whbee a visité le village le 04 février suivant, il écrit:

Au peuple tcherkesse-adyga et noble, j'ai profité de cette belle visite en compagnie du Ministre de l'intérieur Sheetrit. Que la tradition et l'histoire continuent à éclairer votre chemin et à prouver qu'un peuple au nombre limité peut avoir beaucoup d'influence (...)

Le message de Meir Sheetrit qui accompagne cette visite va ravir la communauté car le ministre insiste à la fois sur les qualités guerrières chères à l'imagerie tcherkesse et rassurent leurs craintes sur leur avenir dans le pays:

Cher Zauer, directeur du musée, j'ai beaucoup apprécié ma visite et ai beaucoup appris, grâce à vous, de l'histoire et des coutumes de l'*eda*⁵⁵⁸ tcherkesse. Je pense que la renommée des Tcherkesses en tant que guerriers invincibles est justifié! J'espère que les Tcherkesses qui vivent parmi nous en Israël pourront vivre en paix et tranquillement.

D'ailleurs, il n'est pas étonnant que d'anciens compagnons d'arme ou des collègues visitent le village. Le régiment Nord du Magav, qui reste un fort pôle professionnel pour les hommes de la communauté, visite Kfar Kama le 02 mars 2009, sur le livre d'or on peut lire:

Nous avons eu l'honneur de mieux connaître l'*eda* tcherkesse pour les générations à venir. Zauer, tu es un homme impressionnant et modeste et tu sais transmettre votre héritage. Nous n'avons qu'admiration pour vous.

Bibi Arich, un ancien officier des Magav, qui accompagne cette visite, témoigne de son admiration et de sa solidarité avec les Tcherkesses:

A la famille tcherkesse et à Zauer son excellent guide. J'étais officier dans les Magav avec Natcho (*Nat'xho*) et les autres. J'ai toujours profité de la tranquillité, de la sagesse et de la volonté des Tcherkesses. Maintenant, je comprends d'où tout cela vient. Personnellement, j'aime votre *eda* et je serai toujours à votre service.

Si le public est varié, une forte représentation des instances politiques est visible mais il transcende les appartenances ethniques, religieuses et idéologiques. Ainsi, on compte parmi les visiteurs, des employés de l'industrie aérienne militaire, des membres du Balad, de l'Agence Juive, des élèves d'écoles palestiniennes catholiques, des adolescents de *matnass* juifs et musulmans, des ministres d'une large partie de l'échiquier politique, des Présidents de l'État (Ephraïm Katzir dans les années soixante-dix ou Shimon Peres en 2009), un ancien responsable du Shin Beit⁵⁵⁹ (Ani Ayalon), Shlomo Sharf l'entraîneur de l'équipe nationale de basket-ball, connu pour tenir régulièrement des propos racistes⁵⁶⁰ ou encore l'ancien animateur vedette de la

⁵⁵⁸ « Groupe ethnique ».

⁵⁵⁹ Organisme chargé de la sécurité intérieure de l'État d'Israël, également appelé *Shabak* (acronyme de *Sherut HaBitahon HaKlali*)

⁵⁶⁰ On peut, notamment, expliquer cette visite par la présence d'une basketteuse tcherkesse dans l'équipe

télévision israélienne Doudou Topaz⁵⁶¹.

Le célèbre site touristique israélien *Tapuz* stipule, quand à lui, que « *la visite était appréciable et intéressante. Vous nous avez enchanté, gardez l'authenticité de ce chemin* ». Enfin, l'amicale des retraités municipaux de la compagnie nationale de bus *Egged* souhaite que « *Dieu [les] bénisse !* »

« *Ici, on se sent en sécurité... Et c'est propre!* »: Une visite à Reyhaniya avec le comité d'entreprise de la municipalité de Ramat Gan.

Le dépliant touristique⁵⁶², en hébreu, du village de Reyhaniya promet aux visiteurs une « *expérience tcherkesse dont vous vous souviendrez* », au milieu d'un paysage « *à couper le souffle* » et n'omet pas de rappeler que les Tcherkesses sont des citoyens israéliens intégrés :

Le centre d'héritage incarne le succès d'une petite communauté à préserver son héritage ethnique unique malgré l'éloignement géographique de sa terre d'origine caucasienne, ainsi que sa nécessité de s'adapter et s'intégrer à la société israélienne pour se développer (...)

Le centre d'héritage est décrit comme le lieu idéal pour se familiariser avec l'histoire, la langue, la religion, les coutumes et « *les relations avec l'État d'Israël* ». Le circuit proposé débute au centre d'héritage à l'entrée du village où le visiteur pourra admirer des objets et costumes traditionnels – qui sont identiques à ceux qu'on peut trouver au musée de Kfar Kama – puis se poursuit par une visite dans le centre historique, de la mosquée, pour enfin se terminer dans les jardins du restaurant tenu par l'épouse du directeur du musée, afin de déguster un repas traditionnel accompagné d'un thé. Ce repas composé de *mezze* emprunte, en fait, beaucoup à la tradition culinaire ottomane. On y retrouve – à quelques exceptions près – des mets identiques à ceux qu'on pourrait

du Hapoel Tel Aviv, Nili Natcho. Décédée dans un accident de la route en 2004, « (...) elle faisait la fierté de tout le village, dès qu'elle jouait un match, tout le monde était derrière son écran et on entendait des cris de joie dans tout le village dès qu'elle marquait un panier. Elle était notre ambassadrice (...) » pouvait on lire dans le *Haaretz* le 07 novembre 2004. Elle était la cousine d'une autre fierté locale, le footballeur Bibras Natcho qui a été le premier capitaine non-juif de l'équipe nationale junior avant de rejoindre en août 2009 l'équipe d'Israël.

⁵⁶¹ De son véritable nom David Goldenberg, il était surnommé « le roi de l'audimat ». Le *Haaretz*, dans un des nombreux articles consacré à son suicide en prison, le décrivait en ces termes : « *lorsqu'il demandait aux israéliens d'éteindre la lumière chez eux, le pays se retrouvait dans le noir* ».

⁵⁶² Le dépliant scanné se trouve en annexes (volume 2) p. 151, sa traduction p. 152.

trouver en Israël, en Cisjordanie, au Liban, en Syrie, en Jordanie et même en Grèce : des assiettes de *houmous* (purée de pois chiche), de *tahina* (crème de sésame), de caviar d'aubergine, d'olives, de salades variées, accompagnés de pitas. On y retrouve, par contre, des *halujas* (beignet farci au fromage et aux herbes) et leur version cuite à la vapeur : les *matazas*, confectionnés devant les convives. Le thé est servi dans de grands samovars. A ce circuit initial, s'ajoutent diverses activités supplémentaires que Showki X'hun, le directeur du centre d'héritage, pourra proposer en fonction du temps de visite prévu par les différents organisateurs israéliens. Ces activités folkloriques sont présentées comme des reconstitutions historiques, qui suscitent un fort engouement de la part des touristes, ainsi le dépliant propose :

Les visiteurs pourront demander à Showki Khun de manger à la manière des chevaliers tcherkesses qui se tenaient toujours prêts à partir au combat lors des trêves entre les guerres fréquentes contre les conquérants qui pénétrèrent leur pays (...) ceux qui souhaitent vivre le rythme exceptionnel de la vie tcherkesse dans le Caucase sont invités à demander aux chevaliers de les raccompagner, selon la coutume. Vous pourrez également assister à la reconstitution du kidnapping de la mariée ! Cet événement, très répandu dans les communautés tcherkesses, permet aux amoureux de s'unir même si leurs parents ne sont pas d'accord.

Lorsque je montrais le dépliant à un ami israélien, il m'indiquait que le paragraphe destiné aux élèves et professeurs développait un thème cher à la pédagogie sioniste. Les « *études géographiques* », telles qu'elles sont présentées dans le système scolaire israélien, insistent fortement sur l'idée selon laquelle chaque individu, dans la tradition sioniste, doit connaître chacune des pierres et chaque édifice du pays :

Cette expérience tcherkesse possède un intérêt pédagogique exceptionnel qui va au delà de ce qu'on peut apprendre à l'école, une visite de Reyhaniya contribuera à l'éducation environnementale et sociale.

Parallèlement, la brochure rappelle que les Tcherkesses souhaitent être intégrés sans pour autant renier leur particularisme et qu'à ce titre ils ne revendiquent pas une reconnaissance assimilatrice:

L'expérience tcherkesse offre à chaque visiteur un moment personnel et émotionnel fort ainsi qu'une compréhension du sens de ce

besoin social et humain de faire partie d'une communauté et de connaître sa propre culture.

Le 23 juin 2009, alors que je me trouvais à Reyhaniya, et que je rentrais d'un rendez-vous à l'école du village, je croisais Showki X'hun qui accueillait le second groupe de touristes de la journée. La première fois que je venais à Reyhaniya, en avril 2006, il avait organisé pour moi une visite privée, et je connaissais bien le musée, mais lorsque je constatai la présence de religieux dans le groupe, je m'empressai d'accepter sa proposition. Il est aisé de reconnaître des Juifs religieux, outre les hommes qui portent une kippa en velours noirs – en général portée par les orthodoxes ou les yeshivsites tandis que les colons et la droite sioniste lui préfèrent le port d'une kippa colorée et/ ou crochetée – l'allure vestimentaire des femmes est également très identifiable. Leur chevelure est camouflée par une perruque, un bonnet, un chapeau ou un foulard, ces femmes portent en général des jupes et haut amples qui dissimulent les formes de leur corps. Il y a trois couples religieux parmi le groupe du comité d'entreprise de la municipalité de Ramat Gan qui viste Reyhaniya ce jour, je me présente auprès du groupe en hébreu comme une Tcherkesse de France. L'accueil qu'ils me font est très positif et enthousiaste, ils sont très surpris qu'une Tcherkesse de France s'exprime – même très imparfaitement – dans leur langue et y voient une preuve supplémentaire de « *l'intégration et de la bonne volonté de la communauté* ». Conduit par Showki, qui est un fin orateur, dans les ruelles du vieux village, je discute avec des femmes du groupe. Alors que nous déambulons dans le centre historique, accompagnés par les explications de notre guide, l'une d'elle m'explique qu'elle « *se croirait dans un moshav* » alors que nous sommes au pied de la mosquée qu'elle n'a pas remarquée. Il faut dire que la mosquée de Reyhaniya⁵⁶³ n'a rien d'une mosquée traditionnelle telle qu'on peut en voir dans les villages palestiniens d'Israël et paraît bien modeste à côté de celle de Kfar Kama. En pierre blanche et de forme carrée, la mosquée de Reyhaniya est petite et ne comporte qu'une salle de prière, son toit en tuile rouge rappelle celui d'une maison du Golan et rien ne permettrait de la distinguer d'autres bâtiments si ce n'est le tout petit minaret vert qui la surplombe et auquel sont accrochés des haut-parleurs qui permettent de diffuser le prêche dans le village. De nombreuses personnes du groupe me font remarquer que Reyhaniya est très différents des villages *arabes*, lorsque je leur demande à quelles occasions ils ont pu se rendre dans l'un d'entre eux, la plupart

⁵⁶³ Photographie en annexes (volume 2), p. 131.

affirme ne jamais l'avoir fait mais qu'ils « *imaginent* » que le village est très différent. Une femme m'explique que contrairement aux villages palestiniens dans lesquels elle « *n'ose pas aller* », elle se sent très en sécurité à Reyhaniya et qu'elle « *sent bien qu'il n'y a aucune hostilité ici* », elle prend une photographie des drapeaux tcherkesse et israélien qui flottent côte à côte devant le terrain de sports. Un homme, qui ne porte aucune signe ostensible religieux, m'explique qu'il n'avait jamais entendu parler des Tcherkesses mais qu'il est bien décidé à faire la publicité de village « *si tranquille et si propre* » auprès de ses amis, car « *on peut très bien vivre en paix ensemble* ». D'autres touristes encore vont insister sur la beauté du village, le soin accordé à la tenue des maisons et à la propreté des rues. La propreté est d'ailleurs un thème qui revient souvent tant dans les témoignages des visiteurs que chez les Tcherkesses eux-mêmes, Kfar Kama a remporté plusieurs fois le prix du village le plus propre d'Israël et un *t'xhamada* m'expliquait même que « *prendre soin de leur apparence et de leur maison, c'est dans le sang de nos femmes* ». L'importance de la propreté qui va de pair avec une certaine idée de l'ordre est liée à des conceptions spatiale et mentale traditionnelles. Alexandre Toumarkine, qui a travaillé sur les Tcherkesses de Turquie écrit:

L'organisation de l'espace est aussi originale ; les voyageurs occidentaux le signalent par une notation impressionniste récurrente : l'image de propreté et d'ordre que donnent à voir les villages tcherkesses. Cette impression renvoie à l'obsession de séparation des espaces réservés aux animaux, aux cultures et à l'homme dans l'univers mental tcherkesse. Pour le dire autrement, la maison est interdite aux animaux, dont l'étable est située à l'écart ; le potager, le verger, les plantations de fleurs sont des espaces bien individualisés. Si l'aspect des maisons a changé depuis longtemps, ces divisions, les villageois tcherkesses les ont bien conservés à l'esprit jusqu'à nos jours. Aujourd'hui, elles renvoient encore pour eux à une norme qui leur fait regarder avec mépris les propriétés des Kurdes et des Turcs de la mer Noire qui se sont installés ces dernières années dans les villages tcherkesses de l'Anatolie du Nord-Ouest⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ Alexandre Toumarkine, 1996, p. 161-162.

Un *tx'hamada* que j'interrogeais sur le sujet me confirmait:

Même quand une famille tcherkesse était dans la misère, même au pire moment après l'exil quand il a fallu s'installer dans des zones difficiles, elle se mettait un point d'honneur à prendre soin de son intérieur mais aussi de l'allure extérieure. Aujourd'hui, à Kfar Kama, la plupart des maisons sont fleuries et très bien entretenues même celles des familles les plus modestes. C'est important pour l'image qu'on donne à l'extérieur, même si on est pauvre, il ne faut pas que ça se voit et qu'on ait l'air négligé. Nous détestons les gens négligés qui se laissent aller.

Cette impression de propreté est régulièrement mentionnée dans la plupart des articles concernant les villages et remarquée par les visiteurs. Une des participante du circuit me disait d'ailleurs que c'est à cela qu'« *on voit bien qu'on n'est pas dans un village arabe (...)* ».

Quelles que soient les représentations, construites et fantasmées, qu'apportent ces visites, le développement du tourisme dans les villages tcherkesses d'Israël contribue indéniablement à faire connaître la communauté à la population nationale. Et faire connaître la communauté, notamment à travers l'énonciation d'une histoire singulière et de particularismes culturels, est une nécessité pour les Tcherkesses qui ne sont que quelques milliers en Israël, qui cherchent à se distinguer des Palestiniens et à négocier leur avenir dans le pays. Le tourisme contribue enfin à briser l'isolement de la communauté qui ne se reconnaît ni dans les deux groupes principaux du pays (Juif / Palestinien) mais qui parallèlement à cette non-reconnaissance n'y sont pas non plus inclus. L'entre soi, considéré comme une norme tcherkesse, est peut-être plus une résultante des mécanismes de séparation très ancrés dans la société israélienne contemporaine, qu'un véritable choix.

Chapitre 4

**«Être Tcherkesse en Israël,
C'est être Tcherkesse au village»**

« Qui voit le village, n'a que faire de demander son chemin »

Proverbe turc.

4.1 – L’entre-soi: une norme identitaire ou un ressort contextuel?

4.1.1 – À la recherche d’un territoire perdu

Pendant de nombreux mois, j’ai été pour de certains villagois, une *mauvaise* ou lorsqu’on était plus clément une *demi* Tcherkesse, une Tcherkesse amputée. Une femme de la communauté n’avait d’ailleurs pas hésité à me dire: « (...) *tu parles mal tcherkesse, tu n’es pas mariée, tu vis avec un gaour* [non musulman, ndlr], *tu ne portes pas le voile et tu vis complètement assimilée à Paris, tu n’es pas vraiment Tcherkesse* (...) ». Je ne cherchais pas à argumenter face à mes interlocuteurs, j’acceptais volontiers d’être celle à qui on allait apprendre et celle qu’il fallait « *remettre sur le bon chemin* ». À chaque fois que j’effectuais un entretien, je demandais alors ce que signifiait « *être véritablement Tcherkesse* » à mes interlocuteurs. Une de mes amies de Kfar Kama, qui venait alors de terminer son master à l’université de Haïfa, avait effectué des entretiens avec les adolescents du village, qu’elle encadrait par ailleurs comme animatrice au *matnass*. Ses résultats révélaient alors qu’ils énonçaient trois assignations en particulier, ils se considéraient majoritairement comme Tcherkesses, Musulmans et Israéliens. Parmi les jeunes, l’appartenance religieuse arrivait même parfois en tête de ce trio énonciatif. Quand j’interrogeais les plus âgés, ils se revendiquaient eux comme Tcherkesses, Israéliens et Musulmans. Une enseignante du village avec qui j’avais régulièrement l’occasion de discuter me disait :

Je suis née au village, j’ai grandi au village, je me suis mariée au village, j’ai élevé mes enfants au village, je travaille au village et je mourrai au village (...) le village est tout pour moi, je n’ai aucune envie de vivre ailleurs, c’est le seul endroit où nous sommes chez nous, nous n’avons pas d’autre terre. Kfar Kama c’est mon Adyghée (...) ⁵⁶⁵

Être Tcherkesse signifiait donc pour elle, et pour beaucoup des habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, être Tcherkesse au village. Or, la spécificité de cette communauté est double: les Tcherkesses n’ont plus de territoire – penser le retour collectif reste donc théorique et retourner vivre dans le Caucase signifierait partager son espace avec des

⁵⁶⁵ Entretien M.A, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

non-Tcherkesses – et ils vivent en Israël, dans un contexte particulièrement conflictuel. De nombreux habitants, en particulier à Kfar Kama, décrivent souvent leur village comme une « *Petite Adyghée* », ils expliquent que la communauté en Israël est celle qui le mieux réussit à conserver ses traditions et qu'elle vit « *comme dans le Caucase* ». L'un d'eux me disait :

Ici, nous sommes entre nous, avec la même éducation, nous sommes tous des Tcherkesses, nous parlons notre langue maternelle, nous sommes tous de bons musulmans (...) tout le monde se comprend, personne ne nous juge. Nous pouvons conserver nos traditions et vivre comme dans le Caucase⁵⁶⁶.

D'ailleurs, lorsque le maire de Kfar Kama s'exprime dans un quotidien national, il n'hésite pas à insister sur cette référence centrale à la région d'origine et indique même que selon lui, cette nostalgie pour cette terre est « *la seule chose qui (...) maintient [les habitants] debout* »⁵⁶⁷. Or, dans la communauté en Israël peut être encore plus qu'ailleurs, ce retour reste très largement théorique. Plutôt que d'être contraints à un nouvel exil, même volontaire, la communauté cherche à reconstituer son Caucase au village. Et le Caucase qu'elle se plaît à imaginer et qu'elle tente de ressusciter est largement fantasmé, il est vieux de cent cinquante ans et n'existe plus que dans les souvenirs transmis. Mais ce Caucase demeure le dernier reliquat d'une époque révolue, celle de l'avant catastrophe, du génocide, de l'exil et de la dispersion. Quand bien même l'idée d'un retour dans le Caucase remporte un succès d'estime, elle n'aboutit finalement rarement à un retour effectif. D'ailleurs, avant la chute de l'Union soviétique en 1991, les communautés tcherkesses dispersées ne pouvaient, tout simplement pas, réellement imaginer ce retour. Le village tcherkesse, mais également le quartier d'une ville dans d'autres contextes géographiques ou tout simplement la communauté elle-même (en réunion, partageant une célébration collective etc.) furent longtemps les seuls espaces possibles d'énonciation identitaire.

L'anthropologue israélien Chen Bram décrit Kfar Kama comme une « *exception parmi les communautés tcherkesses, à la fois du point de vue de la préservation de la culture tcherkesse, de la langue et de l'identité mais aussi paradoxalement à cause du phénomène de renouveau musulman qui a difficilement pénétré les*

⁵⁶⁶ Entretien B.H, Kfar Kama, le 3 avril 2007.

⁵⁶⁷ Jalal Napso interrogé par le *Haaretz* en février 2004

autres communautés»⁵⁶⁸. On peut objectivement partagé son constat sur la préservation de la langue, la communauté d’Israël – qui ne se réduit pas pour autant au seul village de Kfar Kama – a effectivement réussi à conserver sa langue, sans doute mieux qu’aucune autre communauté. Mais la transmission d’une identité et d’une culture revendiquées comme spécifiques est également fortement ancrée dans d’autres diasporas tcherkesses. Mais à la différence de ces autres communautés, notamment au Proche-Orient où elles sont les plus nombreuses, celle d’Israël n’a pas véritablement pu être intégrée. Cela ne signifie pas pour autant que les autres communautés ont renoncé à énoncer leur particularisme, ou qu’elles les « défendraient » moins, ils s’énoncent simplement dans d’autres contextes de confrontation à l’altérité. En d’autres termes, c’est sans doute parce que la politique israélienne envers les minorités est particulièrement distinguante et qu’elle a privilégié le développement de micro-identités que la communauté tcherkesse du pays a pu conserver et développer, à ce point, ses particularismes. Leur conservation ne serait pas uniquement le résultat d’une « bonne volonté » ou d’un « talent particulier » – même si on ne peut minorer les efforts de la communauté en Israël – mais serait plutôt un effet direct de la distinction politique. C’est d’ailleurs également dans ce contexte qu’il faut appréhender l’énonciation religieuse de cette communauté en particulier qui, il est vrai, est plus pratiquante que ses voisines de Jordanie ou de Syrie, mais également de celles d’Europe ou du Caucase. En Israël, l’entre-soi est non seulement la norme mais il est particulièrement encouragé.

Un habitant de Kfar Kama me disait d’ailleurs:

C’est très dur de se mélanger aux Juifs, ils n’en ont pas envie, ils vivent entre eux et il veulent rester entre eux, ils font beaucoup de différences avec les non-Juifs (...) et comme nous sommes une petite communauté que nous voulons garder notre culture où que nous soyons, nous sommes bien obligés de rester coller les uns aux autres. Je ne sais pas si nous avons vraiment eu le choix parce que nous n’étions les bienvenus nulle part. Les Arabes et les Juifs ne nous considèrent pas comme eux, et ils ont raison, nous ne sommes pas comme eux⁵⁶⁹.

C’est donc peut-être avant tout parce qu’ils ne peuvent se reconnaître dans aucun des

⁵⁶⁸ Chen Bram, 2003, p.7.

⁵⁶⁹ Entretien L.G, Kfar Kama, le 22 août 2007.

deux principaux groupes identitaires et que ni les populations juives, ni les palestiniennes n'ont véritablement voulu les intégrer, que les Tcherkesses du pays se sont réfugiés derrière les frontières de leurs villages pensés comme les lieux idéaux mais surtout uniques de la conservation de leur identité.

Par contre, il ressort des entretiens que l'importance de la vie au village est une donnée partagée par la majorité des Tcherkesses d'Israël. Ils fréquentent des espaces sociaux extérieurs, notamment dès le lycée, dans lesquels ils sont amenés à rencontrer des Juifs et des Palestiniens d'Israël. Quelques années plus tard, c'est dans l'armée que les jeunes hommes de la communauté cohabitent avec de jeunes Israéliens, très majoritairement juifs. Bien qu'il n'y ait pas de consignes officielles, ni de sectorisation scolaire obligatoire, les parents d'élèves choisissent bien souvent un lycée juif pour la poursuite des études de leurs enfants après le collège qu'ils effectuent au village, l'argument le plus souvent rencontré est celui de meilleurs taux de réussite et d'une plus grande facilité d'intégration professionnelle. Nora Napso, qui dirige le département éducatif au Conseil local de Kfar Kama m'expliquait:

Certains préfèrent envoyer leurs enfants dans des lycées arabes comme à Dabburiya ou à Nazareth, mais la plupart choisit des lycées juifs car l'hébreu est la langue principale de ce pays et que cela augmente leur chance de réussite, notamment pour entrer à l'université. Après leur scolarité chez nous, la grande majorité des collégiens de Kfar Kama vont au lycée agricole de Qadooriya. D'une part c'est moins loin et nous avons de bonnes relations avec la direction du lycée qui est habituée à recevoir des élèves tcherkesses et est arrangeante (...) par exemple, ils exemptent les élèves d'école pour les commémorations du 21 mai [le génocide, ndlr]⁵⁷⁰.

Et si certains adolescents peuvent exprimer un sentiment d'étouffement analogue à celui que ressent sans doute n'importe quel adolescent de n'importe quel village, celles et ceux avec qui j'ai pu m'entretenir insistent tout de même tous sur l'importance de vivre ensemble et n'imaginent pas vivre durablement en dehors du village. Ils acceptent volontiers de le quitter provisoirement, le temps de l'armée ou de leurs études, mais ont parfaitement digéré le discours dominant du village: la vie en dehors du village peut être une agréable parenthèse mais leur place *réelle* est au village. De plus en plus de

⁵⁷⁰ Entretien Nora Napso, le 26 avril 2007.

Tcherkesses d'Israël travaillent en dehors de leur village, à de très rares exceptions, ils préfèrent effectuer quotidiennement un trajet qui peut parfois être de plusieurs heures, pour rejoindre leur lieu de travail plutôt que de s'installer en dehors du village. Leurs raisons sont multiples mais celles les plus fréquemment invoquées sont celle de la difficulté à d'être *pleinement* tcherkesse en dehors du groupe et la peur de la disparition de ce dernier. Un habitant de Reyhaniya s'étonnait de la description que je lui faisais de la communauté tcherkesse en France et s'inquiétait de son assimilation:

Chacun d'entre nous a la responsabilité de la survie de la communauté, nous ne pouvons pas penser qu'à nous. Nous devons tous nous impliquer, nous sommes responsables les uns des autres. Personne ne le fera pour nous, nous avons le devoir de tout faire pour que nous ne disparaissions pas⁵⁷¹.

Rester/ revenir au village

Un de mes premiers contacts à Kfar Kama fût un jeune couple avec lequel j'avais échangé quelques courriers électroniques avant mon premier départ pour Israël en avril 2006. Très impliqué dans le travail de reconnaissance culturelle de la communauté, le couple vit à Tel Aviv pour faciliter le quotidien de la jeune femme. Son mari travaille à son domicile, il est rédacteur en chef du magazine communautaire *Adiga Magazine*⁵⁷². Au cours de mes quatre années de terrain, j'ai vu ce couple faire des allers-retours hebdomadaires entre leur domicile et Kfar Kama, et ne rater aucun évènement au village et notamment les très nombreux mariages qui occupent les mois d'été. Lorsque je demandais une amie du couple sur ce choix de vivre en dehors du village, alors que d'autres habitants travaillant dans cette même ville, faisaient le trajet quotidiennement car ils ne souhaitaient pas quitter le village, elle m'expliquait:

À cause de ses horaires de travail, ils n'avaient pas d'autre possibilité. Tout le monde a compris au village, personne ne leur en a voulu (...) bien sûr, on aurait préféré qu'ils restent avec nous (...) mais ils se sentent coupables de vivre loin de nous alors ils sont toujours au village, ils ne manquent jamais aucun mariage ou aucune fête, ils viennent

⁵⁷¹ Entretien T.J, Reyhaniya, le 27 juin 2007.

⁵⁷² Voir *infra* chapitre 6.

même dîner en famille ou chez nous. En fait, je les vois presque aussi souvent que quand ils habitaient là⁵⁷³.

Le cas de L.H est différent. Elle est l'une des rares habitantes à avoir grandi à l'extérieur du village car son père était fonctionnaire à Nazareth. Elle garde d'excellents souvenirs de cette période et se souvient des nombreux amis *Arabes* qu'elle avait plaisir à fréquenter. Elle m'expliquait alors son sentiment lorsqu'à l'âge de quatorze ans, elle s'installait en famille à Kfar Kama:

Mon sentiment envers le village est une longue histoire, les gens qui sont nés à Kfar Kama pensent différemment de la façon dont moi je pense... je n'ai pas passé mon enfance ici, aujourd'hui je m'y sens bien mais cela a été dur. Pour moi, c'était difficile parce que j'étais habituée à la vie citadine, aux magasins. Je reste une citadine, j'adore aller à la plage, au cinéma, faire les magasins et marcher dans des rues où personne ne vous connaît, ici c'est un petit village, tout le monde sait tout sur tout le monde⁵⁷⁴.

En 1983, L.H débute des études de pharmacie et déménage à Jérusalem où elle va rencontrer son mari, également originaire de Kfar Kama, qui poursuit également des études en sciences environnementales. Le couple se marie rapidement et déménage pour Haïfa où son époux va effectuer un doctorat au Technion. Elle change alors d'orientation, ses études ne lui plaisaient pas, et s'inscrit à l'université pour se former au métier d'enseignante d'anglais. Elle se rappelle alors d'une ville ouverte et dans laquelle, contrairement à Jérusalem, elle s'est faite beaucoup d'amis et lorsqu'elle décroche son certificat, elle est enceinte de son premier fils. Lorsque je lui demande ce qui a motivé leur choix de revenir au village, alors que tous deux semblaient parfaitement heureux à Haïfa et qu'ils pouvaient facilement y trouver un emploi, elle me répondait:

Au départ, nous nous sommes posés la question, S avait le rêve d'aller dans le Caucase, c'était devenu possible mais j'avais peur. Nous appartenons à un petit village et il y a beaucoup de pression alors nous avons décidé de revenir à Kfar Kama, c'était

⁵⁷³ Entretien L.T, Kfar Kama, le 11 avril 2006.

⁵⁷⁴ Entretien L.H, Kfar Kama, le 6 juillet 2007.

difficile de résister à la famille, aux amis, tout le monde voulait que nous revenions, et j'étais enceinte (...) pour mes parents, cela aurait été difficile de ne pas le voir grandir.

Élever leur enfant au village leur avait alors semblé le meilleur choix à faire et d'autres couples, notamment d'étudiants à Haïfa, ont fait un choix analogue à la naissance de leur premier enfant. Un de ces couples, qui s'était marié avant d'entamer tous deux des études universitaires, avait fait le choix, une fois diplômés et alors que la jeune femme était enceinte, de revenir vivre au village:

Bien sûr que nous avons profité de la vie à Haïfa, ça n'a rien à voir avec Kfar Kama, mais au moment où nous allions devenir parents, nous avons pensé autrement. Pour les enfants, le village c'est le paradis, ils grandissent avec toute la famille, ils passent d'une maison à l'autre, s'ils se perdent, ils rencontreront forcément un de nos amis ou un cousin ou une tante qui les ramènera à la maison, s'ils tombent à vélo ou qu'ils se blessent, il y aura toujours quelqu'un pour les relever, les soigner, nous prévenir. Et puis le village est un lieu sûr, il n'y a pas de délinquance ici, il n'y a pas de problème de drogue ou d'alcool, tout le monde surveille tout le monde... avec les bons et les mauvais côtés mais pour les enfants, je pense que c'est le meilleur choix⁵⁷⁵.

De nombreux parents m'ont décrit le village, à Kfar Kama et à Reyhaniya, comme le lieu idéal pour élever leurs enfants, non seulement vivre à réelle proximité de sa famille peut s'avérer pratique, mais tous évoquent les bienfaits d'une éducation semi collective. Car c'est au sein de la cellule familiale qu'un individu reçoit l'essentiel de son éducation, cette cellule est – de fait – plus large et présente au quotidien. S'il existe bien dans les villages, comme partout en Israël, des jardins d'enfants (*Gan Khova*), l'éducation ne se fait pas en collectivité et si certains ont pu ressentir que leur enfant était véritablement un « *enfant du village* », ils affirment qu'ils peuvent jouir d'une liberté totale dans l'éducation qu'ils souhaitent donner à leurs enfants. Cependant, la collectivité possède un rôle d'autorégulation. Cette autorégulation qui peut effectivement être ressentie comme sécurisante peut s'avérer également pesante. Ainsi, une autre jeune femme me décrivait à quel point il lui était pénible d'avoir à élever son

⁵⁷⁵ Entretien D.M, Kfar Kama, le 7 juin 2007.

enfant sous le regard de la communauté et avouait même se sentir parfois déposséder de l'éducation de ce dernier. Et cette autorégulation ne concerne pas uniquement les plus jeunes, elle agit sur l'ensemble de la population.

Porter ou ne pas porter le hijab

Lorsque je faisais sa connaissance en avril 2006, M.A est une quarantenaire énergique au rire facile, elle est bavarde et est considérée par certains villageois comme une « *originale* ». Il lui arrive d'être raillée pour ses comportements publics, certains trouvent qu'elle est trop affectueuse avec son époux et ses enfants et qu'elle ne se « maîtrise » pas assez. Elle ne porte pas ni le voile traditionnel porté par les femmes mariées (*shamia*) ni le foulard islamique (*hijab*) bien qu'elle se définisse comme musulmane et qu'elle soit mariée. M.A est sans doute la personne de Kfar Kama avec laquelle j'ai passé le plus de temps. Dans un des premiers entretiens qu'elle m'accordait, elle me disait :

Je suis musulmane comme tout le monde, parce que c'est traditionnel et que cela fait partie de notre identité mais pour moi la religion est une affaire privée. Je n'ai jamais porté le *hijab* et X [son mari] ne me l'a jamais demandé, il respecte mes convictions. Je sais que certains au village me jugent mais je n'ai pas envie de leur ressembler, je ne porterai pas le voile pour leur faire plaisir (...) pour moi cela n'a pas de sens et je suis libre, moi je dois comprendre, discuter, dire ce que j'en pense, je ne suis pas un perroquet. Ta liberté s'envole si tu es religieux, tu ne peux pas suivre tes propres désirs. Bien sur, il y a beaucoup de choses positives mais il y a des choses que je n'accepte pas, notamment concernant le statut de la femme. J'ai déjà eu cette discussion avec mes parents, surtout avec mon père qui est très religieux, il aurait voulu que je porte le voile mais il ne m'a jamais forcé, c'est un homme intelligent. Je suis prête à défendre mes choix et tant pis si ça choque certain, ce n'est pas mon problème, c'est le leur (...)⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ Entretien M.A, Kfar Kama, le 13 avril 2006.

À chacune de mes visites à Kfar Kama, nous ne manquions jamais de déjeuner ensemble et il nous arrivait régulièrement de nous rendre à Nazareth, à Tibériade ou tout simplement à Kfar Tavor pour pouvoir discuter tranquillement. Lors de mon dernier terrain au village, je l'appelai pour convenir avec elle d'un rendez-vous. Je fus invitée à déjeuner en famille, avec ses parents que je connaissais bien et que j'étais ravie de revoir. Son père était un érudit local qui m'avait beaucoup appris, je faisais en sorte de toujours lui apporter des livres ou des objets religieux – dont je le savais friand – de Jérusalem. Lorsque je frappai à sa porte le lendemain, je l'entendis me souhaiter la bienvenue depuis la cuisine et m'inviter à entrer. Toute la famille attendait mon arrivée dans le jardin et discutait autour d'un café, je saluai chacun d'entre eux et échangeai des courtoisies avec son père quand elle arriva avec un plat. Je peinaï à dissimuler ma stupéfaction lorsque je la trouvai, vêtue d'une longue tenue sombre couvrante et coiffée d'un *hijab*. Et si je m'étais, bien évidemment, abstenue de tout commentaire, son père qui avait remarqué mon haussement de sourcils, m'expliqua que la famille s'apprêtait à faire, quelques mois plus tard, le *haj* (pèlerinage à la Mecque). Je les félicitai poliment et passai le repas en leur compagnie tandis que M restait étonnement peu locace et visiblement gênée. Lorsque ses parents repartaient, je trouvais enfin l'occasion d'être seule avec elle en l'aidant à ranger, nous retrouvions notre complicité mais évitions ostensiblement de parler du voile. À la fin de la journée, nous nous préparions un thé et M qui me connaît désormais bien me fixa du regard et me demanda si j'étais choquée par son *hijab*. Je lui répondis que le port d'un foulard ne me choque nullement mais qu'étant donnée la teneur des propos qu'elle avait pu me tenir depuis quelques années, j'étais surprise. Elle sembla d'abord agacée et tint à me rappeler que personne ne l'avait forcé à le mettre et que c'était son choix. Je lui répondis que si le port du *hijab* correspondait à un désir personnel, il ne me posait absolument aucun problème et lui rappelait que le voile n'avait jamais été un critère dans mes choix amicaux. Elle savait que j'étais particulièrement proche de plusieurs trentenaires du village portant le foulard et lors de conversations précédentes, elle avait pu me reprocher d'être – à ses yeux – trop laxiste sur cette question. Quelques jours plus tard, je la retrouvai de nouveau en compagnie de sa cousine, pour les accompagner à Umm al-Fahm où il leur arrive d'aller faire des courses, dans la voiture, et alors que je n'étais pas revenue sur la question, elle m'expliqua: « *J'en avais marre de me faire remarquer, j'avais envie qu'on m'oublie un peu* ».

Les villages tcherkesses en Israël sont des terrains présentant une forte répartition sexuée. Je ne pourrai prétendre avoir eu un accès complet à ses terrains, j'ai passé l'essentiel de mon temps avec les femmes et me suis vue refuser l'essentiel des activités qui ne leur sont pas directement destinées. En général, les hommes refusaient de me rencontrer seuls, hormis les *t'xhamadas* et les jeunes hommes célibataires de mon âge qu'on s'échinait à me présenter. Ainsi alors qu'une de mes amies profitait d'un déplacement professionnel de son époux à Jérusalem pour venir me rendre visite et que je les invitais à déjeuner tous les deux à mon domicile, et alors qu'ils m'avaient hébergé de nombreuses fois et reçus pour d'innombrables repas, elle me téléphonait le matin de notre rendez-vous. Elle m'annonçait qu'elle était malade et s'excusait de ne pouvoir faire le trajet jusqu'à Jérusalem, elle me disait également que son époux ferait donc un simple aller-retour et qu'il rentrerait directement au village après son rendez-vous. Certains hommes encore refusaient, sous couvert de respect de l'islam, de me serrer la main pour me saluer. J'ai, à d'autres occasions, vu ces mêmes hommes serrer des mains de femmes étrangères mais j'étais alors dépossédée de ce statut d'étrangère pour être assignée à celui de femme de la communauté. Lorsque certains de mes amis ou collègues, et notamment des hommes, me rendaient visite dans les villages, principalement pour assister à des mariages, hommes et femmes de la communauté leur serraient la main en signe de bienvenue. Dans leur cas, c'est bien leur position d'étranger et non celle d'homme qui a prévalu, des femmes particulièrement religieuses ont serré les mains de ces hommes et certaines ont même accepté de répondre à leurs questions. Aussi, il n'est pas étonnant que la plupart des Tcherkesses d'Israël avec qui j'ai passer le plus clair de mon temps et pu tisser le plus de liens soient des femmes et que ce soient elles qui, en particulier, ont pu émettre les discours les moins convenus et les plus critiques sur la communauté. Ce sont également les femmes qui sont les plus soumises aux pressions sociales du village, notamment parce que contrairement aux hommes, elles n'effectuent pas le service militaire et ont moins d'occasion de vivre en dehors de la communauté. Ce sont elles qui sont les plus exposées aux remarques concernant leur apparence, on attend d'elles qu'elles soient de bonnes épouses, de bonnes mères et de bonnes filles. Les villages comptent des femmes qui ont brillamment réussi leur carrière, certaines occupent des postes prestigieux mais elles sont rares. Une enseignante de Kfar Kama me confiait:

Notre communauté est très fermée, il y a
beaucoup de barrières sociales, nous sommes

trop conservateurs et très religieux (...) beaucoup d'hommes du village sont sexistes, et même si aucun ne d'entre eux ne pourrait décider d'empêcher sa femme de travailler pour qu'elle reste à la maison, les femmes ont peur de sortir du village (...) moi, par exemple, en tant que femme, j'ai toujours senti que je ne pouvais pas faire ce que je voulais, je n'aurai pas pu être médecin par exemple. Personne ne m'a interdit d'être médecin mais c'est la façon dont on a été éduqué, je me suis mise moi-même certaines barrières. Quand j'ai fini l'université, je suis revenue au village pour enseigner alors que j'aurai pu choisir un poste ailleurs, mais je sentais que ma place était ici et que le village attendait que je revienne, ils n'auraient pas compris si j'avais fait le choix de travailler ailleurs, quand on n'a pas le choix ce n'est pas un problème, tout le monde comprend mais si tu as le choix et que tu choisis de travailler ailleurs, c'est autre chose (...)⁵⁷⁷

Lorsque T. s'installe à Kfar Kama, elle a vingt-trois ans et vient d'épouser un homme du village rencontré par l'intermédiaire d'une amie. Elle est originaire de Jordanie et a grandi à Amman, sa capitale. Elle se définit comme musulmane pratiquante et a décidé de porter un *hijab* depuis de nombreuses années, elle m'explique que parmi ses amies, toutes ne sont pas religieuses et que la cohabitation entre femmes voilées et non n'a jamais posé de problème et qu'elle a l'impression d'avoir grandi puis évolué dans un milieu tolérant qui respecte les décisions de chacune. Ses soeurs ne portent pas le foulard et sa mère se couvre les cheveux en raison, explique t'elle, de son âge. T est une jeune femme active, qui a de nombreux projets, et qui a fait ses études à l'université d'Amman. Lorsqu'une de ses amies, déjà mariée à un homme de Kfar Kama, lui présente celui qui deviendra son époux, elle sait qu'elle va devoir aller s'installer en Israël. Elle m'explique que Kfar Kama a bonne réputation en Jordanie⁵⁷⁸, et que la communauté en Israël est considérée comme plus religieuse et très respectueuse des traditions. Les allers-retours sont fréquents entre les deux communautés qui se côtoient, certains ont de la famille des deux côtés de la frontière et les mariages sont l'occasion de rencontres entre Jordaniens et Israéliens. Comme de nombreux Tcherkesses de

⁵⁷⁷ Entretien N.B, Kfar Kama, le 12 juin 2007.

⁵⁷⁸ « J'avais beaucoup entendu parlé de Kfar Kama, nous savons comment ils sont. Il y a des gens en Jordanie qui ont des cousins ou des grands-parents ici, et ils disent tous que Kfar Kama est un super village tcherkesse, ils l'adorent » me dit-elle lors d'un entretien [Kfar Kama, le 17 mai 2007].

Jordanie, T ne parle pas le tcherkesse. Le dialecte de sa tribu d'origine (le Kabarde) est assez éloigné de ceux parlés en Israël (le Chapsough à Kfar Kama et l'Abzakh à Reyhaniya) et elle ne le connaît pas. Comme elle n'a jamais eu ni l'occasion ni le besoin d'apprendre l'hébreu auparavant, elle communique en arabe avec son mari et sa belle-famille qui le parlent parfaitement. Elle me dit que, d'une manière générale, les habitants du village parlent bien arabe mais elle sait qu'on lui reproche de ne pas parler le tcherkesse et que les villageois recourent parfois volontairement au tcherkesse pour l'exclure des conversations ou « *pour qu'elle ne comprenne pas* ». La première fois qu'une amie nous présente, elle me tient un discours très convenu sur sa nouvelle vie au village qu'elle considère comme un lieu idéal pour vivre en tant que Tcherkesse et musulmane. Elle est très enthousiaste à l'idée d'apprendre sa langue d'origine, et elle a visiblement peur de ce que je pourrais rapporter de notre entretien.

Au cours des semaines suivantes, je la revois régulièrement, elle reste réservée. Quand je lui demande si la Jordanie lui manque, elle me dit:

Tu sais, c'est une nouvelle vie pour moi ici. Pour le moment, je ressens juste que ma famille et mes amies me manquent. À Kfar Kama, je me sens à la maison, les gens sont adorables avec moi mais il y a une grande différence entre venir ici, comme toi, pour un certain temps et s'installer, comme moi, pour la vie. Je ne connais pas grand chose de la vie ici, je ne connais pas bien le village et je ne connais presque personne mais je pense que dans quelques mois, tout s'améliorera et que j'y verrai plus clair⁵⁷⁹.

Il m'est arrivé de ressentir un mal-être au village, j'étais aussi une *autre* Tcherkesse, une Tcherkesse différente et cela m'a indéniablement rapprochée des femmes les plus en marge, celles qui ne se retrouvaient pas nécessairement dans ce fonctionnement communautaire. Aussi, T fut une des personnes avec lesquelles je pouvais le plus échanger à ce propos. Sans doute parce que lui avais confié certaines de mes interrogations et que je lui avais beaucoup parlé de la communauté en France, que je n'avais jamais ressentie comme emprisonnante et qui répond à un fonctionnement et un contexte très différent, T me confiait alors enfin qu'elle trouvait la vie au village difficile:

⁵⁷⁹ Entretien T. Z, Kfar Kama, le 12 juillet 2007.

En Jordanie, nous sommes plus ouverts sur les autres, je veux dire, on peut se marier avec des Arabes par exemple, on a des amies Arabes, ici, ils ne vivent qu'entre eux, ils vivent en vase clos. C'est difficile quand tu n'y es pas habituée, j'imagine que quand tu es né ici, tu es habituée et tu le vis bien mais quand tu viens d'ailleurs, ce n'est pas évident. Souvent, quand je marche dans le village, je vois que les femmes me regardent par la fenêtre, elles m'observent, elles regardent comment je suis habillée, où je vais, à qui je parle⁵⁸⁰.

T. porte un *hijab*. Elle revêt donc un attribut attendu d'une *bonne* musulmane. Par contre, à la différence de beaucoup de religieuses du village, elles portent des jeans ou des vêtements très féminins. Et elle possède de nombreux *hijabs* de différentes matières et couleurs qu'elle assortit à ses tenues. Cette marque, considérée comme une excentricité, a suffi à certains pour la distinguer. L'amie jordanienne qui lui a présenté son époux et qui est également celle qui nous a présentées, ne porte pas de foulard. Elle s'est habituée à la vie à Kfar Kama mais convient que cela a également été difficile pour elle. À chaque fois que je lui demande quelles sont les nouvelles, elle me répond toujours: « *Tu sais qu'à Kfar Kama, il ne se passe rien. Rien du tout !* ». Lorsque nous discutons de T, elle est parfaitement lucide sur la situation et elle s'agace en défendant son amie :

Oui, nous ne sommes pas comme eux, et alors ? On est Tcherkesse autant qu'eux, juste ça les perturbe qu'on ne soit pas fait dans le même moule. T. est très religieuse, elle porte le *hijab* par choix, personne ne l'a jamais forcée... et ils la critiquent parce que son *hijab* est coloré ? Elle est plus religieuse que la plupart des gens ici, elle est sincère dans sa foi et eux, ils la jugent sur quoi ? Sur son *hijab* coloré ? Ils devraient s'estimer heureux, au moins elle est religieuse, elle⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Entretien T.Z, Kfar Kama, le 22 mai 2008.

⁵⁸¹ Entretien E.B, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

La mise en scène du discours sur l'égalité des sexes

Cette situation est d'autant plus perturbante pour ces *autres* femmes que les Tcherkesses aiment se définir comme une société défendant une égalité parfaite entre hommes et femmes. Dans la communauté tcherkesse en Israël, ce sont les hommes qui accèdent aux formes les plus abouties de pouvoir: ce sont eux qui briguent le mandat de maire (à Kfar Kama) ou de chef de village (à Reyhaniya), ce sont eux qui représentent la communauté dans les instances politiques et dans leurs dialogues avec l'État. Ce sont eux qui vont à la mosquée tandis que les femmes sont cantonnées à une pratique religieuse privée. Cependant, les femmes sont encouragées à poursuivre leurs études à l'université et elles sont de plus en plus nombreuses à être diplômées du supérieur. Paradoxalement, c'est leur nonaccès à une citoyenneté pleine qui permet, en partie et à certaines d'entre elles, d'occuper des postes importants dans le village (directrice de l'école primaire, du *matnass*, responsable du département éducatif du Conseil, par exemple). Les femmes de la communauté n'effectuent pas leur service militaire, elles peuvent donc poursuivre des études supérieures ou une formation professionnelle directement après le lycée et elles « gagnent » donc trois années sur les jeunes hommes. Certaines ont acquis des doctorats, sans pour autant négliger leur rôle de mère de famille, et mènent des carrières prestigieuses. Mais elles sont rares et ce sont encore elles qui freinent d'éventuelles carrières pour continuer à s'occuper de leurs foyers. Nombreuses sont celles qui sont théoriquement plus diplômées que leur époux et qui renoncent à une carrière pour pouvoir assurer le rôle auquel on les destine principalement. Le taux de chômage est important en Israël (7,60% en 2010 selon le CBS), et touche de plein fouet la communauté et si de plus en plus de Tcherkesses d'Israël sont obligés de quitter le village pour trouver un emploi, en règle générale, les femmes essaient de travailler dans le village ou à réelle proximité. Celles qui ont suivi des études universitaires se sont généralement destinées à l'enseignement, qui demeure une profession hautement féminisée, et ont fait en sorte d'obtenir leur premier poste ou d'être rapidement mutée au village.

La société tcherkesse suit un modèle de filiation unilinéaire et patrilinéaire, ce sont les hommes qui transmettent le nom de famille et qui sont considérés comme les chefs de famille. Traditionnellement la société tcherkesse était divisée en clans et non en familles nucléaires, l'unité de parenté était une cellule étendue (*wunex'hezs*) composée du père

et de ses fils mariés. Une fois mariée, la *nissa* (belle-fille) rejoignait la *wunex'hes* de son mari, et se devait d'en adopter la *x'habza*. Il n'était permis à personne d'approcher une femme sans en référer au *t'xhamadadu* clan, cette dernière n'était pas autorisée à s'asseoir aux côtés de son mari tant que ce dernier ne l'avait pas formulé et elle devait marcher derrière lui lorsqu'ils quittaient leur domicile. En outre, il n'était pas permis à une femme d'appeler son mari, ses beaux-parents et ses beaux-frères par leur nom, et devait leur trouver des surnoms affectueux (*psheq'wets'e*) comme '*dighets'ik'wh* (« petit soleil ») ou rappelant un trait de caractère ou physique de la personne comme *nesh'x'ho* (« les yeux noirs »)⁵⁸². Ce sont donc les individus de sexe masculin qui détiennent le pouvoir dans la société tcherkesse – et à l'assignation de genre, il faut ajouter celle de l'âge –, pourtant lorsqu'on interroge les Tcherkesses, et y compris la plupart des femmes de la communauté, ils énoncent une stricte égalité des droits entre hommes et femmes. Une habitante de Reyhaniya n'hésitait pas à m'expliquer:

En Syrie ou en Jordanie, les femmes sont les bonnes et leurs maris sont les rois, chez nous les choses sont différentes (...) ici, le mari fait aussi le repas, les hommes sont plus progressistes et ils respectent les femmes⁵⁸³.

Un nombre significatif de Tcherkesses, et pas uniquement dans la communauté en Israël, insistent sur cette égalité et la notion de respect est souvent utilisée pour décrire les relations harmonieuses entre hommes et femmes. Et si, effectivement, dans l'histoire ce sont les hommes qui partaient à la guerre, les femmes tcherkesses prirent part aux derniers combats contre les Russes démontrant ainsi qu'elles non plus ne connaissaient pas le sentiment de peur et prouvant leur bravoure.

L'argument le plus souvent énoncé pour « prouver » ce respect dû aux femmes est d'ordre religieux : alors que leur religion permet la polygamie, elle est prohibée dans la communauté. Un habitant de Kfar Kama m'expliquait que les Tcherkesses sont monogames car « *l'islam oblige à satisfaire son épouse correctement* », qu'il est « *déjà difficile d'en satisfaire totalement une* » et donc « *qu'il serait vraiment trop difficile d'en gérer plusieurs* ». Un de ses amis présent lors de notre entretien, abondait dans son sens : « *on ne peut pas respecter et aimer deux femmes à la fois et à égalité* »⁵⁸⁴. Un Tcherkesse de France, écrit sur son site internet que « *les filles ne se mariaient pas*

⁵⁸² Entretien F.M, Paris, le 08 février 2006.

⁵⁸³ Entretien T.B, Reyhaniya, le 03 juin 2009.

⁵⁸⁴ Entretien L.Z et P.K, Kfar Kama, le 23 mai 2008.

avant 18-25 ans, pas avant d'être en âge de pouvoir s'occuper et préserver leur mariage », puis qu'une « fille tcherkesse n'est pas supposée prendre la parole parmi les anciens jusqu'à ce qu'elle y soit invitée ou attendue (...) trop parler ou rire de façon excessive et trop fortement sont des agissements peu appréciés dans la 'habza. Savoir quand plaisanter et quand s'exprimer est le devoir d'une fille tcherkesse ». Enfin, il indique qu'une femme de la communauté « ne doit pas boire de boisson alcoolisée. Pourtant si on lui offre un verre, elle doit l'accepter et remercier la personne. Ensuite, elle donnera le verre à un homme qu'elle connaît »⁵⁸⁵.

Alors même qu'il décrit un fonctionnement parfaitement inégal et des comportements attendus distinctement répartis entre homme et femme, l'auteur continue sincèrement à revendiquer l'égalité entre les sexes. Des hommes tcherkesses des deux villages avec lesquels j'ai pu m'entretenir, par exemple, de la répartition des tâches ont tous tenu à m'indiquer que les hommes et les femmes possédaient un statut égal et qu'ils leur portaient un grand respect, l'un d'eux me disait « *bien plus que chez les Arabes par exemple* »⁵⁸⁶.

Cette égalité formelle est généralement énoncée dans un contexte précis de distinction, et le ressort religieux n'est pas mis en avant par hasard. L'égalité de statuts entre femmes et hommes est essentiellement pensée, comme l'indiquent les paroles de cette habitante de Reyhaniya, en opposition de la condition supposée des femmes arabes. Elle permet de marquer une comparaison à l'*autre*. Or, en réalité, et comme dans toute société patriarcale, dans la communauté tcherkesse en Israël, c'est avec les femmes que j'ai passé des heures en cuisine à préparer les repas, c'est encore avec elles que j'ai pu effectué les tâches ménagères, et c'est enfin avec elles que j'ai servi les hommes qui, dans leur écrasante majorité, n'ont jamais participé à ces travaux. Je n'étais d'ailleurs pas conviée, comme aurait pu le laisser supposer ma place d'invitée dans la tradition d'hospitalité, à boire le café avec eux, sauf dans le cas de moments collectifs dans lesquels j'ai pu partager un thé ou des gâteaux avec une famille, des hommes et des femmes. C'est peut-être à ce statut qu'on peut considérer que j'ai été, finalement, acceptée dans les villages: avant d'être une invitée, j'étais une femme de la communauté, avec le rang que cela suppose. Lorsque des hommes consentaient à m'accorder un véritable entretien, ce dernier se déroulait presque exclusivement dans le cadre familial et en général avec leur épouse.

⁵⁸⁵ Site internet *Tcherkesse de France*.

⁵⁸⁶ Entretien A.H, Kfar Kama, le 22 mai 2008.

Bien évidemment, certaines familles –et dans les deux villages bien que j’ai eu l’occasion d’en rencontrer d’avantage à Reyhaniya – ont une répartition véritablement égalitaire qui permet aux femmes de mener de brillantes carrières mais il n’empêche que la société tcherkesse est fortement hiérarchisée. Le genre est un canon hiérarchique qui s’ajoute à celui de l’âge, de la tribu d’origine et, en d’autres temps, à celui du rang social, et qui –même s’il tend à être minimisé – est encore tenace. On l’observe d’ailleurs dans l’éducation des enfants au village et les images qui sont assignées aux deux genres.

Faire des filles et faire des guerriers

L’égalité des sexes ne nie pas les différences entre les sexes, par contre elle postule que les répartitions genrées sont des constructions sociales et qu’on peut les rééquilibrer.

La société tcherkesse, comme toutes les autres, a historiquement contruit une éducation différenciée entre filles et garçons mais également des imageries véhiculées par les deux sexes. Dans le travail qu’elle consacre aux rituels de naissance chez les Tcherkesses, Mariet Djandat note que c’est à partir du moment où elle pouvait affirmer avec certitude qu’elle était enceinte qu’une femme était véritablement considérée comme telle. En outre, c’est sa grossesse qui la faisait devenir membre à part entière de sa belle famille⁵⁸⁷. Traditionnellement, les Tcherkesses divisaient le temps de la grossesse en trois périodes: durant les trois premiers mois, l’entourage et les futurs parents ne devaient pas parler directement de la grossesse pour éviter les esprits du mal, la seconde période débutait lorsqu’on commençait à distinguer le ventre (*wipk’fitep*, « ne pas supporter son propre corps ») et la troisième lorsque la future mère peinait à se déplacer (*l’werm’wix*, « les jambes ne peuvent pas la porter »). Elle indique, par ailleurs, que les rituels autour de la naissance débutaient dès la cérémonie de mariage car on considérait qu’ils auraient une influence positive sur la fertilité de la femme, et qu’en couvrant la mariée de grains, les invités prononçaient la phrase suivante : « *Que tu aies autant de fils que de grains* ». Quand la jeune mariée rejoignait le domicile de son époux, elle devait se tenir sur un tapis en peau de chèvre qui symbolisait la fertilité. Son entourage lui faisait porter un nourrisson garçon afin d’aider à la naissance

⁵⁸⁷ Mariet Djandar, 2008, p.255.

d'enfants mâles⁵⁸⁸. Considéré comme garant de la famille, la terre ne se transmettait qu'aux garçons : avoir un enfant de sexe masculin était particulièrement désiré. La famille suspendait un chapeau d'homme au-dessus du lit de la femme dès le début de sa grossesse, et déposait un couteau sous son oreiller, afin de tenter d'influer sur le sexe du futur nouveau-né. Les Tcherkesses considéraient qu'« un garçon assure la pérennité de la famille tandis qu'une fille est une invitée et partira comme une invitée » (*K'walep l'wax'ho, y'h'ymalk'wi, pch'wach'weh'h ik'wij'chp*). Aussi, pour faire part au village de la naissance, on plaçait sur le toit de la demeure familiale un drapeau rouge symbolisant la fermeté et le courage lorsque c'était un garçon tandis qu'un drapeau multicolore – représentant la beauté – était installé si le nourrisson était une fille. Les visiteurs, qui devaient d'abord féliciter les grands-parents avant la mère – durant quarante jours, la femme n'était pas autorisée à quitter sa chambre car elle était considérée comme impure – plaçaient alors une dague ou un poignard près du garçon et des aiguilles, du fil et des ciseaux près de la fille pour symboliser que le garçon deviendrait un guerrier plein de bravoure et qu'une fille saurait être habile de ses doigts⁵⁸⁹. On peut se rappeler du chant des femmes à la naissance d'un fils, transmise par un *t'xhamada* de Kfar Kama et décrite dans le premier chapitre: « (...) *Sois emplit de bravoure et de courage (...) combat tes ennemis et anéantis les* »⁵⁹⁰.

Si le rôle des femmes dans l'éducation de l'enfant est parfaitement circonscrit, celui du père ne l'est pas moins. L'affection de la mère est pensée comme complémentaire à la distance et la froideur du père qui ne doit, en aucun cas, manquer de se maîtriser. Cette maîtrise et cette froideur dont on trouve trace dans les témoignages les plus anciens se sont muées mais perdurent. Historiquement, lorsqu'un prince devenait père d'un fils, ce dernier était confié à un noble choisis pour sa bravoure et la confiance qu'il inspirait au prince, trois jours après sa naissance. C'est cet *ouzden* qui était chargé de son éducation, la nourrice qui l'aidait dans sa tâche avait, elle, la responsabilité de lui choisir un nom. Ces pères nourriciers (*atalik*) étaient également choisis pour leur habilité à manier les armes et les chevaux. Leur rôle principal était d'insuffler un esprit guerrier au jeune garçon, l'*atalik* transmettait donc son savoir, le préparait au combat et lui enseignait l'art oratoire et l'argumentation afin que, lorsque plus tard, il siègerait au conseil des guerriers, il se fasse remarquer et acquiert du pouvoir. Alexandre Grigorianz note que

⁵⁸⁸ *Op.cit.*, p. 253-254.

⁵⁸⁹ Mariet Djandar, *op.cit.*, p. 257 et 263.

⁵⁹⁰ Se reporter *supra* au chapitre 1.

lors de la guerre contre les Nord-Caucasiens, les Russes furent étonnés tant par ces montagnards qui maniaient aussi bien la parole que les armes et que les khans de Crimée envoyaient déjà leurs fils se former, à l'âge de six ans, chez un *atalik* tcherkesse⁵⁹¹. Lorsqu'il atteignait l'âge de seize ans, on considérait que l'éducation du jeune homme était terminée, celui-ci s'engageait alors publiquement à rechercher le combat et à dompter le danger. C'est au cours de cette cérémonie que le jeune homme devenait un *abrek*. Les pères ne revoyaient leurs fils que lorsque ces derniers se mariaient, des rapports d'une extrême froideur et dénuée de toute démonstration sentimentale, s'instauraient donc entre pères et fils.

La coutume de l'*atalik* avait pour objectif de consolider les alliances entre clans et d'auto-réguler le cycle du droit de vengeance et de la loi du sang (*kanly*)⁵⁹². En effet, l'*atalik* conservait un droit de parenté sur son *abrek* qui se devait de lui offrir les plus belles pièces prises à l'occasion de pillages ou de guerres, en remerciement de l'éducation reçue, et devait considérer les enfants de son *atalik* comme ses propres frères et sœurs. S'il n'existe plus officiellement de pères nourriciers dans les communautés tcherkesses, n'importe quel individu, y compris lorsqu'il ne fait pas partie du noyau familial *stricto sensu*, possède le droit de reprendre ou de réprimander un enfant de la communauté qui aurait un comportement que l'adulte considérerait comme incorrect ou irrespectueux. C'est en ce sens qu'on peut considérer que la collectivité tcherkesse peut jouer un rôle dans l'éducation de chaque enfant du groupe. Il est vrai que la vie au village de la communauté en Israël favorise ces assignations, sans doute plus qu'ailleurs. On trouve des témoignages analogues, à la fois sur ce rôle éducatif collectif du village et sa dimension genrée, parmi les Tcherkesses du Golan. L'un d'eux m'expliquait :

Avec l'émigration, la notion de classe s'est perdue, il n'y avait plus ni prince, ni noble, ni paysans, on était tous des migrants, tous pauvres et tous exilés (...) l'exil nous a rendu plus égaux. L'éducation dans nos villages était homogène, nous étions tous logés à la même enseigne. Par exemple, si on ne se levait pas au passage d'une personne âgée, on se faisait réprimander, parfois par quelqu'un qui aurait pu être d'une classe inférieure, et

⁵⁹¹ Alexandre Grigorianz, 1998, p. 171.

⁵⁹² Se reporter *supra*, chapitre I, sous-partie 1.1.5., « *Le droit de vengeance et la loi du sang* ».

c'était transmis à nos parents (...) chacun surveillait l'autre (...) à la maison, mon père a toujours été très distant et il n'y avait pas de discussions profondes ou intimes avec les parents. C'est lié à nos coutumes, avant on ne grandissait même pas dans nos familles parce que même si le père était dur et rigide, on ne pouvait pas empêcher la tendresse de la mère qui aurait pu remettre en cause la dureté de notre éducation. Nous avons conservé cette façon dure d'élever les enfants, surtout les garçons. Entre garçons, il y avait beaucoup de rapports de force, il fallait toujours montrer qu'on était le plus fort, le plus courageux, le plus habile, le plus sportif (...) par exemple, dans mon village, il y avait des garçons qui prenaient des douches glacées dehors en plein hiver avant d'aller à l'école, pour montrer à tout le monde qu'ils étaient forts. A l'école, nous étions mélangés avec les Arabes [syriens, ndlr], à l'époque les instituteurs nous frappaient avec des bâtons sur les mains, on pouvait reconnaître qui était Tcherkesse parce que nos mains avaient beau gonfler et devenir bleues, aucun d'entre nous n'aurait jamais verser une larme en public (...) les instituteurs disaient qu'on n'avait pas une peau normale ! Si un garçon pleurait en public, tout le monde se moquait de lui pendant des années. Nous étions obligés d'apprendre à nous maîtriser tout le temps⁵⁹³.

Les garçons tcherkesses sont destinés à devenir des guerriers tandis que les filles doivent apprendre à tenir leur foyer et si la communauté a, bien évidemment, modifié ses codes éducatifs, il n'en demeure pas moins que l'imagerie collective se construit toujours autour de rôles parfaitement genrés. Et si le temps des guerriers et des femmes au foyer est – en partie – révolu, la mise en scène des corps, notamment à travers la pratique des danses traditionnelles qui sont au cœur de l'identité collective et des mariages, et l'imagerie guerrière encore très plébiscitée par les jeunes hommes de la communauté, rappellent que cette éducation différenciée est encore vive⁵⁹⁴.

Lorsque les adolescents de Kfar Kama ou de Reyhaniya se retrouvent, on observe une séparation sexuée évidente et les jeunes hommes qui ne font pas preuve d'habileté

⁵⁹³ Entretien F.M, Paris, le 26 décembre 2009.

⁵⁹⁴ Se reporter *infra* au chapitre 4, partie 4.2, sous-partie 4.2.3, section. « *De la nécessité d'être un bon danseur* ».

sportive ou qui manient mal l'art de la rhétorique sont moqués. Les filles les plus courtisées sont celles qui prennent soin de leur apparence, savent se faire discrètes sans pour autant se laisser faire et montrent le plus de grâce à la danse. Les garçons les plus remarqués sont ceux qui exécutent les danses les plus acrobatiques et font preuve de virilité. Les démonstrations d'affection, l'effusion de sentiments, mais également marquer avec trop d'instance, sa joie, sa tristesse ou sa déception sont considérés comme autant de manquements au contrôle de soi. Et bien qu'ils concernent les deux sexes, un contrôle de soi défaillant est considéré comme particulièrement inacceptable pour un homme. Une jeune femme de Reyhaniya me confiait : « (...) *je n'ai jamais vu mon père pleurer, même quand sa mère est morte, je savais qu'il était triste mais il ne l'aurait jamais montré (...) même en famille, dans un cadre intime, il doit montrer qu'il est fort, je ne sais même pas s'il s'en rend compte tellement il y est habitué (...)* ».

4.1.2 – Se dire Tcherkesse à Kfar Kama et Reyhaniya : deux modèles en concurrence ?

« Être Tcherkesse, c'est parler tcherkesse »

Lorsqu'on interroge les Tcherkesses des deux villages, tous sont unanimes: la communauté en Israël est celle qui a le mieux conservé sa langue d'origine. Cette transmission linguistique, indéniablement réussie, fait d'ailleurs l'admiration des autres communautés tcherkesses, un Jordanien impressionné par ce succès m'expliquait: *« c'est incroyable, ils ont réussi ce que personne d'autre n'a réussi, ils continuent à parler tcherkesse du plus petit au plus vieux, des villages où on ne parle que tcherkesses, je crois qu'il n'y en a pas d'autres que ceux d'Israël (...) »*. Il est vrai que dans les foyers et les rues de Kfar Kama et de Reyhaniya, c'est en tcherkesse que la population s'exprime majoritairement et que la communauté fait figure d'exception parmi les dispersés. Si on compare cette pratique à celle d'autres communautés tcherkesses, il est indéniable que les Tcherkesses d'Israël ont, à une échelle plus large et plus complète, réussi cette transmission.

Lorsque, par exemple, la communauté en France se réunit, elle doit faire appel à différentes langues pour communiquer, ses membres sont issus de différentes

migrations – tant historiques que géographiques – et peu d’entre eux maîtrise le tcherkesse⁵⁹⁵.

Les communautés voisines, de Syrie ou de Jordanie, ont connu un succès plus mesuré dans la préservation de la langue tcherkesse. Bien qu’ayant une vie communautaire très active et organisée, notamment autour de la puissante association culturelle *Al-Jeel Al-Jadeed* (« Le Club de la Nouvelle Génération ») à Amman, les Tcherkesses de Jordanie qui sont essentiellement installés à Amman, Petra et Wadi-Seer ont amorcé une intégration à la société jordanienne. L’entre-soi n’y est pas la norme et ils sont désormais nombreux à vivre dans des quartiers mixtes et à fréquenter la société civile, bien que le mariage préférentiel reste communautaire, il existe de nombreux mariages mixtes. Et la majorité des Tcherkesses du pays parle mal ou ne parle pas son dialecte d’origine. Le cas syrien répond encore à des schémas distincts puisqu’il répond à une histoire politique sensiblement différente. Si dans les années vingt, les intellectuels tcherkesses avaient largement contribué à dynamiser leur culture – on dénombrait alors une quarantaine d’écoles primaires, principalement dans le Golan et en particulier autour de la ville de Quneitra, dans lesquelles l’enseignement se faisait en langue tcherkesse – la langue écrite demeurait inconnue à la majorité des Tcherkesses. Le début des années soixante marque un tournant dans la communauté. En 1962, un hebdomadaire tcherkesse trilingue fût publié à Damas (en tcherkesse, arabe et français), leurs rédacteurs furent accusés d’hostilité politique au régime et furent emprisonnés, les

⁵⁹⁵ Des enquêtes menées entre 2002 et 2004 pour des travaux antérieurs, m’ont permis de dresser une typologie des migrants tcherkesses en France. On dénombre trois vagues successives de migration qui constitue une communauté d’environ trois-cent cinquante personnes. Les Tcherkesses du Proche-Orient représentent la migration la plus ancienne, arrivés à la fin des années soixante-dix, ce groupe d’une dizaine de personnes – et majoritairement masculin– originaires de Syrie et de Jordanie sont venus poursuivre des études universitaires. Ils sont presque exclusivement installés en région parisienne. L’ouverture des frontières européennes a permis une arrivée relativement massive de ressortissants tcherkesses de Turquie. Ces migrants, qui constituent le groupe majoritaire de la communauté en France, ont émigré pour des raisons économiques et politiques (on compte parmi eux de nombreux militants), on estime qu’ils sont environ trois cents et sont principalement à Lyon et dans sa périphérie. La génération de migrants la plus récente provient du Caucase, ce sont principalement des étudiant-e-s âgés de vingt-cinq à trente ans et majoritairement des hommes. La plupart est originaire de la République Adyghée et est venue se former dans les universités françaises, leur projet migratoire est sensiblement différent de ceux des deux autres groupes de migrants, puisque ces jeunes Tcherkesses du Caucase ne se destinent pas à s’installer définitivement en France. Parmi ceux que j’avais alors interrogé, tous sont repartis dans leur pays d’origine. À ces trois vagues principales, on peut ajouter une immigration méconnue de la communauté elle-même et composée de descendants de Tcherkesses évadés de l’armée rouge ou prisonniers de l’armée allemande. À la fin de la seconde guerre mondiale, ils sont arrivés en France en se faisant passer pour des polonais catholiques. Un accord signé par les alliés stipulait, en effet, que les prisonniers non-catholiques seraient remis à Staline. Bien qu’ayant poursuivi leur migration dans d’autres pays, ceux qui sont encore présents dans le pays vivent dans le sud de la France, en particulier dans les Pyrénées Orientales. Le choix de cette région était réfléchi, sa localisation frontalière aurait éventuellement permis une fuite vers l’Espagne ou l’Afrique du Nord.

écoles et associations communautaires –ce sera notamment le cas de l’association de bienfaisance tcherkesse de Quneitra ou d’*Adyghekhacca* à Damas – furent fermées et interdites⁵⁹⁶. Un témoin oculaire de ces évènements me racontait :

À l’indépendance de la Syrie en 1946, c’était un véritable état multi-ethnique, le pays s’appelait la « République Syrienne » et cette république tenait compte de toutes les composantes de sa population, les Arabes, les Kurdes, les Tcherkesses etc. Tout a commencé à changer à la création de la République Arabe Unie entre la Syrie et l’Égypte de 1958 à 1961, le pays a pris avec Nasser un tournant idéologique vers le pan-arabisme (...) En 1961, c’est le parti Baas arabe socialiste qui pris le pouvoir et le nom a encore changé, nous sommes devenus la « République Arabe Syrienne ». La référence à l’arabisme apparue en 1958 a remis en cause chez ma génération le concept d’appartenance nationale. « Syrien » oui, mais « Syrien Arabe », il y avait quelque chose qui ne collait pas (...) à l’époque de Nasser, une nouvelle expression politique est née : « *Chaoubiya* » qui désignait les groupes ethniques non Arabes comme les Kurdes, les Arméniens et nous. Une vague de répression s’est abattue sur ceux considérés comme des éléments tcherkesses actifs (...) par exemple, j’ai été témoin d’une perquisition chez un ami qui était sergent-chef dans l’armée, et j’ai vu les Syriens jeter les livres et les brûler, c’était en 1959. Nous n’avions pas le droit de nous réunir ni de parler tcherkesse dans la rue, ni à l’école. Nous utilisions le tcherkesse à la maison, mon père nous parlait exclusivement en Abzakh et il ne tolérait pas un mot d’arabe ni même un mot de Kabarde qui était le dialecte de ma mère (...) En 1962 un professeur de l’université de Damas qui était tcherkesse, m’a donné clandestinement une copie de l’alphabet dont j’ignorais l’existence, il a été arrêté pour thèses anti-officielles, il a été emprisonné et torturé (...) ⁵⁹⁷.

Le cas de la communauté en Israël est tout à fait différent. Il n’y a pas eu de répression envers la communauté tcherkesse qui a même été encouragé à développer et conserver

⁵⁹⁶ Entretiens F.M et T.S, Paris, les 12 et 23 avril 2003.

⁵⁹⁷ Entretien F.M, Paris, le 23 décembre 2002.

ses particularismes culturels. Alors que la langue était moins parlée et était en concurrence directe avec l'usage de l'arabe qui s'était développé depuis l'arrivée en Palestine, et de l'hébreu depuis la création d'Israël, l'année 1976 va marquer un renouveau linguistique important. Le ministère de l'éducation finance, avec la communauté, la visite d'un linguiste américain. Johan Catford enseigne à l'université du Michigan, il est spécialiste des langues caucasiennes et est officiellement invité à passer plusieurs semaines à Kfar Kama. Un *t'xhamada* témoigne de ces quelques semaines qu'il qualifie de « révolutionnaires »:

Il est venu en Israël pour aider à accélérer et améliorer les cours pour les enseignants des deux villages mais aussi pour les intellectuels qui voulaient apprendre, il est venu nous apprendre à lire et à écrire et il nous a également enseigné la grammaire. Il est resté plusieurs semaine et tout le monde était très enthousiaste (...) très vite, nous avons décidé qu'il fallait enseigner la langue aux élèves du 6^{ème} au 8^{ème} grade [onze à treize ans, ndlr], le conseil des enseignants a décidé que les plus jeunes auraient trop de difficulté à apprendre l'alphabet cyrille (...) Mais il devint vite clair qu'il y avait un fossé entre l'enthousiasme collectif et la réalité. Les élèves avaient beaucoup de difficulté à absorber les connaissances, l'objectif d'être capable de lire de la littérature tcherkesse ne pouvait être atteint (...) c'est beaucoup trop difficile pour les élèves d'apprendre quatre langues simultanément, l'arabe, l'hébreu, l'anglais et le tcherkesse, avec quatre sortes d'alphabets différents⁵⁹⁸.

Dans les rues de Kfar Kama, on parle chapsough, le dialecte dominant des habitants, à Reyhaniya, on parle abzakh. Les deux dialectes sont proches et les Tcherkesses des deux villages n'éprouvent pas de difficulté à communiquer. Si on prête une oreille plus attentive aux conversations, on se rend compte que les Tcherkesses – et pas uniquement les adolescents – entremêlent couramment leurs phrases de mots d'hébreu et d'arabe. La communauté, que les universitaires israéliens aiment à qualifier de quadrilingue⁵⁹⁹, manie effectivement quatre langues, mais pas à niveau équivalent. Elle a développé un

⁵⁹⁸ Entretien A.S, Kfar Kama, le 14 avril 2006.

⁵⁹⁹ Isabelle Kreindler, Marsha Bensoussan, Eleanor Avinor et Chen Bram, « Circassian Israelis: Multilingualism as a way of life », *Language, Culture and Curriculum* 8(2), pp. 149-162.

rapport particulier à trois langues en particulier, l'hébreu – la langue de l'État de la citoyenneté –, l'arabe – la langue du Coran et de l'appartenance religieuse – et le tcherkesse – la langue d'origine et de l'histoire. La communauté d'Israël entend ainsi être de *bons* Israéliens, de *bons* Musulmans et enfin, et surtout, de *bons* Tcherkesses.

Or, la réalité est plus complexe. Les Tcherkesses d'Israël sont les seuls du Proche-Orient à n'avoir une réalité langagière arabe que religieuse, pour tous leurs voisins, l'arabe est également une langue administrative et culturelle. Bien que l'hébreu et l'arabe soient les deux langues officielles de l'État d'Israël, les minorités ont du intégrer l'hébreu comme langue dominante. Certains panneaux signalétiques sont uniquement transcrits en hébreu, ainsi que certains documents officiels mais aussi la très grande majorité des programmes télévisés. La communauté en Israël est la seule communauté tcherkesse du Proche-Orient qui ne vit pas dans un pays majoritairement arabophone, aussi a-t-elle dû, pour reprendre sa tradition d'inclusion à l'État-hôte, considérer l'hébreu comme une de ses langues maternelles. À de rares exceptions, les Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya parlent, lisent, écrivent et comprennent parfaitement l'hébreu, ils maîtrisent oralement le tcherkesse mais ne sont majoritairement pas capables de le lire et de l'écrire. La communauté a donc indéniablement réussi à conserver un usage fort de la langue tcherkesse, mais la pratique de cette dernière reste dialectale et orale.

Le statut de l'arabe est quelque peu similaire, l'imam de Kfar Kama regrettait d'ailleurs le déclin de l'utilisation de l'arabe et m'expliquait qu'il était contraint de prononcer la *khotba* en tcherkesse:

Ici à Kfar Kama, les gens ne connaissent pas bien l'arabe, la plupart le parle mais ils ne savent ni le lire ni l'écrire (...) il y a un réel enthousiasme mais c'est difficile, tu peux avoir la volonté, mais si tu n'as pas les outils, ce n'est pas facile. La *khotba* du vendredi est en tcherkesse, parce que les fidèles, et en particulier les jeunes, ne connaissent pas l'arabe. Ils arrivent à déchiffrer en arabe, mais comme des enfants, et ils ne comprennent pas ce qu'ils lisent (...) Mais nous sommes responsables, dans les années soixante-dix, nous avons changé la langue d'enseignement de l'arabe à l'hébreu, donc le nombre de villageois qui parle arabe est en constante baisse⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Entretien M.A, Kfar Kama, le 14 août 2007.

Dans les rayons de la bibliothèque municipale de Kfar Kama, on trouve d'ailleurs des exemplaires du Coran en hébreu. La maîtrise de la langue arabe est plus développée à Reyhaniya car les deux villages répondent à des modèles différents et qu'ils ont fait des choix éducatifs différents.

Le choix de la langue d'apprentissage à l'école : acter sa citoyenneté ?

Kfar Kama est un village endogame dans lequel seules cinq familles non-tcherkesses résident tandis que Reyhaniya, bien qu'officiellement et juridiquement considéré comme un village tcherkesse, compte dix-sept familles palestiniennes qui représentent environ 25% de la population totale du village et est, en fait, un village mixte. La langue maternelle du quart du village est donc l'arabe, et il faut rappeler que Reyhaniya a longtemps nourri de nombreux liens avec les villages tcherkesses du Golan.

En 1978, les enseignants et le Conseil local décident que l'hébreu sera désormais la langue d'apprentissage, c'est alors la seule école du secteur non-juif qui a fait ce choix. Lorsque j'interrogeai celui qui était alors directeur de l'école de Kfar Kama, il me répondit:

Il y a eu beaucoup de débats au village, mais nous savions que cela fait partie de l'identité israélienne de parler hébreu, et nous sommes Israéliens, nous sommes une partie de la société israélienne, une partie de ce pays. D'une part, l'arabe est plus difficile à apprendre que l'hébreu, qui est relativement simple, d'autre part dans toutes les communautés tcherkesse, la langue d'apprentissage est la langue du pays d'accueil, en Turquie ils apprennent en turc, en Jordanie ou en Syrie, en arabe, et vous en France, vous apprenez en français! Alors pourquoi cela serait-il différent pour nous en Israël? Nous sommes musulmans donc nous devons connaître l'arabe pour lire le Coran mais nous sommes aussi Israéliens donc nous devons connaître l'hébreu (...) l'hébreu est un outil indispensable, si nos élèves ne parlent pas couramment l'hébreu, ils auront des problèmes pour continuer leurs études en dehors du village ou à l'université et ils auront du mal à s'intégrer dans la société

israélienne⁶⁰¹.

Le village de Reyhaniya n'a pas fait exactement le même choix, l'arabe et l'hébreu sont les deux langues d'apprentissage. La majorité de ses habitants parlent parfaitement hébreu tout en ayant une connaissance plus complète de l'arabe. D'une part, parce qu'ils cohabitent quotidiennement avec des arabophones, ils ont l'occasion de pratiquer la langue, d'autre part il est bien plus aisé pour un arabophone d'apprendre l'hébreu que l'inverse. Les deux langues sémitiques ont, en effet, de nombreuses racines communes et la grammaire hébraïque ainsi que la prononciation des mots ont été simplifiés afin de permettre aux *olims* venant du monde entier, de l'intégrer rapidement.

Les enfants des deux villages acquièrent le tcherkesse dialectal au domicile familial (jusqu'à l'âge de quatre ans), le chapsough et l'abzakh sont donc des outils de socialisation à Kfar Kama et à Reyhaniya. À l'âge de cinq ans, ils entrent au jardin d'enfant (*gan khova*) où les enfants de Kfar Kama vont être socialisés à la fois en tcherkesse dialectal (chapsough) et en hébreu tandis que ceux de Reyhaniya le seront en dialectal (abzakh) et en arabe. À partir du premier grade (6 ans), les enfants des deux villages vont être confrontés aux deux langues (arabe et hébreu) avec une prédominance de l'hébreu à Kfar Kama et de l'arabe à Reyhaniya. L'école de Reyhaniya accueillait, en 2009, 151 élèves du 1^{er} au 8^{ème} grade (6-13 ans). Parmi eux, 102 sont Tcherkesses et 49 Palestiniens. Il y a une dizaine d'années, à la demande des parents d'élèves qui craignaient que leurs enfants ne puissent pas étudier à l'université, mis à part les cours de langue arabe et de mathématiques, l'enseignement se fait en hébreu. L'enseignement des mathématiques (8 heures/ semaine) et de la musique (1 heure/ semaine) se fait en arabe, dix heures supplémentaire d'arabe (langue, grammaire, syntaxe) et six heures d'hébreu (comme discipline autonome donc) sont enseignées aux élèves du premier grade. Au troisième grade (8 ans), l'anglais est introduit (5 heures/ semaine) ainsi que le tcherkesse (lecture et écriture, 2 heures/ semaine), l'histoire et la géographie sont enseignées en hébreu. L'année suivante, deux heures supplémentaires sont consacrées à l'histoire tcherkesse qui est dispensée en hébreu⁶⁰².

Tous les élèves, qu'ils soient tcherkesses ou pas, suivent les cours de langue et d'histoire tcherkesses. Le directeur de l'école m'explique que le tcherkesse est une matière obligatoire pour « (...) que les élèves se connaissent mieux et pour entretenir

⁶⁰¹ Entretien A.G, Kfar Kama, le 10 avril 2006.

⁶⁰² Se reporter au livret scanné en annexes (volume 2), pp.147-150.

une bonne relation entre les deux communautés »⁶⁰³. Et effectivement, les adolescents palestiniens du village, même s'ils préfèrent s'exprimer en arabe, peuvent communiquer en tcherkesse. L'école présente, par ailleurs, des résultats supérieurs à la moyenne nationale, qu'on peut – notamment – expliquer par les petites effectifs des classes, chacune d'entre elle compte en moyenne onze élèves, et la dotation en enseignants (dix-sept)⁶⁰⁴. C'est quand il s'agit de choisir un collège pour continuer les études que les parents font différents choix, les élèves palestiniens vont majoritairement dans des collèges arabes à Safed et à Jish (Gush Halav) tandis que les élèves tcherkesses poursuivent leurs études dans des collèges juifs (également à Safed mais surtout au kibbutz Sasa). Les élèves tcherkesses de Reyhaniya utilisent donc l'hébreu comme langue unique d'apprentissage à partir de treize ans.

Les 620 élèves de Kfar Kama⁶⁰⁵ restent plus longtemps au village. En mars 2007, le jardin d'enfant possédait six classes, l'école élémentaire (du 1^{er} au 8^{ème} grade) accueillait 305 écoliers qui poursuivent leur scolarité au collège du village. Si certains parents – et notamment les plus religieux – préfèrent envoyer leurs enfants dans des lycées arabes (à Daburriya ou à Nazareth en particulier), la majorité des villageois optent pour des lycées juifs (à Afula mais surtout à Qadooriya située à seulement cinq kilomètres de Kfar Kama). Ils poursuivent donc leurs études en hébreu tout en ayant bénéficié de moins d'heures d'arabe, ce qui explique en partie le déclin de sa pratique au village. Ce déclin est problématique puisque Kfar Kama se considère comme un village plus religieux que Reyhaniya.

La mixité de Reyhaniya et l'endogamie de Kfar Kama font émerger des ressorts identitaires différents. Ainsi la présence palestinienne à Reyhaniya encourage le développement d'un *ethos* tcherkesse tandis que la population non-tcherkesse est trop marginale pour encourager ce ressort distinctif à Kfar Kama qui a développé une identification religieuse plus forte.

⁶⁰³ Entretien avec le directeur de l'école de Reyhaniya, le 23 juin 2009.

⁶⁰⁴ Entretien avec le directeur de l'école, Reyhaniya, le 23 juin 2009. Lors de ce rendez-vous, il me montre des statistiques produites par le Ministère de l'éducation en 2008, concernant les résultats en anglais du 8^{ème} grade, le taux de réussite moyen en Israël est de 59% (tous secteurs éducatifs mélangés), de 65% pour les seules écoles du secteur juif, Reyhaniya présente un taux de réussite un peu supérieur (66%).

⁶⁰⁵ Entretien Nora Napso, directrice du département éducatif du Conseil local de Kfar Kama, le 15 avril 2007.

« *Les Abzaks et les Chapsoughs, c'est comme les Ashkénazes et les Sépharades* »

J'ai passé moins de temps à Reyhaniya qu'à Kfar Kama qui a véritablement été ma porte d'entrée dans la communauté en Israël. Pourtant, la religiosité de Kfar Kama a pu m'être pesante et je me rappelle m'être sentie plus libre et autonome à chaque fois que j'effectuais des séjours à Reyhaniya. C'est à Reyhaniya que je rencontrais le plus de Tcherkesses issus de couples mixtes –, c'est à Reyhaniya qu'on me parlait positivement de ma double culture, c'est à Reyhaniya que je pouvais avoir des conversations politiques, j'y rencontrais des féministes, des militantes associatives. Dès ma première visite, et alors que je faisais le traditionnel tour du village accompagnée de la famille qui me recevait alors, je remarquai – d'abord visuellement – que la religiosité était moins forte. Les hommes n'hésitaient pas à me serrer la main pour me saluer, alors que j'avais pu voir Kfar Kama se figer lors d'un appel à la prière, je ne constatais rien de tel à Reyhaniya. J'ai bien évidemment rencontré des villageois peu ou pas religieux à Kfar Kama et de très pratiquants à Reyhaniya mais la religion n'occupe pas la même place dans les deux villages. Alors qu'il m'a fallu du temps pour me « faire » à Kfar Kama, je me sentis immédiatement à l'aise à Reyhaniya. Alors que nous étions à table, et après quelques jours au village, je discutai avec la famille qui m'hébergeait de mes premières impressions sur Kfar Kama et Reyhaniya. J'expliquai que j'étais surprise de constater tant de différences, la mère sourit et me dit: « *c'est normal, tu es Abzakh!* ». Je n'avais pas imaginé que mon assignation tribale pouvait influencer sur la façon dont mon terrain pouvait se dérouler. Il me semblait alors évident, qu'aux yeux de tous, le fait d'être moi-même Tcherkesse serait suffisant et, dans un premier temps, je ne prêtai pas attention à la remarque faite à table. Je notais juste dans mon carnet de terrain, que je me sentais effectivement plus à l'aise dans le village *abzakh*.

Lorsque je retournais à Kfar Kama, je décidais de prêter plus d'attention à la façon dont on me demandait de me présenter – effectivement je devais mentionner à chaque fois la tribu d'origine de mon père – et aux réactions de mes interlocuteurs. En général, le mot « *abzakh* » ne suscitait pas de réaction disproportionnée, parfois mon interlocuteur, tout au plus, émettait-il un sourire entendu. C'était alors mon premier terrain et je comprenais très mal l'hébreu, je conversais avec les villageois dans un mélange d'anglais, de tcherkesse (*abzakh*), d'arabe et d'hébreu. La majorité des israéliens parlent anglais, et les Tcherkesses sont parfaitement Israéliens, à part les personnes les plus

âgées, je n'avais en général pas de mal à me faire comprendre et à dialoguer. Il est vrai que lorsque mon niveau de tcherkesse et d'hébreu s'est amélioré, je pus mener des entretiens autrement plus riches et nouris, mais en avril 2006, lorsque je me rendis pour la première fois en Israël pour découvrir ce terrain que j'hésitais alors encore à choisir, je passai inmanquablement à côté de beaucoup d'informations.

Alors que je reviens d'un entretien, accompagnée du couple chez qui je loge et qui met un point d'honneur à ne pas me laisser me perdre dans le village, nous passons devant la mosquée. Nous sommes vendredi et les hommes sortent de la prière, on me présente le frère du mari qui décide de parler en hébreu devant moi, je ne comprends pas tout mais je comprends les gestes. Z nous présente, il explique que je suis une *Abzakh* de France, lorsqu'il entend cela, son frère sourit et dit, en hébreu: « *Les Abzakhs et les Chapsoughs, c'est comme les Ashkénazes et les Sépharades* ». Il accompagne sa phrase d'une gestuelle équivoque: il cogne ses deux poings. Quelques jours plus tard, un ami vient me rendre visite au village, nous devons partir quelques jours à Haïfa. Il est invité à prendre le thé, le père qui choisit délibérément de parler en hébreu, lui explique que « *c'est la première fois qu'un Juif vient boire le thé chez lui* », il ne s'adresse qu'à mon ami, faisant mine d'oublier ma présence. Lorsqu'il nous quitte pour répondre à un appel, je raconte rapidement – en français – mes impressions à cet ami, et alors que je lui fais part de la scène de la mosquée, en reproduisant la gestuelle, le père rentre dans le salon. Quand il me voit cogner mes poings en prononçant « *Ashkénazes et Sépharades* », il interrompt la conversation et reprend la parole, toujours en hébreu. Il semble agacer de mon intervention et explique qu'il s'agissait d'une blague et que le peuple tcherkesse ne fait qu'un. Devant un étranger, la communauté doit afficher une unité sans faille, au sein du groupe les assignations tribales sont encore prédominantes et en concurrence. On se définit comme *Tcherkesse* en Israël, *Abzakh* à Reyhaniya et *Chapsough* à Kfar Kama, au sein de la communauté l'appartenance tribale prévaut encore. Être Tcherkesse ne signifie donc pas nécessairement la même chose dans les deux villages, et alors que je passerai plusieurs années à faire des allers-retours entre Kfar Kama et Reyhaniya, les habitants n'auraient de cesse d'essayer de me convaincre que le modèle qu'ils ont adopté est le meilleur.

Le degré de religioistie observé dans les deux villages est certainement une conséquence de leurs fonctionnements endogame et mixte. Les choix historiques, notamment d'accueil de populations palestiniennes, répondent à leur tour à un environnement géographique distinct. En d'autres termes, leurs énonciations identitaires, qui semblent

parfois être en forte opposition, pourraient n'être que des corrélations de dynamiques différentes. Mais lorsque les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya parlent de l'*autre* village, tous sont d'accord pour dire que Kfar Kama est plus conservateur – qu'ils mettent d'ailleurs derrière ce terme un ressort négatif ou positif – et que Reyhaniya est plus libéral. C'est notamment ce qu'énoncent certaines femmes de Kfar Kama, l'une d'elle me disait:

Là-bas [à Reyhaniya, ndlr], les femmes ont plus accès à l'extérieur, ici nous sommes fermées. Les filles de Kfar Kama préfèrent les garçons de Reyhaniya plutôt que ceux du village qui ont des idées strictes sur les femmes ou ce que doit être le travail d'une femme à la maison. À Reyhaniya, c'est ouvert, ils n'ont pas peur, les gens réussissent mieux, ils ont la motivation et ils n'ont pas peur des limites (...) ici nous sommes plus conservateurs, les gens de Reyhaniya aiment être ouverts et faire changer les choses, ils ne pensent pas comme nous 'je ne peux pas faire ça', 'ça ne se fait pas', 'je ne peux pas aller dans tel endroit', ils ne sont pas comme ça. Ici, nous aimons que les choses restent comme elles sont, nous n'aimons pas le changement⁶⁰⁶.

La concurrence entre hommes s'exerce notamment à travers les alliances matrimoniales, une jeune femme de Kfar Kama qui a épousé un homme de Reyhaniya m'expliquait que son père aurait préféré qu'elle épouse quelqu'un du village. Un adolescent de la troupe de danse de Kfar Kama trouvait, lui, qu'on « *ne danse pas de la même façon* » dans les deux villages. Lorsque nous assistions ensemble à un mariage, il me disait : « *tu vois, il joue avec ses mains, il est fantaisiste, on voit qu'il est de Reyhaniya* ».

Et son ami d'ajouter :

À Reyhaniya, ils ont gardé la tradition, les danses et la culture mais pas le vrai mode de vie tcherkesse (...) nous, nous avons conservé ce mode de vie, comme dans le Caucase⁶⁰⁷.

Quand je lui demandais ce qu'il entendait par « *mode de vie* » et « *tradition* », il m'expliquait que pour être un véritable Tcherkesse, il fallait vivre uniquement entre Tcherkesses, se marier avec un-e Tcherkesse, parler tcherkesse et être un bon-ne

⁶⁰⁶ Entretien B.R, Kfar Kama, le 26 avril 2007.

⁶⁰⁷ Entretien L.N, Kfar Kama, le 28 juin 2007.

musulman-e.

Les Tcherkesses de Reyhaniya, tout comme ceux de Kfar Kama, parlent leur dialecte, ils se marient également dans la communauté. Il vivent majoritairement entre Tcherkesses, mais la présence palestinienne de Reyhaniya est considérée par certains à Kfar Kama comme problématique et comme mettant en danger la pureté tcherkesse. Ainsi, un *t'xhamada* de Kfar Kam avec qui je discutais m'expliquait que la vie était différente dans les deux villages à cause de « *leur problème* ». Comme je ne réagissais pas à ces propos, il me demandait si j'avais bien compris de quel « *problème* » il s'agissait, j'avais évidemment deviné qu'il parlait de cette présence non-tcherkesse. Certains habitants ne se contentent pas de noter des différences entre les deux villages, ils énoncent un discours de supériorité assumé. Les Tcherkesses de Kfar Kama considèrent, dans leur majorité, que ceux de Reyhaniya ne sont pas assez religieux. Pourtant, les habitants des deux villages se considèrent comme musulmans et tous indiquent que la religion est une composante de leur identité. C'est en se référant à cette religiosité, jugée trop importante, que les habitants de Reyhaniya qualifient ceux de Kfar Kama, certains n'hésitent d'ailleurs pas à les décrire comme « *des fous de Dieu* ».

Être Tcherkesse en Israël est donc avant tout être Tcherkesse au village. Les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya peuvent avoir des points de vue divergents sur ce qu'ils entendent par « être Tcherkesse » mais ils se reconnaissent mutuellement, et sans équivoque, comme représentant ensemble *la* seule communauté tcherkesse d'Israël. Ils entendent d'ailleurs bien garder le monopole de cette appellation et se montrent extrêmement circonspects à l'encontre de quiconque en Israël ferait appel à une même dénomination.

4.1.3 – Les Tcherkesses perdus d’Abu Gosh

Un troisième village tcherkesse ?

En janvier 2010, et alors que je pensais avoir terminé mon terrain, je rencontrai à Paris une collègue qui travaillait elle aussi sur l’espace israélo-palestinien. Alors que nous échangeons sur nos recherches respectives, elle m’assurait qu’elle avait rencontré de nombreux Tcherkesses à Abu Gosh. J’avais habité presque une année à moins de quinze kilomètres d’Abu Gosh et je n’avais jamais entendu parler d’une quelconque présence tcherkesse dans ce village. Réputé pour ses restaurants, et en particulier son *houmous*, les habitants juifs de Jérusalem – qui ont déserté la vieille ville et l’Est – ont l’habitude de s’y rendre lors du shabbat. Non seulement, j’avais habité à quelques kilomètres d’Abu Gosh, mais il m’était arrivé de me rendre en compagnie d’amis dans ce village que l’un d’entre eux aimait à décrire comme « *le nouveau lieu pour les Juifs en mal d’exotisme et d’Orient* ». Il est effectivement de bon ton d’apporter à un dîner ou à une fête du *houmous* ou du *labneh* d’Abu Gosh, considérés comme les meilleurs et les plus « authentiques » d’Israël. Mais nous allions surtout à Abu Gosh par commodité, lorsque nous voulions manger un bon *houmous* pendant le shabbat, sans pour autant effectuer une expédition dans les Territoires Occupés et nous risquer à perdre des heures aux *checkpoints*. Je m’étais promenée dans Abu Gosh et avais visité son monastère, j’y avais bu des cafés et avais discuté avec quelques habitants. Comme je n’y cherchais aucun Tcherkesse, je n’en avais pas trouvé et je ne me rappelais pas y avoir vu une iconographie particulière. J’envoyai des mails à mes contacts de Kfar Kama et de Reyhaniya, tous me répondirent qu’il n’y avait pas de Tcherkesses à Abu Gosh et que les seuls Tcherkesses du pays résidaient dans les deux villages. Je demandai conseil à une autre collègue israélienne qui habitait dans un kibboutz à la sortie d’Abu Gosh, elle me répondait qu’elle avait effectivement entendu parler d’une présence tcherkesse au village mais n’avait pas de renseignements supplémentaires à me fournir. J’effectuais des recherches sur Internet afin de récolter quelques informations, je trouvais très peu de documentation établissant un quelconque lien entre Abu Gosh et la communauté tcherkesse. J’en trouvai pourtant mention sur deux sites. Dans un article du magazine en ligne *This week in Palestine*, je lisais qu’ « *une des familles les plus importantes du*

village possède des parents tcherkesses dans son arbre généalogique»⁶⁰⁸. Mes recherches bibliographiques ne s'étaient pas avérées fructueuses et je consultais alors les archives des principaux quotidiens israéliens. Je trouvai, dans le *Haaretz*, un portrait consacré à une des quatre grandes familles d'Abu Gosh. Murad Abd-al Rahmans y déclarait qu'il avait probablement des origines tcherkesses « *d'où les yeux bleus* » mais également bédouines⁶⁰⁹. J'envoyais une copie de ces articles à Kfar Kama et à Reyhaniya, tous me répétaient qu'il n'y avait pas de Tcherkesse à Abu Gosh. Une famille importante de Reyhaniya s'appelle pourtant « Gush » (parfois orthographié « Ghush », « Gosh » ou « Ghosh »), mais les habitants s'obstinaient : il n'y a que deux villages tcherkesses en Israël. Pourtant, je lisais que lorsque Haim Weizmann, qui allait devenir le premier Président d'Israël, visitait la Palestine en 1920, c'est à Abu Gosh qu'il fût accueilli et que les autorités du village avaient tissés des liens étroits avec les dirigeants sionistes. Abu Gosh fût le seul village musulman de la zone de Jérusalem qui, non seulement ne participa pas aux combats contre le Palmach en 1948, mais il fût également le seul village non-juif situé sur la route reliant Jérusalem à Jaffa à ne pas avoir été détruit⁶¹⁰. Enfin, j'étais surprise de la sympathie unanime que la population juive israélienne portait à Abu Gosh, au cours de plusieurs conversations, on m'avait tenu des propos similaires à ceux que j'avais pu entendre lorsque je suivais les groupes de touristes dans les villages tcherkesses : à Abu Gosh, les habitants sont accueillants, on n'y ressent aucune hostilité et on s'y sent en sécurité.

En février 2010, je décidais de retourner en Israël, alors que mon terrain était censé être terminé, pour effectuer un court terrain d'un mois. Je retournais dans les villages pour essayer d'en savoir plus et j'allais essayer d'enquêter, sans contact préalable, à Abu Gosh. Au Centre de Recherche Français de Jérusalem, je rencontrai un psychanalyste franco-israélien qui travaillait justement au développement d'activités destinées à rapprocher adolescents juifs et palestiniens... à Abu Gosh.

⁶⁰⁸ « The Circassians of Palestine », *This week in Palestine*, n°112, août 2007.

⁶⁰⁹ Reli Avrahami et Avner Avrahami, « Family affair / The Abd al-Rahmans », *Haaretz*, édition du 12 avril 2007.

⁶¹⁰ Lors de différents entretiens, on me disait que des membres du Palmach furent cachés à Abu-Gosh et le nom de Geula Cohen est souvent revenu. Geula Cohen, est une membre du Lehi qui fût arrêtée par les Britanniques et emprisonnée à Béthléem d'où elle s'échappa en 1947. Elle deviendra une femme politique, d'abord dans le Herout de Menahem Begin puis au Likoud, en désaccord avec les accords de Camp David (1979), elle quitte le Likoud pour former le Banaï (Tehiya-Banai) qui sera très lié au mouvement Gush Emunim (colons), elle retournera dans les rangs du Likoud en 1992. Elle fût également journaliste au *Maariv* et sera longtemps une figure de la droite israélienne. La fiche de Geula Cohen est disponible sur le site de la Knesset:

http://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=444

L'énonciation identitaire des habitants: « Nous sommes des Arabes israéliens »

En février 2010, Abu Gosh compte 9750 habitants tous issus d'un même lignage. Les cinq grandes familles du clan portent le nom des cinq enfants d'Abu Gosh: Jaber, Ibrahim, Abdel-Haman, Abu Katich et Otman. Ces cinq *hamulas* se partagent toujours actuellement le pouvoir et les terres du village, défini par les statistiques israéliennes comme un village *arabe*. D'ailleurs, les habitants d'Abu Gosh se définissent majoritairement comme des Arabes israéliens, les plus politisés d'entre eux font appel à la catégorie de Palestiniens d'Israël mais ils sont encore marginaux. C'est notamment le cas d'Aya, la jeune et locace directrice du *matnass* d'Abu Gosh:

Ici les gens se définissent d'abord comme musulmans puis comme Arabes, parfois comme Palestiniens mais c'est une minorité à Abu Gosh, et enfin comme Israéliens. Au départ, je me définissais comme une arabe israélienne, puis quand je suis allée à l'université, j'ai fait des rencontres. J'ai discuté, j'ai commencé à m'intéresser à la politique et maintenant je me définis comme Palestinienne. Plus on est éduqué, plus on se sent concerné par l'identité⁶¹¹.

Dans les rues d'Abu Gosh, on parle arabe et hébreu. L'hébreu est essentiellement destiné aux nombreux touristes israéliens qui arpentent le village et prennent d'assaut les restaurants à chaque shabbat, l'hébreu est la langue professionnelle, la langue du commerce. Le tourisme est la principale source de revenus du village, sa situation géographique idéale a quasiment fait d'Abu Gosh une banlieue de Jérusalem. Le village a la réputation d'être un allié d'Israël et ses habitants, comme ses autorités, et comme les minorités druzes et tcherkesses, tiennent à rester discrets dans le conflit. Comme les Tcherkesses du pays, ceux qui aiment à s'appeler les *Abu Goshnikim* (nom propre adjectivé, à la forme masculine plurielle), vivent dans un espace géographique circonscrit (le village), défendent un modèle endogame et n'apprécient pas que l'on s'y invite:

Mes racines sont ici, à Abu Gosh, mon père, mon grand-père, mon arrière-grand-père etc. sont d'Abu Gosh, avant d'être Arabe, Palestinienne ou Israélienne, je suis d'Abu Gosh. Nous nous marions entre gens d'Abu

⁶¹¹ Entretien A. A-H, Abu Gosh, le 28 février 2010.

Gosh, je dirais que seulement 5% des Abu Goshnikim n'ont pas deux parents d'Abu Gosh, certains se marient avec des Arabes mais nous n'aimons pas quand les Arabes s'installent au village (...) ⁶¹².

Jalal a fait ses études à l'université hébraïque de Jérusalem, il travaille à Jérusalem et n'entend pas quitter Abu Gosh, il m'explique qu'il ne souhaite pas s'éloigner de sa famille et reprend les mêmes arguments que ceux défendus dans de nombreux villages, y compris tcherkesses: il ne conçoit pas d'élever ses enfants ailleurs. Bien sûr, Jalal, comme de nombreux non-Juifs, se sent discriminé et voit, lui aussi, la situation se détériorer et l'opinion changer, en particulier dans les vagues de migrations les plus récentes:

Le problème n'est pas avec les Juifs, je veux dire les anciens Juifs, eux ils nous connaissent, ils savent que notre village a de bonnes relations avec l'État, le problème c'est avec les nouvelles générations, d'Ethiopie, de Russie (...) eux, ils nous traitent comme des Arabes. Du coup, de plus en plus de gens ici se sentent Arabes. Et il y a aussi de la colère contre Israël qui pris des terres à des villageois et qui ne nous considère pas comme des citoyens à 100%.

Aya, qui partage ce sentiment de discrimination, dirige plus sa critique contre la politique israélienne que sur l'opinion publique qui selon elle, se contente de mal connaître Abu Gosh:

La plupart des Israéliens nous connaissent mal, il pensent que la majorité des gens à Abu Gosh sont chrétiens parce qu'il y a deux églises. Par contre le gouvernement travaille à la distinction des communautés, c'est à la fois une bonne chose de reconnaître la spécificité de chacun, et une mauvaise: je ne me sentirai jamais 100% Israélienne à cause de la façon dont l'État traite les gens. Je suis traitée comme une Arabe, je reste à leurs yeux une musulmane donc une Arabe. En fait, jour après jour, ils font que nous nous sentons musulmans et Arabes de façon plus forte. Par exemple, avant le vote à Abu Gosh ressemblait au vote israélien, maintenant 70% des gens ici votent pour des listes arabes, cela ne serait pas arrivé s'ils ne nous traitaient pas

⁶¹² Entretien J.N, Abu Gosh, le 03 mars 2010.

comme cela. C'est la société et le gouvernement qui font de toi un Arabe.

Certains habitants d'Abu Gosh qui j'ai eu l'occasion de discuter ne connaissent pas le mot *tcherkesse*, ni en hébreu (*HaCherkessit*) ni en arabe (*Al-Charkass*), certains se sont par contre intéressés à ces origines supposées. Musa et Jawida sont commerçants, ils tiennent le magasin qui jouxte un restaurant réputé qui ne désemplit pas, ils ne se considèrent pas Tcherkesses, ne parlent pas la langue et insistent sur le fait qu'il n'est pas prouvé qu'ils soient Tcherkesse:

Il y a deux légendes à Abu Gosh, l'une dit que nous venons du Caucase, l'autre du Yémen, dans notre quotidien, nous parlons tous arabes, nous avons une réalité arabe, pas tcherkesse (...) peut être que nous ne sommes pas reconnus comme Tcherkesses car dans la *hamula* concernée, c'est la mère qui serait d'origine tcherkesse et pas le père.

Aya fait un constat différent, elle explique ne pas être Tcherkesse et elle sait qu'elle n'est pas considérée comme une Tcherkesse par les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, pourtant elle se « sent » tcherkesse. À la différence de la plupart des habitants, elle connaît parfaitement l'existence des deux villages tcherkesses, elle a organisé plusieurs sorties avec le *matnass* pour visiter Kfar Kama et son musée:

Ils ne nous considèrent pas comme des Tcherkesses mais comme des Arabes. Selon eux, pour être Tcherkesse, il faut parler tcherkesse et personne ici ne le parle, ensuite il n'y a aucune preuve que nous sommes tcherkesses, personne ici ne travaille sur cette question et personne n'a vraiment creusé la question... Mes racines sont tcherkesses mais je ne me définis pas comme telle. Ici, personne ne parle tcherkesse mais nous ne sommes pas 100% Arabes non plus. Par exemple, nous ne dansons pas la daqba [danse traditionnelle palestinienne, ndlr] mais nous ne connaissons pas les danses tcherkesses non plus. Le 21 mai qui est la date de la commémoration du génocide, ne veut rien dire pour nous, ce n'est pas notre histoire, nous ne nous sentons pas concernés. Nous ne sommes pas connectés au folklore arabe et nous avons oublié le folklore tcherkesse, finalement nous ne sommes ni véritablement les uns ni les autres. Je me sens Tcherkesse, pour moi ce n'est pas contradictoire avec le

fait d'être Arabe mais je me sens plus Arabe
que Tcherkesse⁶¹³.

Garder le monopole. Le discours des Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya sur les habitants d'Abu Gosh

Il ne m'appartient pas de déterminer si les habitants d'Abu Gosh sont ou ne sont pas Tcherkesses, cette question est d'ailleurs loin des préoccupations de nombre d'entre eux. Ils ne partagent ni le même traumatisme de la guerre et du génocide, ni la même histoire de migration, leur présence en Palestine est avérée depuis presque cinq cent années et il est possible qu'avec le temps et coupés de leurs origines, ils se soient palestiniés. Par contre, il est évident que ce questionnement, qui encore une fois reste très minoritaire, provoque une mobilisation identitaire chez les Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya. Les habitants des deux villages sont unanimes: ils sont les seuls Tcherkesses du pays, certains m'expliquaient même que les habitants d'Abu Gosh sont des Arabes « *qui essaient de se faire passer pour des Tcherkesses* ». Leur argumentation tient justement à ce que soulignait Aya : les habitants d'Abu Gosh ne parlent pas tcherkesse et ne se reconnaissent pas dans l'histoire collective, ils se sentent peu ou pas concernés par la mémoire du génocide pourtant fondateur de l'identité tcherkesse en diaspora, ne connaissent pas – ou ont oublié – le folklore qui demeure également omniprésent dans la définition collective. L'iconographie traditionnelle guerrière ne fait pas nécessairement pas sens à Abu Gosh et je constatais que le drapeau tcherkesse était, par exemple, parfaitement inconnu à ses habitants alors qu'il est sans cesse utilisé comme mode d'identification dans la communauté⁶¹⁴, le mot *adiga* n'évoquait rien à mes interlocuteurs, y compris ceux qui, comme Aya, sont tout de même bien renseignés. Pourtant, les habitants d'Abu Gosh partagent avec les Tcherkesses des deux villages, un certain nombre de similarité : l'importance de l'entre-

⁶¹³ Entretien A. A-H, Abu Gosh le 28 février 2010.

⁶¹⁴ La première fois que je me rendais en Israël, mes contacts de Kfar Kama qui avaient souhaité venir m'accueillir à l'aéroport, m'avaient demandé de trouver un signe distinctif afin de me reconnaître. Nous nous sommes mis d'accord sur un badge représentant le drapeau tcherkesse. Plus tard, j'avais pris l'habitude de faire de l'auto-stop en Galilée, pour relier par exemple les quelques kilomètres de Kfar Tavor à Kfar Kama, et m'étais confectionnée une pancarte reproduisant le drapeau tcherkesse que je savais faire sens pour les habitants du village et qui leur permettaient de m'identifier. Lorsqu'après un rendez-vous à Abu Gosh, je me retrouvais sous un déluge et que la circulation des autobus fût fortement perturbée, je sortais cette pancarte que je conservais pliée dans mon sac. De nombreuses voitures sont passées devant moi et il est possible que les conducteurs m'aient pris pour une touriste quelconque mais le drapeau aurait suffi à évoquer ma tcherkessité aux personnes qui auraient partagé une même énonciation identitaire et aurait induit une forme de solidarité contrainte.

soi, le mariage endogame et une forme de distinction à la fois dans l'opinion israélienne et dans la politique menée par l'État. Ils peuvent également énoncer des discours de comparaison mais peuvent, eux, se définir comme Arabes, ce qui n'a jamais été le cas pour les Tcherkesses d'Israël ou du Proche-Orient qui voient une contradiction fondamentale entre ces deux origines.

Alors que je cherchais toujours à obtenir des informations sur Abu Gosh auprès de la communauté, une jeune femme de Kfar Kama à qui je racontais que dans le menu d'un restaurant d'Abu Gosh, on trouvait mention d'origines tcherkesses, m'expliquait:

J'ai déjà entendu parler de cette histoire, c'est pour les touristes, c'est pour le business, si ça marche pour eux, si ça fait venir des gens, tant mieux, mais ils ne sont pas Tcherkesses. La *hamula* d'Abu Gosh est peut-être mamelouk, peut être que certains se sont mélangés avec des Tcherkesses, mais ils ne sont pas pour autant Tcherkesses. D'ailleurs, si tu leur demandes s'ils sont *adiga*, personne ne pourra répondre, ils ne savent même pas ce que le mot signifie. Nous quand on rencontre quelqu'un à l'étranger, on lui demande s'il est *adiga*, et à quelle tribu il appartient. Je suis certaines qu'ils ne sont pas Tcherkesses, parce que s'ils l'étaient, ils auraient gardé la tradition, au moins les danses et la culture. Nous sommes éduqués pour nous rappeler de nos origines et pour en être fiers, aucun Tcherkesse n'a oublié, même cinq cent ans après, ses origines et sa culture. Et s'ils étaient Tcherkesses, ils se recueilleraient le 21 mai, comme dans toutes les diasporas du monde⁶¹⁵.

Une habitante d'Abu Gosh qui m'expliquait qu'elle pensait, elle, que ses origines étaient Ingouches, m'expliquait que certains au village utilisaient la tcherkessité comme un ressort distinctif, elle me disait: « *ça fait chic d'être Tcherkesse* ».

Le père Louis-Marie du monastère d'Abu Gosh connaît bien l'histoire du village, il me reçoit avec enthousiasme et s'intéresse à mes recherches. Nous discutons plusieurs heures des Tcherkesses qu'il confesse mal connaître, il sait par contre que certains habitants d'Abu Gosh font état d'origine tcherkesse. Il m'explique que dès le 19^{ème} siècle, le Cheikh Abu Gosh tirait l'essentiel de ses revenus en assurant la sécurité des pèlerins chrétiens. Il a un regard particulier sur ce village dans lequel il s'est installé il y a plusieurs dizaines d'années, il vit à Abu Gosh, sans être *d'Abu Gosh*:

⁶¹⁵ Entretien E.W, Tel Aviv, le 4 mars 2010.

Abu Gosh a toujours eu mauvaise réputation, on parle de ses habitants en des termes peu élogieux, voleurs, truands, on parle surtout de la dureté des gens d'ici même si nous avons, pour notre part, toujours eu d'excellentes relations avec les villageois⁶¹⁶.

Il m'interroge sur le sentiment que je porte à la tcherkessité supposée des habitants d'Abu Gosh, quand je lui explique que j'ai surtout concentrée mon attention sur ce que pouvaient en dire les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, il corrobore la thèse de la distinction défendue dans les deux villages tcherkesses:

Les villageois ne savent rien de leurs origines, ce sont des groupes familiaux qui essaient de se distinguer des autres, les cinq grandes familles se détestent allègrement mais le mariage consanguin est le plus élevé du monde. C'est un village prospère et les gens d'Abu Gosh sont mal vu par les gens des environs, pour légitimer cette différence de traitement, certains font appel à des origines tcherkesses mais pour moi, ces revendications identitaires sont en pointillés, c'est comme un écran de fumée, on s'y rattache quand on veut, surtout ici. Pour moi, concernant une éventuelle tcherkessité, je maintiens qu'il s'agit de réappropriations opportunistes, plus ou moins réactivées dans le temps.

Pour les habitants d'Abu Gosh, être Tcherkesse pourrait donc être un ressort distinctif qui permettrait de légitimer des choix historiques minoritaires et une prospérité actuelle. Pour ceux de Kfar Kama et de Reyhaniya, qui se reconnaissent comme la communauté légitime, être Tcherkesse est donc être Tcherkesse au village, mais c'est avant tout être Tcherkesse dans l'un des deux villages officiellement estampillé comme village tcherkesse. Et s'ils partagent avec les habitants d'Abu Gosh, mais également avec la majorité des Palestiniens de l'espace israélo-palestinien, une même appartenance religieuse, les Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya considèrent que pour la pérennité du groupe, il faut se marier au sein de la communauté.

⁶¹⁶ Entretien au monastère d'Abu Gosh, le 28 février 2010.

4.2 – « Marie-toi dans la communauté et sois une bonne musulmane »⁶¹⁷

4.2.1 – Le libre choix sous contrainte

La crainte de la disparition du groupe : se marier dans la communauté

L'endogamie est généralement présentée comme le seul véritable moyen de faire perdurer un groupe. Fortement réactivée lorsqu'une communauté vit avec la crainte de l'assimilation et, à terme, de sa disparition, cette pratique marque aussi une distinction identitaire pensée comme essentielle à l'énonciation collective. La communauté tcherkesse suit ces mêmes schémas et partage avec d'autres situations de migration contrainte le traumatisme du déracinement et l'importance de maintenir le lien entre membres du groupe. Le choix endogame peut être une pratique préférentielle, dans le cas de la communauté en Israël, il fait office de norme bien plus suivie que dans d'autres diasporas du Proche-Orient qui, bien que conservant cet idéal, se marient, de plus en plus, avec des non-Tcherkesses. D'autres communautés proches, notamment celle du Golan, possédait des pratiques similaires – également favorisées par la vie en village – qui se sont altérées lors de l'expulsion du Golan et la dispersion dans des centres urbains plus importants. Un Tcherkesse de Syrie qui a grandi dans ces villages m'expliquait à quel point le mariage avec un Syrien non-tcherkesse était mal considéré:

Avec les Syriens, il y avait très peu de mariage, c'était très mal vu voire honteux. Ma soeur aînée s'est mariée à un militaire arabe, pendant dix ans, ils n'ont pas été autorisés à remettre les pieds à Quneitra jusqu'à ce qu'on découvre qu'il descendait d'une famille tcherkesse de la région des Alawites, sur la côte (...) mon père a été obligé d'accepter leur mariage. Mais même avec les différentes tribus, les mariages étaient tolérés mais il était préférable de se marier avec quelqu'un de la même tribu, jusque dans les années soixante⁶¹⁸.

On trouve des témoignages analogues dans la diaspora jordanienne mais ces pratiques strictement endogames, contrairement à ce qu'il se passe dans celle d'Israël, sont en

⁶¹⁷ C'est par cette formule qu'on me répondait lorsque j'arrivais à Kfar Kama en avril 2006 et que je demandais à mon hôte ce que signifiait « être Tcherkesse ».

⁶¹⁸ Entretien F.M, Paris, le 14 février 2004.

déclin. C'est d'ailleurs en énonçant cette endogamie presque totale, qu'une partie des Tcherkesses des deux villages se définissent comme les Tcherkesses les « *plus authentiques* ». Se présentant elle-même comme garante de la tradition, si la communauté d'Israël a si bien réussie à imposer et préserver sa pratique endogame, c'est aussi parce que le contexte national s'y prête particulièrement. Le mariage civil n'existant pas, il n'est possible de se marier qu'avec un correligionnaire et l'identification distinctive en opposition aux Palestiniens est si forte qu'elle ne permet pas la multiplication de mariages mixtes.

Le mariage mixte n'est pensé, dans le contexte israélien, qu'au sein d'un même groupe religieux, entre musulmans. La distinction s'opère donc entre Tcherkesses et non-Tcherkesses, le cas est encore sensiblement différent lorsqu'il s'agit de s'unir avec un non Tcherkesse non musulman. Lorsque je rencontrais S.B en mai 2007, elle se montrait très inquiète de ma propre situation :

Si tu es une bonne Tcherkesse, tu dois te trouver un mari tcherkesse (...) si tu m'avais demandé il y a vingt ou trente ans, je t'aurais dit que ce qui est important c'est l'amour, l'amour international mais en fait ça pose trop de problème pour l'éducation des enfants, ils sont perdus s'ils ont deux éducations différentes. Et puis les Arabes sont violents, physiquement et verbalement, ils ne considèrent pas les femmes comme les Tcherkesses le font, en plus ils sont polygames, ce qui n'est pas accepté chez nous⁶¹⁹.

Tout comme le discours sur l'égalité des sexes, le récit autour des pratiques matrimoniales est souvent énoncé en comparaison avec d'autres groupes musulmans, et en particulier les Arabes-Palestiniens. Par contre, il demeure, pour les Tcherkesses d'Israël, important de se marier avec un correligionnaire. Le mariage en dehors de la communauté existe pourtant chez les Tcherkesses d'Israël, il reste très marginal mais il existe. La pression du groupe contraint cependant souvent ces couples à s'expatrier en dehors du village. Une habitante de Kfar Kama m'expliquait:

Je connais un *accident*, elle c'est une femme d'ici qui vit maintenant aux États-Unis et elle est mariée à un Chrétien (...) mais alors, comment on élève les enfants? Quelle religion doit-on choisir? Quelle langue? Elle est considérée ici comme quelqu'un qui a fait

⁶¹⁹ Entretien S.B, Kfar Kama, le 21 mai 2007.

quelque chose de faux, de mauvais⁶²⁰.

Le mariage entre un-e Tcherkesse et une personne de religion juive ne peut, théoriquement, être pratiqué en Israël. Pourtant, il existe aussi dans la communauté du pays, un des couples s'est installé aux États-Unis, l'autre vit à Kfar Kama. Je n'ai pas pu rencontrer ce couple dont on a fini par me confier l'existence que très tardivement mais une habitante me racontait:

Il y a une famille ici, un des fils de la famille est mariée à une Juive. C'était il y a vingt-cinq ans, la femme était une orpheline alors personne n'a pu dire 'non'. Elle a appris le tcherkesse et évidemment elle s'est convertie, maintenant elle est musulmane et porte le foulard. Elle fait les prières, elle est devenue une musulmane parfaite parce qu'elle tient à être meilleure musulmane que les autres⁶²¹.

La conversion, simple et rapide, à l'islam est un argument rassurant pour la communauté qui ne peut concevoir qu'un membre du groupe se marie avec un *gaour*. Alors que mon cas suscitait le débat parmi les femmes dont j'étais proche au village, on m'annonçait d'ailleurs que si mon compagnon n'était pas *encore* musulman, cela se réglerait rapidement et sans difficulté car lorsqu'il m'épouserait, il se convertirait⁶²². Et si on tolérait finalement que je ne me marie pas au sein de la communauté (car on convenait que le contexte français était particulier et la communauté si petite, que ce n'était « *pas de [ma] faute* »), il était par contre inconcevable que je n'épouse pas un musulman. L'argument qu'on me soumettait alors était encore celui du respect des traditions, non seulement il n'était pas pensable de vivre en concubinage sans être marié mais la tradition imposait « *si tu ne peux pas te marier avec un Tcherkesse, de te marier avec un musulman* ».

⁶²⁰ Entretien L.H, Kfar Kama, le 13 avril 2006.

⁶²¹ Entretien M.X, Kfar Kama, le 6 mars 2010.

⁶²² Pour se convertir à l'islam, il suffit de réciter la *shahâda* (« témoignage de foi »), si possible – mais cela n'a pas de caractère obligatoire – devant des témoins: « Je témoigne qu'il n'y a de vraie divinité que Dieu et que Mohamed – que la paix soit sur lui – est le dernier messenger de paix » (« *Achhadou an lâ ilâha illa-llâh, washadou ana muhammad rasûlu-llâhi* »).

Aménager la tradition: les contraintes du contexte israélien dans le choix d'un-e concubin-e

Dans nos coutumes, on allait toujours chercher une femme le plus loin possible, on ne devait pas se marier avec une Tcherkesse du même village (...) dans une ville, c'est différent, c'est beaucoup plus vaste, il y a plusieurs quartiers avec des Tcherkesses de diverses origines mais dans les villages, nous nous connaissons tous depuis notre naissance, filles et garçons, nous étions comme frères et sœurs⁶²³.

La communauté tcherkesse d'Israël est l'une des plus petites, elle ne vit que de dans deux villages, et le contexte diplomatique du pays la maintient dans un confinement qui a des répercussions sur de possibles alliances matrimoniales. Et s'il existe quelques mariages binationaux avec la communauté de Jordanie, le seul pays voisin qui accueille une communauté importante et qui a signé des accords de paix avec Israël, le mariage communautaire reste principalement circonscrit aux frontières nationales. Traditionnellement, les Tcherkesses devaient aller prendre épouse dans les villages les plus éloignées du leur car toutes les jeunes filles du village étaient considérées comme membres de la famille élargie et qu'il est strictement interdit aux Tcherkesses, pour reprendre la formulation de Pierre Bonte, d'« épouser au plus proche ». Il s'agissait d'un mariage endogame mais de tribu, il fallait en effet privilégier le mariage avec un-e Tcherkesse de sa propre tribu d'origine mais d'un village différent. La contrainte de l'exode et le contexte israélien ont nécessité des aménagements de cette tradition, et si l'on aurait pu imaginer que la communauté s'inscrive dans un système d'échange entre les deux villages, la prédominance de la filiation tribale a modifié les pratiques : la plupart des Tcherkesses du pays épousent des Tcherkesses de leur village d'origine. Dans la communauté tcherkesse d'Israël, les deux principes (endogamie tribale et choix en dehors du village d'origine) n'ont pu cohabiter et on note que c'est celui de la tribu qui a prévalu.

Se marier avec un *autre* Tcherkesse n'est symboliquement pas investi de la même façon, que ce soit avec des Tcherkesses de pays voisins ou avec ceux de l'autre village. C'est principalement le cas à Kfar Kama qui se considère comme le village le plus conservateur. Il est de coutume que ce soit la jeune épouse qui s'installe dans le village de son mari, et c'est naturellement le cas pour la communauté en Israël, on note tout de

⁶²³ Entretien D.B, Paris, le 23 avril 2001.

même qu'il existe à Reyhaniya un « quartier chapsough » qui ne consiste, en fait, qu'en un regroupement de quelques maisons⁶²⁴. Une de ses habitantes m'expliquait qu'elle préférait « *vivre avec les [siens]* ».

Des habitants des villages israéliens ont épousé des Tcherkesses de Jordanie, si ces mariages se sont essentiellement déroulés après la signature des accords de paix entre les deux pays (25 juillet 1994), l'une de ses unions remonte à près de quarante ans et leur nombre n'a pas connu une réelle croissance exponentielle depuis. Il reste relativement marginal puisque moins d'une dizaine d'alliance a été contracté. Les accords de paix n'ont pas structurellement bouleversé les modalités d'alliances et ils ne sont pas non plus une condition parfaitement nécessaire à ces mariages binationaux puisque trois Tcherkesses de Syrie se sont également unis avec des Israéliens et résident désormais à Kfar Kama et à Reyhaniya. Cependant, il faut noter que dans tous ces cas de mariages entre Tcherkesses de différents pays, ce sont les *autres* qui s'installent en Israël, y compris et contrairement à la tradition, les hommes ayant épousé des femmes tcherkesses israéliennes. Ces couples, au statut un peu particulier, résident essentiellement à Kfar Kama, lorsque j'interrogeais l'un d'eux, la jeune mariée (israélienne) m'expliquait:

Ce n'est pas un problème, la Jordanie n'est pas loin, il peut faire le trajet souvent pour voir sa famille et nous y allons souvent pour les vacances⁶²⁵.

Lorsque je lui faisais remarquer que ces conditions auraient été identiques si elle avait décidé de s'installer auprès de sa belle-famille à Amman, elle me répondait:

C'était important pour moi qu'il accepte de venir vivre ici, il savait que je ne voulais pas m'éloigner de ma famille, il a très bien compris et ça ne lui a pas posé de problème (...) moi, je voulais continuer à vivre ici parce que là-bas je n'aurai pas pu avoir une vie vraiment tcherkesse (...) ils ne parlent pas la langue, ils sont mélangés avec les Arabes. Je lui ai dit que le jour où nous aurons des enfants, ce serait mieux de les élever à Kfar Kama parce que c'est un vrai village tcherkesse et je pense que c'est important

⁶²⁴ Plusieurs Chapsoughs de Kfar Kama venus s'installer à Reyhaniya après leurs mariages ont emménagé dans la même rue.

⁶²⁵ Entretien G.K, Kfar Kama, le 17 juin 2007.

pour les enfants de grandir dans un environnement tcherkesse, sinon avec les générations, nous allons être assimilés et c'est de notre responsabilité de ne pas oublier qui nous sommes.

Deux cérémonies ont été organisées pour leur mariage, la première en Jordanie et la seconde en Israël, elle m'expliquait d'ailleurs – pour alimenter la comparaison – que « (...) là-bas, les filles sont en mini-jupes et ont les cheveux à l'air, c'est heynep [« qui ne se fait pas »], ils ne dansent pas comme nous, ils ne connaissent même pas les paroles de chansons traditionnelles (...) ils sont musulmans mais moins religieux que nous, à notre mariage ils étaient tous choqués parce que je portais le hijab et que je n'ai pas enlevé le voile, tout le monde me regardait parce que j'étais Chapsough d'Israël (...) ».

4.2.2 – L'enlèvement de la future mariée : le *Daqwaçe* (« partir en secret »)⁶²⁶

« Votre fille est désormais à nous et personne ne pourra nous la reprendre »: le psalhuj et l'annonce à la famille

Dans le Caucase mais également en diaspora, le mariage pouvait parfois être arrangé par les familles, le marié n'avait alors qu'aperçu sa future épouse mais celle-ci avait été remarquée par les femmes de sa famille ou des connaissances qui lui avaient vanté ses qualités à la famille du jeune homme. Pour déterminer la « valeur » d'une jeune femme, on se référait souvent au rang et à la réputation de sa famille paternelle. La famille du prétendant envoyait alors une délégation composée de membres respectés de la famille et d'amis proches. Elle était attendue par la famille de la jeune fille et était reçue avec tous les honneurs. C'est seulement après un déjeuner et après que toutes les règles de bienséances aient été respectées – s'enquérir de la santé de chaque membre, demander les nouvelles de la famille, transmettre les salutations de la famille du jeune homme – que la délégation présentait la demande en mariage. Il fallait alors citer les qualités du futur marié, la valeur de sa famille et de sa tribu et ses exploits lors des

⁶²⁶ Ce terme est le plus usité parmi les Tcherkesses que j'ai interrogé, certains utilisent cependant le mot *kwasa* (en kabarde).

combats. L'âge de la mariée – à partir de quinze ans – et la différence d'âge entre les potentiels époux n'étaient pas pris en considération, il arrivait également, que dans le cadre dans ce type de tractation matrimoniales, soit fait un « arrangement de parole ». Le père de la jeune fille pouvait, pas testament oral, demander à un ami d'être le garant de la survie de sa famille et pouvait parfois lui promettre sa fille. D'après mes interlocuteurs, l'homogénéité de l'éducation et du niveau de vie rendaient inutile de se fréquenter longtemps avant de se marier. En effet, dès l'enfance, garçons et filles se fréquentaient et se rendaient visite. La tenue du jardin et du séjour étaient le domaine réservé de la fille aînée de la maison qui se devait de les garder en parfait état afin d'être dignes de sa famille et de ses hôtes. Au cours de cette visite – ce sont les garçons qui rendaient visite aux filles – les garçons observaient le comportement de la jeune fille tandis qu'elle « testait » discrètement les qualités et le savoir-vivre des garçons. Elle pouvait, par exemple, leur servir du thé salé ou du café amer pour déterminer leur patience et leur bonne éducation⁶²⁷.

Mais en général, les mariages n'avaient pas besoin d'être arrangés par la famille puisque l'endogamie limitait le choix du conjoint à la seule communauté. L'enlèvement de la mariée est en désuétude mais on constate encore que les jeunes Tcherkesses, y compris en Israël, sont libres de choisir leur partenaire et que les aînés respectent généralement la décision du jeune couple. Lorsqu'une fille et un garçon se plaisaient et se l'étaient avoué, la fille préparait discrètement une petite valise contenant quelques habits et des objets auxquels elle était attachée. Les familles respectives ignoraient tout de leur projet et seuls les intéressés, accompagnés des amis du jeune homme, se mettaient alors d'accord sur la date de l'enlèvement. A la nuit tombée, le jeune homme accompagné d'un ou plusieurs amis et d'au moins une fille de sa famille, s'arrangeait pour faire comprendre à sa promise qu'il allait l'enlever, il pouvait alors lancer des cailloux à sa fenêtre ou se rendre visible en enflammant des allumettes. La jeune fille sortait alors le plus discrètement possible, son futur époux la plaçait alors derrière lui sur son cheval, qui sera naturellement remplacé par la voiture ensuite, et ils partaient. En général, pour montrer sa bravoure, le futur marié tirait un coup de feu pour signifier aux garçons du village qu'il avait enlevé une des leurs et pour qu'ils s'opposent physiquement, s'ils en avaient le courage, à l'enlèvement.

Une fois enlevée, la jeune fille était conduite chez une famille amie de la famille de son

⁶²⁷ Entretien I.S et D.B, Lyon, le 21 mai 2005.

futur époux, ce lieu était tenu secret à sa famille. Le lendemain, un jeune émissaire – en général un frère ou un cousin – se rendait chez les parents de la jeune fille pour une cérémonie appelée le *psalhu*. Il informait la famille du lieu dans lequel se trouvait leur fille et faisait la déclaration suivante: « *Nous avons enlevé votre fille, désormais elle est des nôtres et en aucun cas nous vous la rendrons. Nous attendons que vous acceptiez notre alliance et donniez votre bénédiction que nous transmettrons à notre famille. Nous reviendrons bientôt pour fixer la date du mariage* »⁶²⁸

Une seconde visiste était organisée, en général une semaine plus tard, pour fixer la date du mariage. Lorsque les familles s'étaient mises d'accord et en attendant le jour de la cérémonie religieuse et civile, le rituel du *nissachi'xh* pouvait avoir lieu: la future mariée était alors conduite dans la maison de sa belle-famille en traversant le village en cheval, accompagnée de tous et précédée d'un accordéoniste jouant des airs traditionnels⁶²⁹. Dès lors, la maison devait être ouverte à tous les habitants du village, mais également aux visiteurs des villages voisins car il était inconcevable de ne pas en faire un moment collectif, suivant ce même principe, l'ensemble des villageois était ensuite invité aux cérémonies.

Dans les villages en Israël, cette tradition est d'ailleurs toujours respectée. Les mariages se déroulent dans le stade municipal aménagé pour l'occasion⁶³⁰ et il ne serait pas concevable de choisir ses invités. Les frais des repas sont partagés entre les deux familles, les familles les plus aisées font appel à un traiteur, les autres font participer pendant plus d'une semaine toutes les amies de la famille pour confectionner le repas tandis que les hommes ont en charge l'installation du mobilier et de la scène qui accueillera les musiciens. Les nombreux mariages auxquels j'ai pu assister se sont tous déroulés de la même façon et je constatai que la large majorité du village honorait l'invitation, et que de nombreux habitants du second village faisaient le déplacement. Lorsque je demandais aux familles comment elles réunissaient le budget nécessaire pour nourrir tant d'invités, la mère d'une jeune femme qui allait se marier et avec laquelle j'avais passé la semaine à préparer de la nourriture, m'expliquait:

C'est un budget très important, souvent les familles font un emprunt mais comme il n'y a pas de divorce chez nous, un mariage n'arrive qu'une fois dans la vie. Lorsque nous faisons des enfants, nous savons qu'il faudra un jour

⁶²⁸ Entretien F.M, Paris, le 13 juin 2004.

⁶²⁹ Entretien A.S, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

⁶³⁰ Photographie en annexes (volume 2), pp.135-136.

faire cet effort, et nous sommes aidés. Il y a des amis et des membres de la famille qui aident financièrement et d'autres qui aident à cuisiner, c'est un travail collectif sinon on ne s'en sortirait pas. Cela demande de l'organisation car on doit aussi livrer ceux qui ne peuvent pas faire le déplacement⁶³¹.

Avec le temps, et parce qu'il est désormais complexe d'organiser des cérémonies de mariage sur plusieurs jours, les Tcherkesses ont abandonné une seconde tradition qui voulait que filles et garçons dansent dans la cour de la maison de la belle-famille tous les soirs entre le *nissachi'xh* et la cérémonie à proprement parlé. La future mariée n'était pas autorisée à participer à ces fêtes nocturnes et ne pouvait participer aux danses, ces fêtes se déroulaient tous les soirs jusqu'au retour du futur marié qui avait élu domicile chez des amis afin de ne pas se trouver sous le même toit que la jeune fille avant que celle-ci soit officiellement devenue sa femme⁶³². Le futur marié était également isolé dans la maison d'un proche et ne devait pas être vu en public avant le jour du mariage, cependant il pouvait recevoir la visite de ses amis, hommes.

La cérémonie de mariage

Une délégation composée d'hommes de la famille du futur marié rendait alors visite à la jeune femme afin de s'assurer qu'elle avait été enlevée de son plein gré, si ce n'était pas le cas, elle était raccompagnée dans sa famille. Si elle avait été enlevée avec son consentement, elle désignait celui qui la représenterait lors de la signature de l'acte, le futur marié désignait également son émissaire. Le jour de la cérémonie était fixé par les deux familles, parents et amis se retrouvaient en présence de l'Imam et de l'officier d'État civil, les deux représentants choisis par les futurs mariés lisaient le premier verset de la première sourate du Coran (*al-Fatiha*)⁶³³.

⁶³¹ Entretien S.H, Kfar Kama, le 26 juin 2007. À Kfar Kama, je participais d'ailleurs à ces livraisons de paniers-repas aux *tx'hamadas* ou aux malades qui ne pouvaient pas se déplacer et qui sont les seuls dont on ne s'offusque pas de l'absence. La liste détaillée des personnes à visiter avait été effectuée par la famille de la mariée.

⁶³² Un Abzakh du Golan m'expliquait que cette tradition s'appliquait encore dans les années soixante et se rappelait que lorsque son oncle avait enlevé sa future femme, l'unité de l'armée à laquelle il appartenait avait été mobilisée en urgence pendant vingt-cinq jours: « *cela fit le bonheur des jeunes qui dansèrent vingt-cinq nuits* » me disait-il.

⁶³³ Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux (*Bismi Allāhi Ar-Rahmāni Ar-Rahīm*), Louange à Allah, Seigneur de l'univers (*Al-Ĥamdu Lillāhi Rabbi Al-Ālamīn*), Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux (*Ar-Rahmāni Ar-Rahīm*), Maître du Jour de la rétribution (*Māliki*

Le père, ou le frère aîné lorsque celui-ci était décédé ou au combat, de la jeune fille recevait ensuite la dot religieuse (*ten* du verbe « payer » en tcherkesse qui se dit de la même façon) en espèces et contenue dans un mouchoir noué. Le montant de la dot était une somme symbolique fixée par l'assemblée des jeunes de la communauté et ce montant devenait loi coutumière. Les *tx'hamadas* étaient consultés mais ne remettaient pas en question le choix de l'assemblée. Généralement, le père – ou le frère aîné – de la mariée rendait cette dot au père du marié sans même regarder son contenu et prononçait la phrase suivante: « *c'est ma participation au futur ménage* »⁶³⁴. Il arrivait, cependant, que le père de la mariée acceptât la dot s'il se trouvait dans une grande précarité. Après l'échange de la dot, les deux mariés rejoignaient le domicile de la famille, escortés jusqu'à la demeure par le village et des musiciens. Ce soir là, une nouvelle fête était organisée mais, contrairement à celles qui précédaient le mariage, ne durait pas afin de laisser les deux mariés ensemble et seuls. Quelques mois plus tard – d'un à deux mois selon différents interlocuteurs – la jeune femme rendait visite à ses parents pour la première fois. Elle était alors accompagnée de la famille de son mari, des *t'xhamadas* et des dignitaires du village. Elle remettait à sa famille les cadeaux, principalement de l'or, de la verrerie, du textile, des côtes de maille et des armes. En revoyant sa fille, sa mère devait pleurer sous les moqueries des jeunes, cette visite symbolisait l'alliance entre les deux familles et l'adoption définitive de la mariée par sa belle-famille dont elle devait dorénavant accepter la *x'habza* et défendre l'honneur.

Les cérémonies en Israël se déroulent désormais en deux étapes: l'engagement signé avec l'imam et les festivités en elles-mêmes qui se déroulent plus tard dans la soirée, elles conservent une séparation sexuée stricte. Jusqu'au moment du dîner où chaque famille occupe sa table, femmes et hommes sont séparées. Sur la quinzaine de mariage à laquelle j'ai pu assister, je n'ai jamais été invitée du côté des hommes qui se réunissent dans la rue qui longe la maison des parents du marié. J'ai toujours dû assister aux festivités avec les femmes qui se réunissent, elles, autour de la maison familiale de la future épouse. Les femmes de la famille ou les amies occupent cet espace plusieurs jours, afin d'aider aux derniers préparatifs, tandis que les autres femmes du village ne

Yawmi Ad-Dīn, C'est Toi (seul) que nous adorons, et c'est Toi (seul) dont nous implorons secours (*'Īyāka Na`budu Wa 'Īyāka Nasta`īn*), Guide-nous dans le droit chemin (*Ihdinā Aṣ-Ṣirāṭa Al-Mustaqīm*), le chemin de ceux que Tu as comblés de faveurs, non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés (*Ṣirāṭa Al-Ladhīna 'An`amta `Alayhim Ghayri Al-Maghḍūbi `Alayhim Wa Lā Ad-Ḍāllī*). Ce premier verset, qui est l'innovation de Dieu, est utilisé à de nombreuses occasions de la vie quotidienne du pratiquant et est récité lors des cérémonies de mariage musulman.

⁶³⁴ Entretien A.S, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

rendent visite à la famille que le jour même. Des collations sont proposées aux invités de façon ininterrompue tout au long de la journée dans les maisons des parents des deux mariés, tandis que le jeune couple – qui passe sa dernière journée séparée – est maintenu à l'écart. Les sœurs, cousines et amies de la future mariée ont la charge de passer la journée avec elle et de l'aider à se préparer, dans une maison distincte. Les frères, cousins et amis du futur marié font de même, eux aussi, dans une maison distincte de celle de sa famille. Le jeune couple rejoint chacun sa maison familiale en toute fin d'après midi, habillés pour la cérémonie. Sauf rares exceptions, les futurs mariés ne portent pas les costumes traditionnels qui ont été remplacés par des tenues plus occidentales: en général, une robe blanche et un costume.

Ce temps entre femmes leur permet d'adopter des comportements qui pourraient être décriés en public: sans regard masculin posé sur elles, elles peuvent rire aux éclats ou fumer. Le contrôle de soi et la gestion de son corps imposés par l'*adighx'habza*, et qui reprennent leur droit dès que le village sera réuni pour le dîner, sont assouplis dans ces cadres non-mixtes. Alors que durant le *jegw* du soir, seule de la musique traditionnelle tcherkesse est jouée, pendant la journée, les femmes dansent au rythme de musiques orientales qui autorisent contacts physiques et déhanchés lascifs qu'il serait strictement impensable d'effectuer en d'autres circonstances.

4.2.3 – Le temps des mariages dans les villages en Israël

La tradition est un concept problématique, elle est pensée comme statique et fondatrice d'une identité collective mais subit de nécessaires ajustements qui ne sont pas l'unique apanage de la communauté en Israël. Par contre, et à la différence d'autres groupes tcherkesses, c'est cette communauté en particulier qui se définit comme la plus « traditionnelle » et prétend être la garante de l'identité collective tcherkesse. La coutume de l'enlèvement de la mariée était encore en usage dans les années soixante mais ne revêtait déjà, en Israël et à la différence des communautés voisines jordanienne et syrienne, qu'un usage symbolique. Si le nombre de Tcherkesses présents dans des pays voisins était suffisamment important pour permettre de la perpétuer, cette coutume ne pouvait avoir qu'une portée symbolique car le contexte israélien restreint les potentielles alliances aux deux villages :

Le garçon et la fille décident de se marier et fixent une date. Ils en informent les parents, en général ils sont d'accord. S'ils refusent, on envoie un émissaire de la famille de l'homme, s'ils refusent encore alors l'homme kidnappe sa future épouse. Mais ça n'arrive jamais ici, nous sommes une minorité, les parents ne peuvent pas refuser le mariage surtout avec quelqu'un qu'ils ont vu grandir et qu'ils connaissent⁶³⁵.

Les cérémonies de mariage restent les moments sociaux forts de la communauté, elles permettent de réunir les membres du groupe et de réaffirmer les liens entre les deux villages. Ce sont également les seules véritables festivités égayant le quotidien plutôt morne du village qui s'anime à chacune de ces occasions.

Comme l'intégralité de la communauté (des deux villages) doit être invitée, les mariages ne peuvent se dérouler qu'en extérieur et le seul lieu suffisamment grand pour accueillir les invités reste le stade municipal. Les mariages se déroulent entre juin et septembre, parfois à raison d'un chaque week-end de la saison. J'ai assisté à une quinzaine de mariages à Kfar Kama et à Reyhaniya, parmi ceux-ci, un seul s'est déroulé dans une salle privée à l'extérieur du village. Lorsque je demandai pourquoi la fête ne se déroulait pas à Kfar Kama, le village d'origine du marié, on m'expliqua que la famille de son épouse – d'origine jordanienne – n'avait pas obtenu les autorisations nécessaires pour entrer sur le territoire israélien et que le couple avait alors décidé de faire « *un petit mariage* ». La salle était tout de même pleine, les autorités du village et les *tx'hamadas* présents, mais la famille que j'accompagnais estima que ce n'était pas « *véritablement un beau mariage* ». Les festivités suivirent tout de même le protocole habituel, lorsque le repas fût achevé, les musiciens – qui avaient fait le déplacement de Kfar Kama – s'installèrent, et avant même les premières notes, le *jegw* (cercle de danse) est en place, femmes d'un côté, hommes de l'autre.

⁶³⁵ Entretien G.K, Reyhaniya, le 6 avril 2007.

De la nécessité d'être un bon danseur

Les danses sont historiquement très importantes dans la culture tcherkesse, au départ elles accompagnaient des rituels religieux pré-islamiques. Les membres d'un clan ou d'une famille encerclaient des objets auxquels on accordait un pouvoir particulier ou surnaturel, cela pouvait par exemple être un arbre considéré comme sacré et autour duquel on avait contruit une légende, mais cela pouvait également être la côte de maille ou l'arme d'un guerrier victorieux. Cette danse était appelée *x'wrej* et est la plus ancienne et sacrée rapportée dans les témoignages. On trouve également mention de *x'wrej* dans des rituels de culte autour de divinités polythéistes. Amjad Jaimoukha (2001) relate ainsi un *x'wrej* célébrant le dieu de la flore (*Theghelej*): les membres du clan ou du village se retrouvaient aux premières heures de la journée, chargés de victuailles et d'animaux à sacrifier, et débutaient une procession à travers la forêt pour rejoindre le bosquet sacré. Une effigie représentant la divinité était alors placée à côté de l'arbre le plus vénéré, des chants de prière étaient entonnés et le cercle se formait. Se tenant par la main, les participants faisaient plusieurs fois le tour de l'icône en lui faisant face et joignant les mains pour des supplications. Le *x'wrej* était dirigé par la personne la plus âgée du groupe qui avait la charge d'énoncer les demandes, en général avant un combat ou pour le rétablissement d'un membre gravement malade. Les groupes et les cercles se succédaient jusqu'à ce que tous les membres du groupe aient respecté le rituel. Lorsque tout le monde avait exécuté le *x'wrej*, les offrandes – principalement culinaires – étaient présentées à l'icône et les animaux étaient sacrifiés. Ce rituel appelé le *tx'hele'w* se terminait par le partage, par le *tx'hamada* de la chair de l'animal en parts égales pour l'ensemble des participants, y compris ceux qui n'avaient pas pu se déplacer. Ces morceaux étaient ensuite cuisinés et consommés collectivement au village.

Lorsque je l'interrogeai sur son sentiment de la communauté tcherkesse en France à laquelle appartenait son mari, l'épouse – non tcherkesse – de ce dernier me déclarait: «*pour moi, la seule chose qui les maintient, c'est leur amour du folklore et en particulier de la musique et de la danse*»⁶³⁶. Il existe sans doute autant de façon d'énoncer sa tcherkessité que de Tcherkesses, mais tous se reconnaissent dans une histoire et un folklore communs. Que ce soit en France, en Allemagne, en Jordanie ou en Israël, j'entendais les mêmes airs traditionnels et observais les mêmes pas de danses,

⁶³⁶ Entretien E.N, Lyon, le 20 mai 2005.

invariablement. Aussi, quand j'assistais au premier mariage dans la communauté en Israël, j'avais le sentiment d'en avoir déjà vu cent.

Il existe différents types de danse traditionnelle tcherkesse, la communauté en Israël a particulièrement bien réussie à en conserver cinq en particulier qui sont celles les plus usitées en diaspora. Dès leur plus jeune âge, les jeunes habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya prennent des cours de danse et ont l'occasion d'améliorer leur technique lors des nombreux mariages qui rythment le calendrier du village. Le *qafa* était traditionnellement la danse des princes, c'est une danse lente qui nécessite un excellent contrôle de son corps pour exécuter des gestes techniques avec lenteur. C'est également la danse qui ouvre le *jegw*. Le *zex'hwek'we* (« aller ver l'autre ») présente une gestuelle très similaire à celle du *qafa* mais s'exécute en couple, tout comme le *zighalet* qui est plus énergique. Par danse en couple, il faut entendre que femme et homme se retrouvent au centre du *jegw* mais ces danses n'autorisent aucun contact physique entre les deux partenaires. Une seule danse est uniquement masculine, le *lx'heperisch'wi* (danse sur pointe) est particulièrement technique et nécessite un entraînement complet. Ne s'y risquent, surtout sous le regard de la communauté, que les excellents danseurs qui rivalisent de technicité et d'agilité. Mais la danse la plus populaire, et notamment parmi les hommes, est le *yisIhemey* (islamey). Cette danse rapide et énergique est sans doute celle qui permet la plus de mettre en scène une image guerrière et faire preuve de virilité.

Les danses tcherkesses se distinguent absolument des danses dites orientales, puisqu'elles ne tolèrent aucun contact entre les deux sexes. Alors que les danses « orientales » mettent en scène la lascivité et la sensualité, ces comportements sont prohibés dans les danses, et dans la société tcherkesse. Aussi, à aucun moment, on ne pourra observer des couples se tenir par la main ou s'étreindre. Le danseur tcherkesse doit rendre hommage à ses ancêtres, c'est un guerrier qui doit se donner à voir, il doit être viril et fier. La danseuse accompagne le guerrier, se tient à distance de tout contact physique et doit montrer sa grâce, sa discrétion mais également son agilité, son endurance. Dans cette société de tradition orale, bien danser c'est bien connaître la musique, et bien connaître la musique, c'est connaître l'histoire, la conserver, lui rendre hommage et la transmettre. C'est d'ailleurs aux jeunes de la communauté qu'incombe ce devoir, les plus âgés quittent rarement leur siège, ils sont essentiellement spectateurs. Il arrive toutefois que ces derniers entrent dans le *jegw*, mais ils ne l'ouvrent jamais et interviennent tardivement, pour démontrer qu'ils n'ont rien perdu de leur agilité, mais

c'est avec leur épouse ou leur fille qu'ils partageront cette danse. Lors des mariages, la cellule familiale se recompose visiblement et est utilisée par ses membres, c'est souvent entre sœurs ou cousines qu'on se lance dans le *jegw* car entrer dans le *jegw*, c'est accepter que l'attention de la communauté toute entière soit portée sur soi⁶³⁷.

Se donner à voir à la communauté pendant le jegw

Les jeunes hommes du village, en particulier, prennent ces moments de danse très au sérieux, ils étudient et travaillent leurs gestes toute l'année. Ils prennent des cours au *matnass* mais se réunissent aussi régulièrement entre amis afin de s'entraîner. Lors du *jegw* du mariage, ils s'observent scrupuleusement, admirent ou critiquent la technique des autres hommes, s'enthousiasment devant de nouvelles combinaisons de pas ou des chorégraphie particulièrement complexes, qu'ils feront en sorte d'intégrer et de dépasser pour le *jegw* du mariage suivant. Le *jegw* est également une occasion de réunir les Tcherkesses des deux villages, il représente donc l'unique moment où les garçons de Kfar Kama et de Reyhaniya sont réellement en concurrence. L'enjeu principal, au-delà d'une maîtrise technique de pas de danse, demeure de se faire remarquer par les filles de la communauté, mais également par leur famille. Pour les séduire, les jeunes hommes rivalisent d'agilité et de contrôle de leur corps, sous le regard collectif de la communauté assise dans les gradins du stade qui scrute tout autant la grâce des jeunes filles. Ce regard collectif, et notamment des personnes âgées, est souvent conciliant mais il est aussi critique, chaque tenue portée, chaque pas esquissé sont commentés. C'est également au cours des *jegw* que les hypothétiques couples en devenir se forment, je me rappelle d'une *tx'hamada* à côté de laquelle j'étais assise et qui décrétait que « *ces deux là finiront ensemble, c'est sûr, ils dansent bien tous les deux, ils sont bien accordés* ». Les deux jeunes gens dont elle parlait sont deux des adolescents les plus remarquables et regardés de Kfar Kama, ils sont d'excellents danseurs et font partie de la troupe du village. C'est d'ailleurs toujours ce « couple » qui est choisi pour les photographies officielles de la troupe, et parfois même du village, ce sont eux encore qui ouvrent les danses et dirigent la troupe lors des spectacles.

⁶³⁷ Voir photographies en annexes (volume 2), p.136.

Les jeunes danseurs sont commentés et doivent endosser le rôle attendu par la communauté. Celles et ceux qui montrent le moins d'aptitude à la danse hésitent d'ailleurs avant de rejoindre le centre du *jegw*. Les maîtres de danse, une jeune femme et un jeune homme qui encouragent chacune des parties du cercle, font par contre en sorte de répartir équitablement les temps de danse et forment parfois les couples. Leur présence garantit une forme d'équité sociale qui doit faire du *jegw* un lieu où chacun peut et doit trouver sa place. Un adolescent de Kfar Kama est trisomique, il est évidemment moins « prisé » que les adolescents charismatiques du village, pourtant, à chaque mariage auquel j'ai assisté, il a dansé. En règle générale, les maîtres de danse lui choisissent, comme partenaires, les plus jolies filles du village, et lorsqu'il passe devant les hommes, il est bruyamment applaudi et encouragé. Lorsqu'elle remarquait que je prenais des notes, la même *t'xhamada* me disait : « *chez nous, tout le monde a sa place* ».

Mais le contexte israélien de l'entre-soi isolé a permis aux Tcherkesses de Kfar Kama et de Reyhaniya de rigidifier certaines règles pourtant pensées comme traditionnelles. Et si on effectue les mêmes pas sur les mêmes airs dans les villages en Israël que dans le reste de la diaspora, le *jegw* ne s'y déroule pas exactement de la même façon.

La danse représente encore actuellement un moment fort dans les mariages en diaspora, en Israël, les célibataires participent toujours tous au cercle de danse (*jegw*) au centre du stade et sous le regard des anciens. Dans d'autres communautés – et notamment en France et en Jordanie où j'ai également pu assister à des mariages – le *jegw* ne répond pas tout à fait aux mêmes règles. La participation au *jegw* est codifiée, y participent prioritairement en Israël les adolescents et jeunes célibataires. D'autres habitants y participent mais les femmes ne peuvent danser qu'avec leur époux, fils, frère ou cousin. Je n'ai pas été autorisée à participer à ce moment social, si j'étais toujours la bienvenue dans les mariages, parfois même l'hôte étrangère dont la présence était publiquement saluée, il ne m'a pas été permis de participer aux danses. On tolérait, sans ambiguïté, ma présence dans le cercle des femmes mais il n'aurait été possible à aucun homme de la communauté de m'inviter car même si je n'étais pas mariée, je n'étais pas considérée comme une célibataire – j'étais par ailleurs trop âgée – , mais surtout, ni mon père, ni mon frère, ni mon compagnon n'étaient présents. Les seuls moments où je pouvais participer aux danses étaient les après-midis non mixtes qui précèdent le *jegw*, les femmes n'hésitaient alors pas à m'entraîner sur la piste, parfois même à me placer au milieu d'elles et à réellement m'intégrer dans l'espace. Parmi les femmes, j'étais une

Tcherkesse, dans la mixité, je redevais une étrangère, mais une étrangère de l'intérieur, celle qui sait que « *ça ne se fait pas* ».

4.2.4. L'islam, un nouveau « pilier » identitaire?

L'influence des religieux modifie t'elle les comportements sociaux?

Une partie de la population n'assiste volontairement pas aux mariages, refuse à la fois de prendre part à ces événements communautaires et s'exclue ainsi des relations sociales. Ceux qui se définissent comme les plus religieux sont plus nombreux à Kfar Kama qu'à Reyhaniya où l'appartenance confessionnelle revêt une symbolique moins forte. Parmi eux, ce sont les plus jeunes, ceux qu'on appelle au village les « nouveaux religieux » qui sont les plus vindicatifs sur l'application de la loi religieuse à la vie quotidienne. Ceux que je rencontrais habitent très majoritairement à Kfar Kama et sont, pour la plupart, des hommes de moins de quarante ans. Mis à part l'imam et son épouse qui ont pu me tenir un discours similaire, ce sont ces jeunes hommes qui refusaient de se rendre aux festivités de mariage. Quand je lui demandais de m'expliquer son choix, l'un d'eux m'expliquait :

Je refuse d'y aller parce que ce n'est pas traditionnel. Les hommes et les femmes ne doivent pas se mélanger, là, les filles ne sont pas voilées, elles dansent avec les garçons, ils se touchent (...) Dans nos traditions, ça ne se fait pas, dans le Caucase avant, les mariages n'étaient pas mixtes, c'est *'haram* [pêché]⁶³⁸.

Contrairement à ce que prétend mon interlocuteur, les festivités tcherkesses, et notamment les mariages, ne se sont jamais déroulées dans la non-mixité. Si certains temps sont effectivement sexués, le village se retrouve intégralement pour le *jegw*. Alors qu'il énonce ce qui lui semble être traditionnellement tcherkesse, cet homme adopte en fait un comportement religieux qui entre en concurrence avec la vie en collectivité et des éléments culturels forts. Pour expliquer leur absence, tous les religieux de la communauté m'ont donné la même explication. Parmi eux, je rencontrais

⁶³⁸ Entretien L.P, Kfar Kama, le 20 juin 2009.

une femme d'une quarantaine d'années, elle est connue à Kfar Kama pour être *revenue* à la religion il y a une dizaine d'années. Elle énonçait exactement la même réponse lorsque je lui demandais pourquoi elle refusait d'assister au mariage, elle m'expliquait, par ailleurs qu'elle ne souhaitait pas que ses enfants soient influencés par le vent de libéralisme qui souffle, selon elle, sur le village. Lorsque je lui demandais comment elle se définissait et qu'elle me répondait: « *avant tout comme une musulmane* », je lui demandais ce qu'elle pensait des Tcherkesses qui n'étaient pas religieux et si elles les considéraient comme de *vrais* Tcherkesses. Elle me répondait qu'il était, selon elle, impossible d'être Tcherkesse sans être musulman, lorsque je lui faisais remarquer que la conversion avait été relativement tardive et que les Tcherkesses se définissaient déjà comme tels (Adyghéens) avant l'avènement de l'islam dans le Nord-Caucase, elle me donnait une explication qui faisait parfaitement écho à son propre parcours personnel et que de nombreux convertis ou « nouveaux » religieux énoncent:

C'est justement parce que nous avons *choisi* d'être musulmans, que personne ne nous l'a imposé, que c'est inséparable de notre identité. Ce n'est pas comme les peuples convertis de force, nous avons choisi l'islam donc nous avons la responsabilité de le respecter. Les Tcherkesses auraient pu choisir une autre religion, mais ils ont choisi l'islam, c'est parce que c'était la religion qui allait mieux avec leur tradition. Je n'ai pas choisi d'être Tcherkesse, par contre j'ai choisi d'être Musulmane. Lorsque nous entrerons au paradis, Dieu ne nous demandera pas si nous avons été de bons Tcherkesses, il nous demandera si nous avons été de bons Musulmans⁶³⁹.

Cette partie de la communauté pense donc que la tcherkessité ne répond pas à un choix délibéré tandis que l'identité religieuse l'est, mais elle représente une frange très minoritaire des villages en Israël. Dans leur majorité, les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya, qu'ils soient religieux ou pas, adoptent une définition polysémique : ils sont Tcherkesses *et* musulmans.

Or, être musulman en Israël a une signification bien particulière, à la fois parce que l'État est défini comme un État juif mais aussi parce que l'islam est associé à l'identité palestinienne. La pratique religieuse de la communauté du pays répond donc à des

⁶³⁹ Entretien S.P, Kfar Kama, le 12 juillet 2007.

mécanismes différents de ceux qu'on peut observer dans les autres communautés tcherkesses et notamment celles du Proche-Orient. Contrairement aux Syrie et Jordanie voisines, être musulman en Israël, c'est appartenir à une minorité religieuse mais être musulman pour la communauté tcherkesse en Israël, c'est également se distinguer des Palestiniens tout en continuant à négocier sa place dans l'*Umma*. Dans un contexte de guerre, être musulman pour les Tcherkesses signifie distinguer solidarités politiques et religieuses.

Islam tcherkesse, islam des Tcherkesses d'Israël ou islam d'Israël ?

Quand je demandais à l'imam de Kfar Kama s'il était plus difficile d'être musulman en Israël qu'ailleurs, il me répondait par une assertion classique :

Si l'on s'en tient à un point de vue religieux, il ne devrait pas y avoir de différence, l'islam est l'islam partout, nous sommes tous musulmans de la même façon et partout dans le monde, nous faisons tous partie de l'*Umma*⁶⁴⁰.

Si on peut entendre qu'un pratiquant, quel que soit le lieu où il vit sa foi, peut se reconnaître dans une définition polysémique, on ne peut pour autant se contenter de suivre l'affirmation de l'imam. La pratique religieuse de la communauté en Israël ne peut se lire qu'à la lumière de son contexte ethnico-religieux bien particulier : être musulman en Israël ne s'énonce pas de la même façon qu'en Jordanie, en Syrie ou en France. D'ailleurs, l'imam concède que « *la nationalité joue un rôle important en Israël et que le conflit affecte la religion* » et que la place de la religion diffère d'un lieu à l'autre : « *on ne vit pas l'islam de la même façon à Kfar Kama qu'à Reyhaniya ou dans le Caucase* », poursuit-il. De nombreux travaux ont déjà été consacrés à la place de la religion en situation migratoire et au rôle de « ciment communautaire » qu'elle peut tenir en diaspora⁶⁴¹. On constate une identification religieuse, et en général des pratiques, plus développée en situation migratoire ou diasporique, et les Tcherkesses d'Israël savent que la religion occupe une place plus prépondérante dans leur

⁶⁴⁰ Entretien A.S, Kfar Kama, le 24 mai 2008.

⁶⁴¹ Chantal Bordes-Benayoun, 2006, p. 192. On peut également citer Martin Baumann (1995), Daniel et Jonathan Boyarim (1993), Dale F. Eickelman et James Piscatori (1990a et 1990b), Camilla Gibb (1998), Kemal Karpat (1990), Peter Mandaville (1999), Gerrie ter Haar (1998), Steven Vertovec et Ceri Peach (1997) ou Stephen Warner (1998), et parmi les « classiques » diasporiques : James Clifford (1992), Benedict Anderson (1995) et Robin Cohen (1997).

énonciation identitaire que dans d'autres communautés et dans le Caucase. Tous partagent une même religion mais tous – pour reprendre les termes d'Olivier Roy – ne la formulent, l'explicitent, et ne la mettent pas en scène de la même façon. En d'autres termes, « *ce qui change, c'est la religiosité, pas la religion* »⁶⁴². Mais le fait migratoire n'est pas une grille de lecture suffisante pour comprendre la pratique religieuse des Tcherkesses d'Israël. Israël est défini comme un État ethnique juif et cette assertion provoque des négociations d'identification pour l'ensemble de ses habitants, lorsque j'arrivais dans les villages, on me demandait d'ailleurs de fournir des explications. Fille d'un Tcherkesse, j'étais considérée comme pleinement musulmane et il ne fût pas question, pour les habitants, de remettre en cause cette affiliation. Par contre, j'étais considérée comme une musulmane non pratiquante, et notamment parce que je n'étais pas voilée et que je ne faisais pas les prières quotidiennes. Mais « musulmane non pratiquante » ne suffisait pas à me définir complètement, pour certain-e-s j'étais une *mauvaise* musulmane, d'abord parce que ma mère n'est pas musulmane et qu'elle ne s'est pas convertie pour son mariage, ensuite parce que vivais moi-même avec un non-musulman avec lequel je n'étais pas même mariée. Musulmane *non pratiquante* ou *mauvaise* musulmane, je n'en demeurais pas moins musulmane car il était évident que je ne pouvais pas, comme me l'avait dit une habitante de Kfar Kama, ne « *rien être* ». Mon compagnon, ainsi que ma mère, qui n'étaient pas musulmans mais ne revendiquaient pas plus une autre appartenance religieuse, avaient immédiatement été classifiés comme « chrétiens » car il fallait bien « *être quelque chose* ». Le contexte socio-politique israélien pousse ses citoyens, sans doute plus que ses voisins, à intégrer l'appartenance religieuse à leur définition identitaire et les acteurs se conforment aux catégories formulées par l'État.

La communauté partage avec la minorité palestinienne une même religion mais comme l'enjeu est de se distinguer des Palestiniens, au sens ethnique du terme, le ressort religieux demeure le seul probant pour se définir. S'ils sont tous musulmans et sunnites⁶⁴³, les Tcherkesses appartiennent à l'école de jurisprudence hanafite tandis que leurs coreligionnaires sont shaféites⁶⁴⁴. Bien qu'en réalité, les différences

⁶⁴² Olivier Roy, 2004, p.18.

⁶⁴³ Courant majoritaire de l'islam, environ 85% des musulmans seraient sunnites.

⁶⁴⁴ Le sunnisme se divise en quatre principales écoles de jurisprudence: le hanafisme (fondé par l'imam Abû Hanifa Al-Nu'man Ibn Thabit), le malekisme (imam Malik Ibn Anas), le shaféisme (imam Muhamad Abû Abd Allah Ben Idris As-Shafii) et le hanbalisme (imam Ahmed Ibn Hanbal). Ces écoles se reconnaissent mutuellement comme héritières de la Sunna, utilisent cette dernière comme source de droit, et ne divergent que sur des questions juridiques.

d'interprétation juridique n'ont que peu d'influence sur les pratiques, lorsqu'on interroge les Tcherkesses des villages, cette distinction hanafite est parfois relevée. Ainsi, un habitant de Kfar Kama me déclarait que « *les Hanafites sont plus ouverts et tolérants que les autres car nous donnons une grande place au jugement personnel et à la liberté d'opinion* »⁶⁴⁵. Mais si la pratique religieuse est si importante dans le quotidien de la communauté en Israël, on ne peut faire l'économie de la comprendre au regard d'une double injonction : celle d'être un *bon* Tcherkesse et celle d'être un *bon* musulman. L'islam est pensé comme un ressort de légitimité qui s'adresse à un double public : d'une part les Tcherkesses des autres communautés du Proche-Orient qui n'ont pas toujours nécessairement compris les choix historiques de celle d'Israël, d'autre part les autres musulmans de l'espace israélo-palestinien face auxquels il faut légitimer sa place dans l'*Umma* en dépassant la catégorie de « traîtres ». On ne peut, ensuite, comprendre cette religiosité indépendamment de la politique des minorités menée par Israël, et notamment la construction de la différence. A la différence des Druzes que l'État et une partie d'entre eux se sont attachés à distinguer de l'ensemble musulman, la distinction des Tcherkesses ne peut reposer sur cette même séparation religieuse. C'est donc en insistant sur les particularismes ethniques et culturels que la distinction est construite. On peut donc comprendre ces pratiques, bien plus rigoureuses que celles qu'on peut observer dans les communautés voisines de Syrie et de Jordanie, dans l'assignation « Ni Juif ni Arabe ». C'est parce qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre mais qu'ils revendiquent la possibilité d'être à la fois israéliens et musulmans que les Tcherkesses ont construits un ensemble de pratiques sociales, et la religion n'en est qu'une, spécifiques.

Pour l'anthropologue israélien Chen Bram, le contexte israélo-palestinien est perçu comme une menace du statut d'indépendance de la communauté en Israël et de l'image d'une communauté toujours présentée comme modérée et éclairée. Il estime, lui aussi, qu'on ne peut lire les évolutions religieuses de la communauté qu'au regard de la situation contingente israélo-palestinienne dans laquelle l'islam est associé à l'identité arabo-palestinienne⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ Entretien L.K, Kfar Kama, le 22 mai 2008.

⁶⁴⁶ Chen Bram, 2003, p. 15.

Être musulman-e au village

La vie quotidienne à Kfar Kama et Reyhaniya est rythmée par les célébrations religieuses classiques : les rituels de naissance, de mariage et de deuil, ainsi que les fêtes principales, et en particulier le Ramadan. La religion remplit donc avant tout un rôle de cohésion et est pensée comme unificatrice au sein du groupe. D'ailleurs lorsque la plupart des Tcherkesses d'Israël définissent leur village, ils utilisent principalement deux adjectifs : *tcherkesse* et *musulman*⁶⁴⁷. Paradoxalement, en insistant sur cette religiosité quotidienne – mais également sur l'endogamie – la cohésion interne qu'elle peut produire amplifie la distinction avec le reste de l'ensemble musulman. Les rituels religieux, qui demeurent les principaux rituels sociaux de la communauté, ont nivelé les compétitions claniques déjà modifiées par l'exil et réduisent les animosités entre habitants ou entre villages. C'est au cours de ces cérémonies que Kfar Kama et Reyhaniya affirment leur reconnaissance dans une identité commune et peuvent parfois faire fi de profonds clivages, qu'ils soient religieux ou politiques. Les crispations qui peuvent parfois être observées entre pratiquants et non-pratiquants sont gommées lors de ces moments sociaux, ainsi un habitant de Reyhaniya qui ne se définit pas comme religieux (ce qui demeure rare) m'explique à quel point il « *sent appartenir à la communauté* » pendant les cérémonies, pourtant religieuses, d'enterrement :

Après l'enterrement, les hommes viennent visiter les hommes de la famille du défunt, (...) normalement, on choisit une grande maison pour que les femmes et les hommes soient séparés. Tu rentres, tu présentes tes condoléances, tu sers des mains et tout le monde doit dire quelque chose comme '*que les portes du paradis lui soient grande ouverte*' ou '*qu'il soit béni*' ou le plus souvent '*que Dieu ait pitié de lui*'. Si quelqu'un était aimé dans sa vie, il y a du monde et pour le salut de son âme, tout le monde doit lire un verset du Coran (...) même si tu ne vas pas à la mosquée même si tu n'es pas religieux, quand quelqu'un meurt, tu vas quand même lire un verset du Coran comme tout le monde, il faut participer à la cérémonie, il faut rendre hommage à celui qui part, c'est un devoir.

⁶⁴⁷ Certain-e-s, souvent par glissement sémantique mais parfois par emprunt idéologique, préfèrent au terme *musulman* celui d'*islamique*.

Les témoignages des femmes sont assez similaires et insistent également sur la dimension sociale de telles cérémonies :

Toutes les femmes du village rendent visite aux femmes de la maison endeuillée, elles doivent lire le Coran qui doit être lu en entier (...) les trente parties du Coran sont divisées et chaque femme lit une partie. On le fait souvent avec trois Corans et tout le monde est voilé, même celles qui ne sont pas religieuses, c'est par respect pour le défunt. Même si tu n'es pas très religieuse, comme moi, tu dois participer, on boit du café sans sucre toutes ensemble, on sert des *halwas* et on donne des bonbons aux enfants pour leur montrer qu'on pense à eux (...) même si tu n'as pas envie d'être religieuse, tu dois pouvoir lire le Coran parce que c'est comme une obligation d'aller à la cérémonie, au-delà de tes convictions, tu dois être là pour honorer le mort et soulager la peine de ceux qui restent. Pendant trois jours, on reste dans la maison et le soir, quand les visiteurs sont partis, une des femmes doit lire une prière spéciale, 'la prière du pardon', et quand le Coran a été lu en entier, on lit simultanément pendant une heure et en silence, juste en bougeant les lèvres, on ne doit pas déranger les autres, on n'a pas le droit de se plaindre, on peut pleurer mais en silence, c'est une marque de respect⁶⁴⁸.

Les pratiques religieuses, et pas uniquement celles concernant l'islam, sont genrées, si les femmes et hommes se réunissent séparément – lors des différents rituels qu'ils concernent les naissances, mariages ou décès –, on peut également constater une pratique différente dans les villages. La mosquée, qui revêt une place tant symbolique que géographique forte⁶⁴⁹, n'est fréquentée que par les hommes. Ces derniers ont donc une pratique plus publique tandis que les femmes ont une pratique religieuse privée, elles n'en sont pas moins religieuses que les hommes mais elles effectuent leurs prières quotidiennes à l'abri des regards, chez elles. L'imam de Kfar Kama m'expliquait :

Les femmes sont autorisées à aller à la mosquée mais elles ont leurs propres activités, les femmes de notre communauté sont très actives. Normalement, nous n'avons pas de femmes à la mosquée, c'est préférable

⁶⁴⁸ Entretien L.H, Kfar Kama, le 13 avril 2007.

⁶⁴⁹ Kfar Kama et Reyhaniya ont été construits autour de leur mosquée qui sont les centres névralgiques des « vieux » villages.

qu'elles prient à la maison, leur devoir est de s'occuper des enfants⁶⁵⁰.

Mais on peut également avoir une lecture politique et contextuelle de cette pratique publique/ privée, c'est en se montrant à la mosquée et en étant classifié – par l'imam et les autorités du village – comme musulman pratiquant qu'un quota de jeunes hommes peut être exempté de service militaire.

Les pratiques religieuses dans les villages tcherkesses ne diffèrent pas sensiblement de celles qu'on peut observer dans l'essentiel des villages musulmans, elles sont par contre plus visibles que dans les communautés tcherkesses d'autres pays du Proche-Orient. Contrairement à ceux d'Israël, la plupart des Tcherkesses de Syrie et de Jordanie résident majoritairement dans d'importants centres urbains, et les Tcherkesses d'Israël sont les seuls à ne pas vivre sur une terre considérée comme *Dar al-Islam*⁶⁵¹. Aussi, il n'est pas surprenant que ressort religieux, qui n'est plus distinctif lorsque l'écrasante majorité de la population le partage, soit utilisé par la communauté en Israël. Par contre, bien que son énonciation religieuse soit plus affirmée – et dans une certaine mesure ses pratiques, mais pour une partie de la population – c'est un même canevas socio-politique qui crée les conditions de religiosité mais également ses limites : l'entre-soi qui permet à la fois de « vivre » sa religiosité sans réel contrôle, la régule tout autant. D'ailleurs, lorsqu'on observe le contenu des enseignements dans les deux villages, on note que les cours de religion s'ils présentent un caractère obligatoire sont finalement peu développés. Les élèves de chaque niveau bénéficient de deux cours de religion soit deux heures, le premier consiste à apprendre à déchiffrer le Coran et le second traite de religion en général, avec évidemment plus d'insistance sur l'islam⁶⁵². Toutefois, on peut observer qu'une partie des villageois, principalement de jeunes hommes, est séduite par l'éthos islamique qui parvient à combler les frustrations ressenties par la population et les discriminations auxquelles elle reste exposée⁶⁵³. Mais la *x'habza* continue à déterminer les normes traditionnelles de la communauté, lui fournit encore un système de référents forts et impose un ordre social au village.

Le prêche du vendredi: lexicographie religieuse et lexicographie sociale.

⁶⁵⁰ Entretien A.S, Kfar Kama, le 21 mai 2008.

⁶⁵¹ *Dar al-Islam* (littéralement *maison de la soumission*) désigne les terres sous gouvernement musulman, il est opposé à *Dar al-Harb* (*maison de la guerre*).

⁶⁵² Entretiens Nora Napso, directrice du département éducatif du Conseil local de Kfar Kama, le 25 août 2007; Majed Bader, directeur de l'école élémentaire de Reyhaniya, le 23 juin 2009.

⁶⁵³ Se reporter *infra* au chapitre 5, partie 5.3 "*Traîtres et/ou citoyens de seconde zone?*".

L'apprentissage et la pratique de l'islam se déclinent autour de *khotba* (sermon, prêche du vendredi retransmis depuis la mosquée de Kfar Kama) et de *dars* (leçons, de religion ndlr). Les femmes du village ont une pratique *privée* de l'islam, elle ne se rendent pas à la mosquée, elles prient à la maison. Au village, la mosquée est un lieu de sociabilité exclusivement masculin et je n'ai pas eu l'opportunité d'assister moi-même à un prêche. J'ai tout de même pu avoir accès à un enregistrement sonore, nous retranscrivons ici le prêche du 2 octobre 2009, prononcé à Kfar Kama⁶⁵⁴.

L'introduction est faite en arabe et suit le dogme classique:

Allah prie pour notre prophète (...) et pour la famille du prophète, comme tu as prié sur Ibrahim et les descendants d'Ibrahim, et confie au prophète Mahomet le paradis que tu lui avais promis. Donne lui la plus haute stature, nous avons accepté qu'Allah soit notre Dieu, l'Islam notre religion et Mahomet notre prophète. **Salah Allah ou ale'hi wa salaam**⁶⁵⁵. Nous savons que tu tiens tes promesses.

Nos remerciements sont pour Allah, nous lui faisons notre cultre, nous demandons toujours son appui, nous comptons sur Allah pour nous protéger de tous nos malheurs et de la méchanceté de nos propres âmes et des choses mauvaises que nous faisons. Nous sommes témoins qu'Allah est unique, il n'y a pas d'autres dieux qu'Allah. Celui qu'Allah a guidé a pris le bon chemin, et celui qu'il n'a pas guidé est perdu. Nous remercions Dieu pour le meilleur livre qu'il a envoyé. Il a fait de nous la meilleure nation [*umma*] que Dieu ait établit pour les hommes, des gens qui ordonnent le bien et les éloigne du pêché [*munkar*]. Et nous croyons en Allah. La meilleure religion que Dieu ait accordé aux humains est la religion de l'Islam (...) Le Prophète a dit: aujourd'hui, j'ai complété votre religion et je vous ai accordé mes bénédictions, j'ai accepté que l'Islam soit votre religion. Et celui qui refuse maintenant

⁶⁵⁴ Traductions personnelles.

⁶⁵⁵ La phrase « Qu'Allah le bénisse et lui accorde la paix (salut) » est prononcée à chaque fois que le nom de Mahomed est mentionné, en particulier chez les sunnites, comme marque de respect. Cette injonction est justifiée par le Coran, sourate 33 (*Al-Ahbâz*, les coalisés), verset 56 : « Certes, Allah et ses anges prient sur le Prophète, ô vous qui croyez, priez pour lui et adressez lui vos salutations » (*Inna Allaha wamala-ikatahu yusalloona AAala alnabiyyi ya ayyuha allatheenaamanoo salloo AAalayhi wasallimoo tasleeman*)

l'Islam comme unique religion, Dieu n'acceptera pas cette idée.

L'imam parle ensuite en tcherkesse puis lit un verset du Coran en arabe puis le commente en tcherkesse:

Comme la semaine dernière, cette semaine aussi, je vais vous parler de la peur et la crainte de Dieu⁶⁵⁶.

On peut dire que certains, des musulmans mais surtout ceux qui ne sont pas musulmans, ne reconnaissent pas l'existence de Dieu, ils disent qu'il y a des lois dans le pays et qu'on doit appliquer les lois. Mais, les lois ne parlent pas de la crainte de Dieu alors ils se trompent de maître, ils mettent la loi civile [*Kanoun*] devant la loi divine⁶⁵⁷. Quelle que soit la sévérité des lois, elles ne peuvent jamais remplacer, dans la pratique, la crainte de Dieu.

En arabe:

Pourquoi les lois ne peuvent-elles pas remplacer la crainte de Dieu? Parce que la peur de Dieu construit une conscience vive chez l'être humain qui guidera l'homme en société comme en privé.

L'imam s'exprime alors en tcherkesse pour illustrer, concrètement, ses propos. Il utilise volontairement des exemples profanes pour faciliter sa compréhension :

Bien sur, si vous craignez Dieu, vous allez contrôler vos gestes et vos comportements⁶⁵⁸.

A tout instant, tu sens que Dieu t'observe et tu ne feras pas n'importe quoi. Celui qui a l'habitude de faire respecter la loi, c'est le policier mais quand Dieu est devant tes yeux, tu redoubles d'attention, il te voit, il t'entend.

Par exemple, quelqu'un qui devrait te vendre quelque chose à cent-trente shekels, si les prix étaient fixés par la loi, s'il peut te la vendre à cent-quatre-vingt, il le fera, il exploitera la situation s'il n'est pas encadré par la loi.

Les gens, lorsqu'ils sont habitués aux lois civiles, n'ont peur que lorsqu'ils ont devant

⁶⁵⁶ La formule est répétée alors en arabe (*al khaouf min Allah*).

⁶⁵⁷ Répétée ici en arabe : « ils disent que les lois peuvent remplacer la crainte de Dieu ». La version tcherkesse prononcée est simplifiée, d'une part parce que la langue d'origine n'est ici que traduite, quelle que soit la traduction proposée, les propos en arabe se retrouvent simplifiés, et d'autre part parce que le vocabulaire tcherkesse est trop faible pour reproduire l'intégralité des formulations.

⁶⁵⁸ Répété en arabe.

eux le représentant de l'ordre. Et dès qu'il n'y a plus d'autorité devant eux, alors ils oublient la moindre règle de la loi. Et dès qu'il se trouve à l'abri des regards et de la loi, il n'a pas de retenue. Si le policier est présent, tu peux être sûr pour ta sécurité mais le jour où il n'y a plus de contrôle de l'autorité, tu ne peux plus l'être. La protection de l'homme est confiée à l'état. Les gens appliquent la loi quand ils ont peur d'être pris, mais dès qu'ils le peuvent, ils s'affranchissent de la loi. Ce que l'humanité subit actuellement comme malheurs vient de la décomposition des consciences et de la corruption, la prolifération des crimes et des crimes sexuels, vient tout simplement du fait que les gens n'ont plus peur de Dieu et qu'ils ne voient plus que Dieu les contrôle. En l'absence de contrôle de l'état, ils pensent que c'est permis. Quand tu as peur de Dieu, tu n'exploites pas les gens, tu ne vas pas les agresser, tu ne vas pas rentrer chez eux sans autorisation car ton contrôle est interne.

En arabe:

Quand la loi n'est pas bien appliquée, le plus fort mange le plus faible car, dans ce cas, les gens n'ont plus de conscience.

En tcherkesse :

Qui fait cela? L'absence de la loi, la loi n'est pas là quand l'être humain en a besoin. Il n'y a plus de conscience [prononce le mot *damir*, conscience, en arabe]. Dans la religion, tu fais ou tu ne fais pas une chose parce que tu sais que Dieu l'accepte ou ne l'accepte pas. Et ta conscience et ta fidélité à Dieu, c'est cela qui détermine ce qui est acceptable ou ne l'est pas.

En arabe :

Le jour du jugement, chaque individu parmi nous ira devant Dieu pour qu'il l'interroge sur ses actes⁶⁵⁹.

L'imam revient ensuite sur la figure du calife Omar, réputé pour son attitude tyrannique

⁶⁵⁹ Répété en tcherkesse.

et très hostile à l'islam avant la conversion. Il est dit qu'il enterra sa fille vivante (selon des rites pré-islamiques) pour qu'elle ne soit pas enlevée par une autre tribu lors d'une razzia et s'éviter le déshonneur. Sa conversion à l'islam et la place qu'il occupera sont considérées par les croyants comme des miracles que seuls la religion permet.

Chaque phrase du récit, en arabe, est ensuite traduite en tcherkesse:

Quand Omar devint Calife, le second après Aboubeker, il fit un déplacement en Syrie, et sur le chemin du retour à Médine, il passa devant un campement de nomades. Il rentra sous une tente et salua: "as salâm alikum", une très vieille dame répondit "wa alihum as salâm, wa'la'hamatou Allah i wassa lame". La vieille dame s'adressa alors à lui:

- *Monsieur, vous qui venez probablement de loin, avez vous des nouvelles d'Omar? Est-il rentré?*

- *Oui, il est de retour de Syrie, sain et sauf. Mais pourquoi donc t'interroges tu sur Omar?*

- *Que Dieu n'ait pas pitié de lui, que Dieu ne lui accorde jamais le bonheur, il ne mérite pas l'islam*

- *Et pourquoi dis-tu cela?*

- *Depuis qu'il est devenu Calife, nous n'avons reçu aucune aide de sa part, il nous a laissé dans la misère. Depuis qu'il est commandeur des croyants, je n'ai jamais rien reçu de sa part.*

- *Mais comment veux-tu qu'Omar ait connaissance de ta situation, toi qui vis si isolée?*

- *Comment peut-on être Calife et ne pas connaître ce qu'il se passe, d'Est en Ouest et du Nord au Sud de son pays. Comment ne peut-il pas connaître la situation? Comment peut-il ignorer qu'il y a une vieille qui habite toute seule sous une tente dans le désert?*

Omar pleura à chaude larme devant la vieille dame et se dit à lui même "Mon pauvre Omar, tout le monde est plus sage que toi, y compris une vieille dame toute seule dans le Sahara. Le Calife avait la responsabilité de la nation, il était de sa responsabilité de connaître la situation partout.

- *Je te supplie de me dire ce que tu souhaites comme compensation pour effacer l'injustice d'Omar (il ne dévoila pas qu'il était Omar) car j'aimerai que Dieu lui pardonne ce qu'il a fait.*

- *Cher monsieur, ne te moque pas de moi. Je suis vieille mais j'ai encore toute ma tête.*

Omar insista pour savoir de quelle somme elle

avait besoin pour bien vivre le restant de sa vie, cela représentait vingt-cinq dinars d'or, contre la promesse de pardonner à Omar son pêché. Il ne dévoila toujours pas son identité.

En arabe :

Ô vos majestés les rois, messieurs les rois, et messieurs les princes, messieurs les puissants et messieurs les présidents, où vous situez vous en comparaison à Omar? Comment vous situez vous face t à la religion d'Omar et face à la morale de cette histoire?

Lorsque le prêche prend une tournure sociale, il utilise le tcherkesse :

Les pays sont remplis de pauvres qui n'ont pas même de quoi manger, vous êtes bourrés d'argent et de moyens, des sommes énormes existent dans vos mains Dans les Emirats, en Arabie Saoudite etc. Ils ont l'argent, ils ont le pétrole (...) et autour d'eux, il y a des pauvres qui n'ont pas de quoi manger. Il faut que chaque pauvre trouve sa part dans cette richesse.

Il revient alors sur l'histoire d'Omar qu'il avait interrompu, en arabe:

Ali Bin Abi Taaleb⁶⁶⁰ et Abdallah Ibn Massoud, inquiets ne pas voir Omar rentrer, partirent à sa recherche. Ils le trouvèrent sous la tente de la vieille femme. Lorsqu'ils pénétrèrent sous la tente, ils prononcèrent la formule "Salaam alikum Amir al Mu Minim" [Prince de Croyants]. Et c'est seulement lorsqu'elle entendit cela que la vieille découvrit qui était Omar. Elle porta ses mains à la tête, dit: "Quelle honte, j'ai insulté le commandant des croyants", et essaya de s'excuser. Omar déclara alors:

- Ma petite dame, ne crains rien. Que Dieu ait pitié de toi!

Il demanda alors à la vieille femme un bout de papier pour écrire, comme elle n'en possédait pas, elle déchira un bout de tissus de sa robe. Omar écrivit: "Au nom d'Allah, le miséricordieux, cette femme reconnaît devant témoin que j'ai racheté ma négligence vis à vis d'elle. J'ai racheté pour vingt-cinq dinars toutes les injustices qu'elle a pu subir depuis que je suis Calife. Que cette attestation soit la

⁶⁶⁰ Troisième Calife qui n'était alors pas encore Calife.

preube devant Dieu du pardon qu'elle m'a accordé.

Devant les fidèles, l'Imam manie donc les deux langues, celle du Coran et celle de la communauté afin de rendre compréhensible la parole religieuse au plus grand nombre de villageois. L'utilisation de l'arabe est conscrète au texte strict difficilement traduisible, les traductions qu'il peut en faire en tcherkesse sont, de son propre aveux, moins riches. Le passage à la langue tcherkesse se fait lors de mises en contexte utilisées pour faciliter la compréhension ou lorsqu'il illustre le texte en se servant de parallèles consciemment anachroniques mais adaptés à l'éducation religieuse (le policier, le prix en shekels). Il est courant que de nombreux prêches, lorsqu'ils prennent une tournure sociale et critique, se fasse dans la langue d'origine des fidèles afin de faciliter la mise en relation entre les textes sacrés et son application dans le quotidien. L'imam de Kfar Kama m'expliquait que la majorité du prêche du vendredi se déroule en tcherkesse car beaucoup de villageois, surtout les jeunes, ne maîtrisent pas l'arabe, en générale, ils sont capables de déchiffrer le Coran mais ne comprennent pas ce qu'ils lisent⁶⁶¹. Les prêches du vendredi sont retransmis sur *Radio Adiga* qui émet, entre autre, au village⁶⁶². Certains adolescents du village me confiaient d'ailleurs qu'ils préféraient l'écouter depuis leur domicile, de manière à pouvoir le réécouter lorsqu'ils ne comprenaient pas la première lecture. L'imam, lui, me décrivait l'impact positif de ces retransmissions sur la religiosité des habitants du village: « (...) *Bien entendu, cela ne remplace pas la mosquée mais cela peut, sans aucun doute, aider à diffuser et à convaincre* »⁶⁶³

⁶⁶¹ Entretien Yussuf Ashmoz, Kfar Kama, le 03 août 2007.

⁶⁶² L'histoire et le rôle de *Radio Adiga* sont développés dans le chapitre 6.

⁶⁶³ Même entretien.

Troisième partie

**Ajustements identitaires ou
d'identification ?**

**La triple injonction : être un « bon »
Musulman / Israélien / Tcherkesse.**

Chapitre 5

Une identité entre exclusion, incorporation et distinction.

*« Eretz-Israel est le lieu où naquit le peuple juif.
C'est là que se forma son caractère spirituel, religieux et national »*
Déclaration d'Indépendance d'Israël.

*« Au nom de Dieu, clément et miséricordieux.
Terre des messages divins révélés à l'humanité,
la Palestine est le pays natal du peuple arabe palestinien.
C'est là qu'il a grandi, qu'il s'est développé et qu'il s'est épanoui. »*
Déclaration d'indépendance de l'Etat de Palestine.

*« Nous avons inventé autrui, comme autrui nous a inventé.
Nous avons besoin l'un de l'autre »*
Paul Eluard

5.1 – Être ou ne pas être citoyen-ne en Israël

5.1.1. Définir et catégoriser l'État d'Israël

Penser le rassemblement des exilés (juifs)

La déclaration d'indépendance d'Israël stipule que ce dernier « assurera une complète égalité de droit sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe », elle définit également Israël comme la *nation juive*⁶⁶⁴. D'ailleurs ce document est doublement daté, si la date civile du 14 mai 1948 apparaît bien, elle est accolée à l'hébraïque 5 Iyar 5708. Cette double datation orne encore actuellement l'intégralité des documents officiels. Certains nouveaux historiens y lisent l'existence de deux lois : une juive et une universelle, pour les *autres*⁶⁶⁵. Et si la déclaration originelle faisait mention d'une égalité complète de droits dans le nouvel État d'Israël défini comme démocratique *et* juif, elle ne fût qu'une proposition provisoire de loi. Le comité en charge de la rédaction de la loi définitive, dirigé par Amnon, décida que l'acte final stipulerait bien qu'Israël est un État démocratique et juif mais exclura la clause sur l'égalité. C'est cette version amputée qui deviendra la loi fondamentale sur la dignité humaine et la liberté (1992). Jusqu'aux années quatre-vingt, le sionisme politique, y compris à gauche, n'admettait pas qu'il existât une contradiction fondamentale entre la catégorisation ethnique – juif – et sa définition démocratique qui entérinent pourtant deux « espaces référentiels concurrents, celui de l'appartenance ethno-nationale et celui de la citoyenneté » (Alain Dieckhoff 1999). La qualification même du régime israélien pose débat chez les intellectuels. Initialement, et faute d'une définition véritablement conceptuelle, Israël fût longtemps catégorisé comme une démocratie. C'est d'ailleurs la dénomination, logiquement utilisée, par l'État lui même. Ainsi la publication officielle et distribuée dans l'ensemble des relais diplomatiques israéliens, intitulée « *Un peuple libre sur notre terre. La démocratie israélienne et le pluralisme* » stipule :

Israël est un Etat juif et démocratique. Il était tout naturel pour les fondateurs de l'Etat d'intégrer ces deux éléments apparemment

⁶⁶⁴ La déclaration d'indépendance est reproduite en annexes (volume 2), pp.69-70.

⁶⁶⁵ Uri Ram, 2000, p.414.

incompatibles et cette intégration demeure le principal directeur de la nation depuis sa renaissance en 1948. Des germes de la démocratie politique moderne avaient déjà été plantées au cours des premières étapes de l'histoire juive et un certain nombre de principes et de valeurs qui constituent la base d'une démocratie se trouvaient au cœur de la pensée et des coutumes juives depuis plus de deux millénaires (...)⁶⁶⁶.

Le sionisme a construit sa politique démographique sur les différentes vagues d'*aliyah*⁶⁶⁷ qui ont incorporé plusieurs centaines de milliers d'individus de la diaspora et il est évident que la cohabitation de ces personnes aux parcours, histoire et culture différents ne fût pas aisée. C'est d'autant plus évident que l'establishment, issu du Yishuv, était ethniquement homogène. Avant même peut-être d'être pensée comme *nation juive*, la réalité israélienne s'est sans doute davantage construite comme *nation juive ashkénaze*. En d'autres termes, la société normative reposait sur un modèle ashkénaze⁶⁶⁸. Et s'il fallait encourager la migration diasporique vers Israël, la vision de ses pères fondateurs laisse augurer une forte hiérarchisation au sein même de l'ethos dominant juif. Un habitant de Tel Aviv, d'origine juive irakienne mais par ailleurs parfaite illustration du *sabra*⁶⁶⁹, m'expliquait :

À l'école on t'apprend les temps forts de l'histoire juive. Ce n'est pas compliqué, on peut la résumer à trois événements : la destruction du temple, la *Shoah* et la *renaissance* d'Israël en 1948. Point. Non seulement, c'est réducteur mais les *mizrahim* ne peuvent pas se reconnaître dans cette histoire. Nous n'avons pas vécu la *Shoah* et cela donne aux ashkénazes un sentiment de supériorité, mais nous avons vécu d'autres événements. Il n'y avait pas une ligne sur l'histoire des Juifs d'Irak ou du Yémen par exemple parce que nous ne sommes que des

⁶⁶⁶ *Un peuple libre sur notre terre. La démocratie israélienne et le pluralisme*, The Israel Information Center, 2006, paragraphe « Les origines de la démocratie israélienne » (p.9). Consultable en intégralité et en français à l'adresse suivante :

<http://www.mfa.gov.il/NR/rdonlyres/75E3488A-5896-4A47-9D44-1FE1C08747C7D/0/DemocratieIsrael.pdf>

⁶⁶⁷ Se reporter aux annexes (volume 2), p. 40.

⁶⁶⁸ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, p.28.

⁶⁶⁹ Le terme *sabra* (*tsabar*) désigne une personne juive née en Palestine puis en Israël, il est utilisé en opposition à l'*oleh*, le juif de diaspora qui a fait sa « montée » en Israël (*aliyah*). La figure du *sabra* a longtemps été utilisée pour désigner le « nouveau juif », « fort », « fier », « volontaire » qui devait remplacer le juif de diaspora « errant » et « soumis ». Sur l'imaginaire autour de la notion de *sabra*, on pourra, entre autres, lire Almog Oz, 2000, *The Sabra. The creation of the new Jew*, Berkeley, University of California Press.

Juifs-Arabes. Hormis les juifs de ces communautés, personne ne sait rien de notre histoire (...) Parce que l'histoire en Israël, c'est l'histoire ashkénaze⁶⁷⁰.

Et si de nombreux chercheurs israéliens peinent encore à inclure les citoyens palestiniens dans leurs recherches sur la société, il avait déjà fallu attendre quelques années pour que les *Mizrahim*⁶⁷¹ soient considérés comme partie prenante de la sociologie israélienne (Sammy Smooha 1978). Ceux qu'on a longtemps appelés les *Juifs Arabes*, comme le soulignait la personne précédemment interrogée, ont, en effet longtemps souffert de discrimination. On peut d'ailleurs se rappeler l'obsession levantine de David Ben-Gourion; il considérait le Levant comme un danger pour le caractère profondément occidental du nouvel État et qu'il s'évertua à gommer:

(...) Les Juifs du Maroc ont beaucoup pris des arabes du Maroc. La culture du Maroc, je n'en veux pas ici. Et je ne vois pas quelle peut être la contribution des Perses. Nous ne voulons pas que les Israéliens deviennent des Arabes. Nous avons le devoir de lutter contre l'esprit du Levant, qui corrompt les individus et sociétés, et nous devons préserver les valeurs juives authentiques comme elles ont été cristallisées en diaspora⁶⁷².

La volonté farouche de créer un nouvel Israël débarrassé de toute référence orientalisée a provoqué de nombreuses protestations chez les *Mizrahim* qui considéraient qu'ils étaient non seulement victimes de discrimination mais surtout qu'on niait leur histoire particulière au profit d'une nouvelle histoire homogénéisée. L'élite ashkénaze mettra en place, par exemple, dans les années cinquante, des quotas d'étudiants mizrahim dans les universités, quelques décennies plus tard, elle confèrera autrement plus de privilèges aux migrants d'Union soviétique et des pays de l'Est. Dans ce contexte de hiérarchisation ouverte, le début des années soixante-dix est le théâtre de mouvements de revendication pour l'égalité des droits, comme le *Black Panthers* en Israël (*HaPanterim HaShhorim*). Influencé par le marxisme, et en étroite relation avec le mouvement éponyme aux États-

⁶⁷⁰ Entretien L.D, Tel Aviv, le 20 avril 2006.

⁶⁷¹ Traditionnellement, la rhétorique populaire utilise la dichotomie *ashkénaze/sépharades* pour décrire d'une part les Juifs originaires d'Europe centrale ou de l'Est et d'autre part les Juifs des pays orientaux. Or, historiquement, le terme *sépharade* renvoie à une autre réalité sociologique et désigne une branche du judaïsme liturgique espagnol et portugais. Par extension, on l'utilise généralement pour les Juifs originaires du Maghreb, puis pour tous les Juifs orientaux. Le terme correcte pour désigner ces derniers est *mizrahim*, et il englobe des communautés aussi diverses que celles du Yémen, d'Iran, d'Irak ou du Caucase. Bien que ce terme ne soit pas, non plus, totalement satisfaisant, il demeure le plus adapté.

⁶⁷² David Ben Gourion cité dans Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, p.77.

Unis⁶⁷³, les *panterim* n'hésitent pas à se confronter directement avec l'État et défendent une conception croisée des oppressions qui dépassent la seule réalité mizrahit. Une soixantaine de militants sera arrêtée après la manifestation du 1^{er} mai 1972 au motif que leurs slogans ne se contentaient pas de dénoncer la pauvreté et la discrimination mais également l'annexion de terres palestiniennes⁶⁷⁴.

La périphérisation de groupes n'appartenant pas à l'ethno-classe dominante va finalement concerner, dans un temps historique différent, l'intégralité des minorités en Israël. Et s'ils sont désormais détournés vers les groupes non-juifs, tout en veillant à leur apporter un traitement différencié, les stéréotypes ethniques continuent à être tenaces dans la société israélienne. C'est, bien évidemment le cas dans la sphère sociale mais ce fût également longtemps le cas dans le domaine culturel où certains groupes apparaissaient toujours comme minorés, y compris dans l'ethos dominant, et les stéréotypes largement mis en scène⁶⁷⁵. La judaïsation de la culture israélienne a débuté dès l'absorption des survivants de la Shoah faisant fi de larges groupes *orientaux*. C'est évidemment le cas des Palestiniens, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, des Druzes et des Tchekesses mais également des Mizrahim. Dans leur ouvrage *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Gershon Shafir et Yoav Peled n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier les Mizrahim de groupe semi-périphérique qui, même s'il subissait des discriminations et était méprisé, partageait une appartenance commune avec les Ashkénazes qui dirigeaient l'État plutôt qu'avec les Palestiniens avec qui ils partageaient bien plus d'attributs socio-économiques et culturels⁶⁷⁶. Le géographe Oren

⁶⁷³ C'est d'ailleurs après une rencontre entre Saadia Marciano, qui compte parmi les fondateurs du mouvement, et Angela Davis en 1971 en Israël que le groupe choisira son nom.

⁶⁷⁴ Sur le mouvement des Panthères en Israël, on pourra lire Mark Iris et Avraham Shama, 1972, « Israel and its third world Jews. Black Panthers : the Movement », *Society* 9 (7), pp. 37-40 ; ainsi que le texte de Sami Shalom Chetrit présenté à une conférence à l'université de Jérusalem pour la célébration des 30 ans du mouvement : « Either the cake will be shared by all or there will be no cake. 30 years to the Black Panthers in Israel », consultable en ligne, et en anglais :

<http://www.kedma.co.il/Panterim/PanterimTheMovie/EnglishArticles.htm>. On peut également se référer à l'article qu'A.Kramer (2002) consacre à ce trentième anniversaire et publié sur des archives marxistes en ligne : <http://www.marxist.com/israel-black-panthers200802.htm>. Enfin, une partie de leurs archives, tracts et affiches – principalement en hébreu – sont scannés et consultable sur le site *Israeli Left Archives*, au lien suivant : <http://israeli-left-archive.org/cgi-bin/library?e=p-01000-00---off-0blackpan--00-1----0-10-0---0---0direct-10---4-----0-11--11-en-50---20-about---00-1-1-00-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL1>.

⁶⁷⁵ Quelques travaux sur les représentations dans le cinéma israélien ont été effectués, on pourra par exemple lire l'excellent texte de Mati Shemoelof de l'université hébraïque de Jérusalem, prononcé en mai 2008 lors d'une conférence à l'université de New York : « Israel 2008 : Sixty Years after 1948 : Are the Narratives Converging ? Ethnicity and Stereotypes in the Israeli Cinema », accessible sur le site internet personnel de l'auteur : <http://shemoelof.wordpress.com/>

⁶⁷⁶ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, p.88. Les auteurs rappellent que déjà à l'époque ottomane, des travailleurs juifs yéménites se plaignaient de la façon dont ils étaient traités par leurs

Yiftachel, père du concept d'*ethnocratie*, note qu'en dépit de différences importantes, la marginalisation de ces groupes dérive d'un même processus. Ces politiques de minoration et de distinction possèdent un fondement idéologique très identifiable: la *judaïsation* d'Israël devait s'exercer en parallèle d'une *désarabisation*⁶⁷⁷.

Les deux auteurs de *Being Israeli* s'inscrivent dans le courant post-sioniste, notamment avec les nouveaux historiens et certains chercheurs en sciences sociales⁶⁷⁸. Bien que critiques, défendant notamment l'idée qu'il est impossible de séparer les dynamiques citoyennes de la pratique coloniale – historique et actuelle – de l'État d'Israël et arguant qu'il faut considérer que ce sont les intérêts plutôt que les idées qui ont fait l'histoire israélienne⁶⁷⁹, et alors même qu'ils souhaitent dresser un panorama des dynamiques de citoyenneté, leur ouvrage mentionne finalement peu les minorités non-juives. Un chapitre sur les cinq qui composent la première partie (*Fragmented citizenship in a colonial frontier society*) est effectivement consacré aux Palestiniens d'Israël, définis comme des citoyens de « troisième classe »⁶⁸⁰. Les Druzes ne sont mentionnés que quatre fois (trois fois dans le chapitre consacré aux Palestiniens), dont une fois avec les Tcherkesses, qui ne sont mentionnés dans l'ouvrage qu'à cette page, et à propos desquels on ne mentionne que la conscription obligatoire⁶⁸¹.

Il est significatif que dans une recherche critique des dynamiques citoyennes qui interroge justement sur ce que signifie « être israélien », le traitement des minorités non-juives soit englobé dans un même ensemble « palestinien ».

Suivant un double processus d'inclusion et de distinction inverse, et reprenant à leur compte certains stéréotypes, certains – rares – Tcherkesses ont d'ailleurs pu m'affirmer qu'ils partageaient plus d'attributs avec les Ashkénazes qu'avec les Palestiniens d'Israël⁶⁸². Mais cela n'empêche pas la majorité des Tcherkesses d'Israël d'énoncer, généralement en interne mais de plus en plus également par voie de presse ou au cours

employés et collègues ashkénazes qui les méprisaient comme des *Arabes*. Oren Yiftachel dépasse le ciltage classique « Juif/non-Juif » et les classe, quant à lui, de minorité périphérique (Yiftachel 2000, p.743)

⁶⁷⁷ Oren Yiftachel, 2000, *op.cit.*, p.728.

⁶⁷⁸ Outre les fondateurs de la nouvelle histoire qui a ouvert la voie au post-sionisme – Ilan Pappé, Simha Flapan, Benny Morris, Tom Segev et Avi Shlaim – on peut citer, parmi les plus représentatifs, Uri Ram, Idith Zertal, Shlomo Sand, Moshe Lissak, Hillel Cohen, Laurence Silberstein, Oren Yiftachel, Lev Grinberg, Baruch Kimmerlin, Shlomo Swirski ou Michael Shalev.

⁶⁷⁹ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, pp.1 et 33

⁶⁸⁰ *Op.cit.*, pp.110-136.

⁶⁸¹ *Op.cit.*, p.143.

⁶⁸² S.N m'expliquait par exemple la « bonne éducation » et « l'aptitude des ashkénazes dans les domaines du pouvoir ou de l'armée » tout en faisant appel à des stéréotypes concernant l'attitude masculine des hommes palestiniens envers leur épouse. [Entretien à Kfar Kama, le 19 août 2008]

de grèves et manifestations publiques, un discours critique sur le traitement des citoyens. L'une d'elles me racontait le regard qu'on avait pu lui porter lorsqu'elle s'était présentée à des entretiens d'embauche, coiffée d'un *hijab*, qui la catégorisait donc comme *Arabe*. Elle m'expliquait très simplement le sentiment général qui domine dans les deux villages israéliens:

Tout le monde sait que toutes les communautés en Israël ne sont pas égales. Les Juifs sont les citoyens de premier degré, ensuite viennent les tribus qui ont de bonnes relations avec l'État d'Israël et qui font leur service comme les Druzes ou nous, après il y a les Arabes chrétiens qui servent aussi pour certains dans la police, et ensuite il y a les Musulmans. Les Bédouins sont mieux considérés parce que certains font l'armée, ensuite il y a les autres. Mais même chez les Juifs et les Arabes, c'est la même chose (...) il y a les [Juifs] religieux qui méprisent les laïcs qui eux ne peuvent pas comprendre les Haredim [ultra orthodoxes, ndlr], les Ashkénazes considèrent les Sépharades comme de moins bons Juifs parce qu'ils ressemblent trop aux Arabes (...) mais parle avec certains Sépharades de ce qu'ils pensent des Éthiopiens, ce n'est pas mieux. Comment pourrait-il en être autrement pour nous qui sommes 4000 dans deux minuscules villages? Nous sommes insignifiants⁶⁸³.

⁶⁸³ Entretien E.L, Reyhaniya, le 19 mai 2008.

De quoi (qui) Israël est-elle le nom?

Si la rhétorique officielle ne veut admettre la contradiction entre le caractère juif et démocratique de l'État, sa classification a alimenté de nombreux débats qui n'ont, jusqu'à présent, pas réussi à dépasser les clivages partisans, y compris au sein de l'université israélienne. Jusqu'aux années quatre-vingt dix, Israël – qui garantit la liberté d'expression et d'association, le droit de vote pour tous ses citoyens et qui possède un gouvernement élu à bulletin secret – est majoritairement classifiée comme une démocratie. Le sociologue Sammy Smooha qui souhaite affiner la catégorisation du système israélien va être le premier à véritablement tenter de proposer une nouvelle définition. Dans un article de 1997, il définit le régime israélien comme combinant un certain nombre d'institutions démocratiques et une domination ethnique institutionnalisée, Israël est pour lui et pour reprendre le titre même de son article, l'archétype d'une démocratie ethnique qui demeure un État au service d'un groupe ethnique particulier dominant et garantit ses privilèges et intérêts tandis que les membres périphériques sont minorés et considérés comme des citoyens de seconde classe⁶⁸⁴. Sammy Smooha entend prouver qu'Israël, tout comme d'autres modèles d'États parmi lesquels il cite l'Estonie, la Lettonie ou la Slovaquie, représente une simple variante de la démocratie. La démocratie ethnique peut alors, selon lui, cohabiter avec d'autres modèles existants comme la démocratie libérale ou la démocratie consociationnelle. Il évacue la question des territoires palestiniens et énonce que ce modèle ne peut être entendu que dans le cadre de ce qu'il nomme *Israel proper*, c'est à dire dans les frontières de 1967⁶⁸⁵. Ce concept est repris avec enthousiasme par la majorité de l'institution qui considère que la définition de Smooha met un terme à la contradiction⁶⁸⁶. Il apporte surtout une caution académique à la rhétorique officielle qui classifie Israël comme la « seule démocratie du Proche-Orient » qui reprend à son compte la démocratie comme concept culturel emprunté à l'Occident⁶⁸⁷. Le géographe

⁶⁸⁴ Sammy Smooha, 1997, « Ethnic Democracy : Israel as and Archetype », *Israel Studies* 2, pp.198-241.

⁶⁸⁵ Sammy Smooha, 1990, « Minority Status in an Ethnic Democracy. The Status of the Arab Minority in Israel », *Ethnic and Racial Studies* 13 (3), p.392.

⁶⁸⁶ Nadim Rouhana et Nimer Sultany, 2003, « Redrawing the Boundaries of Citizenship : Israel's New Hegemony », *Journal of Palestine Studies* 33 (1), p.8.

⁶⁸⁷ *Un peuple libre sur notre terre. La démocratie israélienne et le pluralisme*, The Israel Information Center, 2006, *op.cit.*, p.35 : « De nombreux citoyens d'Israël ont immigré en provenance de pays démocratiques et entretiennent des liens personnels avec eux. Alors que les pays voisins immédiats d'Israël sont dotés de régimes autoritaires ou totalitaires, la plupart des Israéliens s'identifient à la

Oren Yiftachel qui ne se satisfait pas de la qualification démocratique proposée, développe le concept d'*ethnocratie* (1999). Selon lui, le régime israélien oppresse et marginalise quotidiennement les minorités périphériques tout en modifiant constamment sa structure de manière à maintenir ses privilèges. Il maintient par ailleurs que cette politique s'articule autour d'un double processus d'exclusion et d'assimilation des minorités qui ne reçoivent donc pas le même traitement. À ce titre, l'ethnocratie n'est ni démocratique – les modalités citoyennes sont inégales et le contrôle de l'État est assuré par un groupe ethnique – ni autoritaire (*herrenvolk*) car elle accorde des droits politiques aux minorités ethniques⁶⁸⁸. S'il partage avec Sammy Smooha la politique de judaïsation menée et la domination d'un ethnos parfaitement identifiable, il s'oppose à lui sur la question d'absence de frontière et sur la nature de l'occupation israélienne des territoires occupés qu'il considère comme n'étant pas un phénomène transitoire et qu'il faudrait donc prendre en considération dans le débat sur la catégorisation⁶⁸⁹. Les chercheurs vont s'affronter théoriquement par articles et droits de réponses interposés, et peinent d'ailleurs à dépasser les postures militantes. D'un point de vue pragmatique ces échanges n'ont pas de réelles conséquences sur la situation des minorités et la politique menée en leur direction par l'État.

5.1.2. Nationalité *versus* citoyenneté

Un fondement constitutionnel de l'État Juif: la loi du retour

On ne peut tenter de comprendre les dynamiques de formation citoyenne en Israël sans faire un détour par sa juridiction. La citoyenneté en Israël n'a jamais été, ni même réellement prétendue, être égale et n'est pas une sphère autonome. L'ethnicité juive est, pour reprendre les termes de Gershon Shafir et Yoav Peled, une condition nécessaire pour être un membre de la communauté politique⁶⁹⁰. Dès 1950, la loi du retour formalise ouvertement cette distinction ethno-nationaliste. Elle stipule que « tout Juif a le droit d'immigrer en Israël » (à l'exception des candidats que le Ministère de l'intérieur désignent comme menant des activités contre le peuple juif [article 2.b.1] ou

culture et aux normes de l'Occident (...) ».

⁶⁸⁸ Oren Yiftachel, 2000, « 'Ethnocracy' and its Discontents : Minorities, Protests and the Israeli Policy », *Critical Inquiry* 26 (4), pp. 731 et 734.

⁶⁸⁹ Pierre Renno, 2009, p.2.

⁶⁹⁰ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, p.125.

risquant de porter atteinte à la sécurité de l'État [article 2.b.2])⁶⁹¹. Alors que tout immigrant juif devient, une fois son *aliyah* effectuée, automatiquement citoyen israélien, l'État lui accorde des droits plus substantiels qu'à un citoyen Palestinien né en Israël. L'obtention de la citoyenneté est presque impossible à obtenir pour un non-Juif, et l'État qui privilégie une migration juive, refuse parallèlement de considérer le droit au retour des réfugiés de 1948, ni même de considérer le rapprochement familial comme un droit pour les Palestiniens. Cela est parfaitement logique si l'on considère qu'Israël est restée fidèle à sa formulation initiale d'État Juif. Historiquement inscrit dans la définition même de l'État, le caractère juif et sioniste de l'identité israélienne reste prédominant et on comprendra aisément les contradictions intrinsèques avec le projet multiculturel d'un État pour *tous* espéré par une majorité de ces « autres » citoyens.

Alors qu'il occupait le poste de Président de la Knesset, et avant qu'il n'opère à un revirement idéologique important⁶⁹², le travailliste Avraham Burg n'hésitait pas à expliquer, le 5 octobre 1999, sur les ondes de *Kol Yisrael*:

Les demandes de transformer Israël en un État pour tous ses citoyens sont symptomatiques de la volonté persistante des Arabes, depuis 1948, de saper l'idée sioniste, qui, nous devons nous rappeler, s'est construite sur des générations de persécution des juifs en Diaspora. Nous ne sommes pas une nation normale parce que la majorité des Juifs vivent hors de leur pays; nous ne pouvons donc pas devenir un État de tous ses citoyens, ou nous risquons de perdre le sens moral de notre État.

La remise en cause d'un État Juif au profit d'un État multiculturel pour tous, dans lequel une égalité de droit pourrait être envisagée, est immédiatement taxée de déloyauté et considérée comme un danger. Et les réactions sont épidermiques en Israël qui somme

⁶⁹¹ Pour le texte de loi complet, se reporter aux annexes, (volume 2) p. 75.

⁶⁹² En 2003, dans un article initialement destiné au *Yediot Aharonot*, et intitulé « La révolution sioniste est morte » [trad. française pour *Le Monde* du 11 septembre 2003], Avraham Burg annonce que « le compte à rebours de la société israélienne a commencé (...) et estime que « *Même si les Arabes courbaient la tête et avalaient leur humiliation, le moment viendra où plus rien ne marchera. Tout édifice bâti sur l'insensibilité à la souffrance d'autrui est appelé à s'effondrer avec fracas. Attention à vous ! Vous dansez sur un toit reposant sur des piliers qui chancellent !* ». Dans un entretien qu'il accorde au *Haaretz* le 7 juin 2007 (« Defining Israel as a Jewish State is the key to its end », Avraham Burg appelle à l'abolition de la loi du retour et revient sur le caractère fondamentalement problématique de la définition ethnique de l'État. En 2010 enfin, il fonde un nouveau parti (*Shivyon Yisrael*, « Israël-Égalité ») qui défend l'égalité totale des citoyens d'Israël (« *Le genre d'égalité que nous exigeons pour les Juifs de Diaspora* », *Haaretz* le 23 juillet 2010 : « A new party of good tidings »). Il explique plus en détail son revirement dans son ouvrage *Vaincre Hitler* (trad. française 2008 pour Fayard).

ses citoyens, et cette fois sans appartenance distincte, de prendre position.

En janvier 2008, à quelques mois des commémorations du soixantième anniversaire de la création de l'État qu'Israël s'apprête à célébrer avec faste, le chef d'orchestre israélo-argentin, et pianiste de renommée internationale, Daniel Barenboïm co-fondateur avec Edward Saïd du *West-Eastern Divan Orchestra* en 1999, est fait citoyen d'honneur à Ramallah pour son action en faveur du rapprochement israélo-palestinien et accepte un passeport palestinien – qui n'a d'existence que symbolique – devenant ainsi le premier israélien de confession juive à posséder les deux nationalités. Lorsqu'il déclare que c'est un grand honneur pour lui de se voir octroyer ce passeport, nombreuses sont les réactions hostiles dans la sphère politique et dans l'opinion publique israélienne⁶⁹³. Yakov Margi, chef de file du Shass à la Knesset, appelle le gouvernement israélien à rendre caduque la nationalité israélienne de Daniel Barenboïm et déclare « (...) *il est embarrassant pour le pays qu'une personne comme lui possède encore la nationalité israélienne (...) je suis certain qu'aux yeux des israéliens, il a perdu l'autorité morale qui lui accordait le droit d'être israélien (...)* ». Dans le courrier des lecteurs du *Haaretz*, certains invitent même le « nouveau citoyen palestinien » à quitter le territoire national israélien pour s'installer en Cisjordanie ou dans la Bande de Gaza. Le « droit à être israélien » est donc soumis à une reconnaissance absolue d'Israël comme État Juif et exclusif, incompatible avec un projet multiculturel.

Un an avant, pour la première fois dans l'histoire d'Israël, un Palestinien d'Israël – musulman – est nommé à un poste ministériel dans un gouvernement travailliste⁶⁹⁴. Cette nomination déchaîne le parti Ysrael Beitenu. Esterina Tartman, la présidente de son groupe parlementaire, n'hésite pas à qualifier cette nomination de « coup mortel porté au sionisme » et affirme qu'Amir Peretz, en prenant cette décision « a franchi toutes les lignes jaunes. Israël est un État Juif et il doit être dirigé selon des principes juifs ». Elle souligne qu'elle n'a rien à reprocher au nouveau ministre Ghaleb Majadleh en tant qu'individu mais qu'elle en fait une question de principe et appelle le Premier ministre à refuser cette assimilation⁶⁹⁵. Pour Ysrael Beitenu c'est bien les Palestiniens en tant que groupe non-juif qui est considéré comme un danger pour le maintien du caractère juif d'Israël, y compris lorsqu'il s'agit de la nomination d'un individu issu du

⁶⁹³ Daniel Barenboïm avait déjà essayé un appel au boycott de la part de la commission culturelle de la Knesset pour avoir fait jouer, pour la première fois en Israël, un opéra de Richard Wagner, dont la figure est associée, pour de nombreux israéliens, à l'horreur de l'antisémitisme allemand.

⁶⁹⁴ Le 10 janvier 2007, il accède au poste de Ministre de la culture, des sciences et des sports sur proposition du chef du parti travailliste, Amir Peretz.

⁶⁹⁵ Propos recueillis dans le *Haaretz* du 11 janvier 2007.

sérait sioniste travailliste qui est donc loin de compter parmi les critiques les plus farouches de l'État.

La délicate reconnaissance des citoyens non-juifs aux symboles nationaux

Quelques mois après sa nomination, le nouveau ministre palestinien va, à nouveau, déclencher une tempête médiatico-politique. Le 9 mars 2007, il déclare dans un entretien accordé au *Yediot Aharonot* qu'il refuse de chanter l'hymne national, la *Hatikva*, à la Knesset. Pour marquer le respect qu'il doit, en tant que ministre d'État, Ghaleb Majadleh se lève lorsque l'hymne retentit mais refuse de chanter des paroles qui ne s'adressent qu'à une partie distincte de la population et dans lesquelles, en tant que citoyen palestinien d'Israël, il ne peut se reconnaître⁶⁹⁶. Les partis religieux, la droite et l'extrême droite israéliennes vont immédiatement réagir pour couper court au renouveau d'un vieux débat qui traverse l'État depuis sa création et qui n'a toujours pas été tranché: la distinction entre citoyenneté, ethnicité et religion en Israël. En d'autres termes, Israël doit-il demeurer l'État des Juifs, l'État Juif ou l'État de tous ses habitants. Arieh Eldad, de la coalition ultranationaliste *Ichud Leumi* (« Union Nationale ») déclare qu'un individu qui refuse de chanter l'hymne national, et qui ne s'y reconnaît pas, ne doit pas se voir confier une fonction ministérielle. Le député Zevulun Orlev, qui appartient au même parti qu'Eldad (*Moledet*, « Terre natale »)⁶⁹⁷, demande des excuses publiques pour ce qu'il considère être une « violation claire du serment ministériel garantissant la loyauté à l'État d'Israël et à ses lois ». Certains encore demanderont la démission de Majadleh tandis qu'Avigdor Lieberman n'hésitera pas à ouvertement déclarer qu'il faut « transférer » ce citoyen à l'Autorité Palestinienne.

Mais ces débats ne sont pas l'apanage des ultranationalistes israéliens, ou des partisans du « Grand Israël ». Alors qu'il semble effectivement difficile de demander aux citoyens non-juifs de se reconnaître dans un hymne chantant l'âme juive et le retour à

⁶⁹⁶ Il déclare : « Bien sur que je ne chanterai pas l'hymne dans sa forme actuelle. Mais avant de parler de symboles, je voudrais parler d'égalité des chances pour mes enfants... C'est plus important que mon fils ait la possibilité d'acheter une maison et de vivre dans la dignité (...) Les Arabes ne sont pas d'humeur à chanter en ce moment (...) »

⁶⁹⁷ *Moledet* est un parti ultranationaliste qui se définit idéologiquement comme héritier de Vladimir Zeev Jabotinsky, teinté de sionisme religieux radical. La coalition *Ichud Leumi* est partisane du « Grand Israël » et prône l'annexion de l'ensemble des territoires occupés et le transfert des Palestiniens d'Israël dans des pays arabes.

Sion⁶⁹⁸, lorsque Ghaleb Majadleh est interrogée par la présentatrice Liat Reguev sur la première chaîne nationale⁶⁹⁹, cette dernière ne comprend *sincèrement* pas où est le problème:

- G.M: La Hatikvah parle aux Juifs: ‘une âme juive’, vous voulez vraiment qu’un Arabe chante une chose pareille?
- L.R: Vous savez, on attend peut-être de quelqu’un qui occupe la fonction de ministre en Israël qu’il s’identifie à tous les symboles de l’État, y compris à l’hymne national...
- G.M: Où est-il écrit qu’un ministre en Israël doit cesser d’être arabe et se tourner vers une autre religion ou ethnique? Est-ce là l’État éclairé, libre et démocratique que nous voulons voir en Israël? Dites-moi, s’il vous plaît, a-t’on dit à des Juifs qui ont été ministres dans des gouvernements arabes, au Maroc ou ailleurs, au moment où ils étaient nommés qu’ils étaient devenus musulmans? (...) Cet hymne ne me parle pas...
- L.R: Pourquoi pas? Oui, pourquoi pas? Donnez-moi quelques phrases pour que je puisse comprendre pourquoi vous ne pouvez pas vous sentir concerné par cet hymne? Qu’y-a-t-il là qui ne vous concerne pas? Examinons ensemble les paroles, voulez-vous? (...)

Mais la *Hatikva* n’est qu’une illustration de l’ethnisation de l’iconographie nationale. Le drapeau israélien est marqué d’un fort symbole du judaïsme: le *Magen David* (« le Bouclier de David », *i.e* l’étoile de David) représente, dans la tradition juive, l’emblème du Roi David. Personnage biblique qui va devenir Roi du Peuple d’Israël, il est celui qui, à la tête de ses armées, parvient à vaincre définitivement toutes les nations alentours en établissant l’influence d’Israël de l’Égypte jusqu’à l’Euphrate. L’emblème national est orné d’une *menorah* (candélabre à sept branches des Hébreux), symbole de l’identité juive depuis plus de trois mille ans. La ménorah représentée sur l’emblème est semblable à celle gravée sur l’arc de Titus. La monnaie israélienne, le shekel, est enfin également très emprunt de symboles de l’historiographie juive. Sur la pièce de dix shekalim on peut lire, en hébreu moderne et en hébreu ancien, une expression qui

⁶⁹⁸ Les paroles de la *Hatikva* sont généralement traduites ainsi : « *Aussi longtemps qu’en nos cœurs, vibrera l’âme juive, et tournée vers l’Orient, aspirera à Sion, notre espoir n’est pas vain, espérance bimillénaire, d’être un peuple libre sur notre terre, le Pays de Sion et Jérusalem* ».

⁶⁹⁹ *HaArytz HaRishon* sera l’unique chaîne de la télévision israélienne jusqu’en 1986.

figurait sur une pièce antique juive « *Pour le salut de Sion* ». Parmi les plus usités, le billet de vingt shekalim est illustré par un portrait de Moshe Sharett, leader du Yishuv et second Premier ministre d'Israël, au dos du billet sont représentés des volontaires juifs de la seconde guerre mondiale. Le billet de cinquante shekalim est orné du portrait de Shmuel Yossef Argon, premier écrivain de langue hébraïque, coiffé d'une kippa. Enfin, le billet de cent shekalim représente Yitzhak Ben-Zvi qui fût Président d'Israël entre 1952 et 1963 mais surtout l'un des fondateurs de Bar-Guiora. L'iconographie officielle de n'importe quel État est souvent porteuse de symboles forts d'une histoire dans laquelle, par définition, l'ensemble de ses citoyens ne peut nécessairement se reconnaître. Quand Israël ne prend en considération qu'une historiographie excluante pour une large partie de sa population, elle ne diffère guère d'autres pays. Mais la réaction de Liat Reguev est à l'image de celle d'une majorité de citoyens juifs d'Israël. Non seulement ils ne comprennent pas comment ces citoyens ne peuvent pas se reconnaître dans des symboles nationaux mais ils n'envisagent pas même que cette reconnaissance à des symboles, non pas simplement nationaux mais ethniques, puisse être problématique pour tous les citoyens non-juifs.

Les fêtes commémoratives dans la construction de l'image collective nationale

Dans un document des archives en ligne du Ministère israélien des Affaires Étrangères, on peut lire:

Les fêtes juives, dont l'origine remonte à l'antiquité, sont intensément célébrées en Israël de diverses façons. Se traduisant par des usages et des coutumes, traditionnels ou non, elles impriment leur marque à de nombreux aspects de la vie nationale. Les fêtes juives sont les « repères » par lesquels les israéliens ponctuent l'année (...) Ainsi, Israël, à travers la diversité de sa population et de ses modes de vie, célèbre le cycle des fêtes juives tout en soulignant le caractère juif du pays et sa centralité pour le judaïsme⁷⁰⁰.

Il est en effet, dans les pratiques quotidiennes, célébrations et jours fériés, bien difficile de séparer israélité et judéité. Le jour de repos hebdomadaire est fixé au shabbat⁷⁰¹

⁷⁰⁰ « Les fêtes juives en Israël », Archives du MFA, 1999.

⁷⁰¹ Principe fondamental du judaïsme, son observance est mentionnée à de nombreuses reprises dans la Torah. C'est en particulier le cas dans l'Exode 20 :8-11 (« *Souviens-toi du jour du repos pour le*

pendant lequel les transports publics sont interrompus, les usines et entreprises fermées, les services publics réduits au minimum. La fête de Rosh Hashanah marque le début de l'année juive, et par la même occasion l'année civile. Huit jours après débute la commémoration de Yom Kippour⁷⁰² (le jour du « grand pardon ») suivi, cinq jours plus tard, de Soucot⁷⁰³ (la fête des Tabernacles) qui commémore l'exode d'Égypte. Les écoliers israéliens ont huit jours de vacances pour Hannoucah (la fête des lumières) qui commémore le triomphe des Juifs sous la direction des Maccabéens sur les Grecs (164 av. JC). Ils plantent des arbres pour la fête de Tubichvat, mentionnée dans les sources rabbiniques comme le nouvel an des arbres. Pourim, pour lesquels d'autres congés sont accordés, rappelle la délivrance des Juifs dans l'Empire perse d'Artaxerxès. La sortie d'Égypte et la libération de l'esclavage sont fêtés à l'occasion de Pessah (pâque juive). Six semaines après Pessah, Shavuot commémore le don de la Torah au Sinaï, à cette occasion un immense rassemblement d'ultra-orthodoxes est organisé, pour une nuit complète d'étude, devant le Mur des Lamentations⁷⁰⁴.

En dehors des fêtes juives à proprement parler, on peut relever différentes typologies de commémorations en Israël. Le politiste Ilan Greilsammer établit une distinction, en particulier, entre fêtes non traditionnelles mais au contenu ouvertement juif et fêtes non traditionnelles, non-juives mais israéliennes *stricto sensu*⁷⁰⁵. Les quatre commémorations les plus importantes sont la journée du souvenir de la Shoah (*Yom HaShoah*)⁷⁰⁶, celle du souvenir des soldats tombés pour la défense d'Israël et des victimes du terrorisme (*Yom HaZikaron*), le jour de Jérusalem (*Yom HaYirushalaïm*) et bien sûr, le jour de l'indépendance (*Yom Haatsma'ut*). Ces fêtes, qui sont des constructions modernes israéliennes, font appel à des sphères d'identification différentes mais sont pourtant célébrées dans l'ensemble du pays. *Yom HaShoah* qui

sanctifier. Tu travailleras six jours et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est le jour du repos de l'Éternel, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car en six jours, l'Éternel a fait les cieux, la terre et la mer, et tout ce qui y est contenu, et Il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du repos et l'a sanctifié » et le Deutéronome 5 :12-15 (« *Observe le jour du repos, pour le sanctifier, comme l'Éternel, ton Dieu, te l'a ordonné. Tu travailleras six jours et tu feras tout ton ouvrage (...) Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte, et que l'Éternel, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras étendu : c'est pourquoi l'Éternel, ton Dieu, t'a ordonnée d'observer le jour du repos »*).

⁷⁰² Lévitique 23 : 26-32.

⁷⁰³ Lévitique 23 : 24.

⁷⁰⁴ Ernest Gugenheim, 1992, *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, Paris, Albin Michel.

⁷⁰⁵ Ilan Greilsammer, 2007.

⁷⁰⁶ De nombreux travaux ont déjà été consacrés à la place de la Shoah dans l'historiographie israélienne, on peut, par exemple, se référer à Idith Zertal 2008 [trad. française, paru en hébreu en 2002 sous le titre *HaUmah ve HaMayvet, Istoria, Zikaron, Politika*], *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, Paris, La Découverte.

rappelle la mémoire des six millions de victimes juives du nazisme pour lesquels une sirène retentit à dix heures du matin dans l'ensemble d'Israël et marque deux minutes de silence. Plusieurs années consécutives, j'étais en Israël lors de la commémoration du jour du souvenir de la Shoah. Que je me sois trouvée à Tel Aviv, dans les villages tcherkesses ou au milieu de travailleurs palestiniens à Jérusalem, il est saisissant d'assister à ces deux minutes de silence. Le pays entier se fige, les automobilistes et les chauffeurs de bus coupent leur moteurs et descendent de leur véhicule, les piétons s'arrêtent à l'endroit exact où ils se trouvent lorsque la sirène retentit, les employés de bureau cessent toute activité, les gens se lèvent de leur table de café, les personnes âgées sont en larme. La rue israélienne, et tous ses citoyens, se souviennent et se recueillent pendant deux minutes⁷⁰⁷. Puis chacun reprend immédiatement son activité frénétique sitôt la fin de la sirène. Lorsque je racontais à des collègues israéliens que j'avais constaté que les travailleurs palestiniens qui m'entouraient lorsque la sirène avait retentit s'étaient alors également recueillis et marquaient leur respect de la même façon que les passants, ils eurent de la peine à me croire. Quand je leur demandais en quoi cela était si surprenant, l'un d'eux me dit : « (...) *je n'ai jamais vu d'Arabes se recueillir pour la Shoah, ce n'est pas leur problème, ce n'est pas leur histoire (...)* ». Je lui demandais alors s'il considérait que les palestiniens ne pouvaient être sensibles à l'histoire, y compris quand elle n'était pas directement la leur, et faire preuve d'empathie. Sa réponse fût aussi spontanée qu'elle me désarçonna : « (...) *pourquoi se soucieraient-ils de la Shoah ? Chacun son histoire, chacun sa catastrophe (...)* », je lui demandais alors s'il pouvait s'imaginer marquer deux minutes de silence pour commémorer la *Nakbah*. Il me répondit par la négative et, sur un ton agacé : « (...) *tu ne peux pas comparer la Shoah avec la 'Nakbah', ça n'a rien à voir, nous n'avons jamais mis en place une politique de destruction massive des Palestiniens parce qu'ils étaient Palestiniens (...)* »⁷⁰⁸.

En Israël, les douleurs et les catastrophes sont en concurrence, et chacun peine à reconnaître celles de l'autre comme leurs égales. Pourtant les minorités intègrent différemment les marques de solidarité. Le directeur de l'école élémentaire de Reyhaniya m'expliquait:

⁷⁰⁷ On trouve de nombreuses vidéos illustrant l'événement sur internet, pour se rendre compte de ce à quoi une ville peut ressembler lorsque la sirène retentit, on peut visionner celle-ci : <http://www.youtube.com/watch?v=qEShmDKU9R4&feature=related>

⁷⁰⁸ Entretien M.K, Haïfa, le 19 avril 2007.

C'est tout à fait normal pour nous de marquer notre respect pour *Yom Hashoah*. Nous ne l'avons pas vécu bien sûr mais beaucoup de gens ici [en Israël, ndlr] ont été confrontés à cette horreur (...) Nous ressentons que nous appartenons à Israël, nous fêtons *Yom HaZikaron*, *Yom Haa'tsma'out* et aussi *Yom HaShoah*, nous organisons des visites à Yad Vashem pour que nos élèves connaissent l'histoire du pays⁷⁰⁹.

Et si les villages tcherkesses marquent les commémorations du souvenir de la Shoah en signe de respect pour la douleur des *autres*, la célébration de *Yom HaZikaron* possède une toute autre signification. En 2008, j'assistais aux cérémonies du souvenir des soldats morts pour Israël au village de Kfar Kama. Si un recueillement discret était marqué pour le souvenir de la Shoah, l'émotion était plus grande et les cérémonies empruntes de plus de solennité pour honorer la mémoire des soldats tombés (*fallen soldiers*) car la communauté tcherkesses a perdu des hommes au combat. Le village se souvient de ses morts depuis 1963 – date à laquelle cette célébration prit un caractère officiel⁷¹⁰ – comme dans tout le pays, en deux temps. La veille du 4 Iyar, puisque la cérémonie suit le calendrier hébraïque, une sirène retentit à 20h. C'est le Ministère de l'éducation qui fixe l'organisation des cérémonies et donne les instructions : à sept heures du matin, le drapeau est levé à mi-mât, l'ensemble des enseignants et des élèves est réuni à partir de huit heures et débutent les commémorations. À 11h, tandis que la sirène retentit, deux minutes de silences sont observées et à 18h30, le drapeau est à nouveau levé mais cette fois de toute sa hauteur. Une enseignante du village, qui a elle-même perdu un frère lors de la première guerre du Liban, me disait :

Non seulement nous rendons hommage à nos soldats mais c'est là que je me rends compte que nous sommes vraiment israéliens et que nous avons liés notre destin à ce pays. En ce moment, nous faisons exactement comme tous les israéliens, à Kfar Kama ou à Kfar Tavor, à cette heure là, nous partageons la même tristesse⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Entretien R.G, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

⁷¹⁰ Depuis 1998, il est étendu aux victimes militaires ou civiles d'attentats. *Yom HaZikaron* est donc devenu *Yom HaZikaron LeHalalei MaArakhot Israel Ulenifgaei Peulot Eiva* (littéralement : « les victimes des opérations de haine »).

⁷¹¹ Entretien M.J, Kfar Kama, le 7 mai 2008.

Ces célébrations dépersonnalisent le deuil et le font entrer dans la sphère publique et collective. Les instructions du Ministère – qui subirent quelques modifications au lendemain de la guerre de 1967 – sont d’ailleurs claires: « *Nous pleurons aujourd’hui la mort de nos héros et nous nous sentons fiers de leur héroïsme et de leur dévouement. Les champions d’Israël sont allés combattre pour la liberté les yeux grand ouverts, et dans leur mort, ils nous imposent de vivre* »⁷¹². Parmi les deux textes les plus souvent lus à l’occasion de cette commémoration, le *Yizkor* rappelle :

Que Dieu se souvienne des hommes et des femmes valeureux qui ont bravé le danger mortel durant les jours de lutte à la veille de la création de l’État d’Israël et les soldats qui sont tombés au cours des guerres d’Israël. Que le peuple d’Israël les chérisse et s’en souvienne, pleurons la splendeur de leur jeunesse, leur altruisme, leur dévouement et la dignité de leur sacrifice, qui sont morts sur le champ de bataille. Que les courageux et loyaux héros de la liberté et de la victoire soient scellés à jamais dans le cœur de tout Israël, pour cette génération et celles à venir⁷¹³.

L’anthropologue israélienne Meira Weiss souligne que si cette commémoration a pour objectif de faire de la nation entière une famille endeuillée, elle demeure problématique car elle réduit la nation et ses membres à la participation à l’armée et à la mort au combat⁷¹⁴.

La fin des commémorations de *Yom HaZikaron* coïncide avec le début de celles du Jour de l’indépendance (*Yom HaAstamout*) et cela ne tient pas au hasard des calendriers: ces trois cérémonies qui se succèdent se déroulent de la même façon dans tout le pays. Meira Weiss y lit un discours narratif israélien qui s’articule autour d’un triple axe: la destruction (*Yom HaShoah*), le sacrifice (*Yom HaZikaron*) et le salut (*Yom Ha’astamout*)⁷¹⁵. Cette triple modalité d’identification sied parfaitement aux Tcherkesses, et en particulier celle concernant le sacrifice. Il est très probable qu’ils puissent, par exemple, se retrouver dans l’éthos sioniste de la « belle mort »⁷¹⁶.

⁷¹² Instructions du Ministère de l’Éducation, 30 avril 1968, p.10. Citées dans Meira Weiss, « Bereavement, commemoration and collective identity in contemporary Israeli society », 1997, p.93.

⁷¹³ Archives du MFA [trad. personnelle].

⁷¹⁴ Meira Weiss, 1997, *loc.cit.*

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ Idith Zertal illustre ce concept grec dans l’historiographie sioniste autour de la connexion établie, notamment par David Ben Gourion, entre la bataille de Tel Haï et l’héroïsme des combattants du Ghetto

À de nombreuses reprises, les Tcherkesses avec lesquels j'ai pu m'entretenir mettaient un point d'honneur à mettre en scène l'héroïsme de leurs ancêtres contre l'occupant russe. On se rappelle des témoignages sur les résistants, les combats des derniers guerriers contre la Russie ou le récit de ces femmes préférant jeter leur nourrisson sur les soldats plutôt que de les laisser se faire tuer par l'ennemi. La guerre, la résistance puis l'exode sont autant de temps de l'histoire qui revêtent un rôle majeur dans la construction de la mémoire collective tcherkesse en diaspora.

5.1.3 – Citoyens ou résidents? la marginalisation des populations non-juives

« Sans loyauté, pas de citoyenneté » : la campagne électorale de 2009 et le coup de force d'Ysrael Beitenu

Outre la ligne extrêmement dure que le parti tient en direction des citoyens palestiniens, la campagne d'Ysrael Beitenu a remis au coeur du débat politique, la question de l'égalité pour tous les citoyens du pays. Dans son programme, Ysrael Beitenu promet: *« Nous ferons en sorte d'interdire les partis et les organisations dont les paroles ou les actes constituent une subversion contre l'État d'Israël en tant qu'État juif sioniste et menacent son existence »*⁷¹⁷. La rhétorique utilisée, si elle n'est pas nouvelle, opère tout de même un glissement en ce qui concerne les assignations catégorielles. Le slogan de campagne *« Ein ezrahut lelo neemanut »* (« Sans loyauté, pas de citoyenneté ») réaffirme la centralité du rapport entre minorités et État – qui doit être reconnu comme juif et sioniste –. Si le slogan vise ouvertement les Palestiniens d'Israël, pensés comme « ennemis de l'intérieur », la reconnaissance d'une autorité juive et sioniste n'est plus suffisante. Il faut également que ces citoyens marquent leur loyauté envers cette autorité et qu'ils en fassent la démonstration. Le parti défend notamment la conscription obligatoire dans l'armée – et le message est clairement

de Varsovie : *« Une norme n'en fut pas moins instaurée : la mort de l'immense majorité des juifs persécutés qui, du point de vue sioniste, marchaient vers l'abattoir dans un état de soumission passive, était une mort 'abjecte' ou du moins 'dénuée de beauté' (...) En revanche, la mort des rebelles qui 'résistaient sur les murs du ghetto' était une 'belle mort' à travers laquelle ils atteignaient une 'vie éternelle' »* (Idith Zertal, 2008, *op.cit.*, p.37).

⁷¹⁷ Programme d'Ysrael Beitenu en ligne sur le site officiel du parti (<http://www.beytenu.org.il/>) en hébreu, russe et anglais.

destiné aux citoyens non-Juifs –, à celles et ceux qui refusent de s’y engager, Ysrael Beitenu prône le retrait de la carte nationale d’identité et l’octroi d’une carte de résident qui amputerait, par exemple, à son détenteur le droit de vote et la nationalité israélienne. Un clip de campagne qu’on a pu voir à la télévision israélienne lors de la campagne des législatives met en scène ce que le parti entend par exemples de déloyauté. On peut notamment y voir des manifestants contre l’opération à Gaza à l’université de Jérusalem. Les Palestiniens, s’ils sont pensés, *par nature*, déloyaux, ne sont plus l’unique cible de la critique qui s’adresse désormais à l’ensemble des citoyens qui s’opposeraient à des décisions gouvernementales. L’argumentaire sécuritaire occupe une place prépondérante dans le programme : s’opposer à des décisions de l’État relèverait donc d’une mise en danger de la sécurité nationale. D’un point de vue territorial, Ysrael Beitenu qui compte parmi son électorat de nombreux Russes du pays, se détache des positions défendues par la coalition d’extrême droite du *Ichud Leumi* à laquelle il avait pourtant participé. Car si le *Ichud Leumi* est un partisan du « Grand Israël » et prône, à ce titre, le transfert des Palestiniens vers les pays arabes voisins afin de garantir la judéité complète d’*Eretz Israel*, il est animé d’une idéologie nationale religieuse. Ce n’est pas le cas d’Ysrael Beitenu qui milite pour l’assouplissement de processus de conversion et l’institution d’un mariage civil, permettant aux Russes n’étant pas considérés comme juifs par la *halakha* de bénéficier des mêmes droits que leurs compatriotes. Bien qu’il prône la poursuite de la colonisation en Cisjordanie et sur les plateaux du Golan, Ysrael Beitenu envisage formellement la création d’un État palestinien. Son programme est articulé autour d’échanges territoriaux, il prévoit de conserver les colonies principales de Cisjordanie mais n’exclut pas de « céder » une partie de cette dernière au futur État. Très éloignée des frontières de 1967, la ligne verte n’est plus le curseur territorial. Les terres « densément peuplées par des Arabes » seraient rattachées à l’État palestinien, en échange de celles dans lesquelles la colonisation juive a été la plus développée. Aussi, une partie de la Galilée supérieure, qui concentre en dehors de Jérusalem, la plus grande majorité des Palestiniens d’Israël, est considérée comme potentiellement transférable. Les Tcherkesses, mais aussi, les Druzes du pays, partagent avec les Palestiniens cette spatialisation commune, ils pourraient donc parfaitement – selon la proposition d’Ysrael Beitenu – devenir de futurs citoyens palestiniens. D’ailleurs, si le parti ultranationaliste souhaite la création d’un État palestinien, ce n’est pas par reconnaissance d’un droit à l’autodétermination mais afin de conserver un État ethniquement juif et c’est bien la cohabitation qui devient

problématique. Depuis 2010, mais surtout en 2011, l'idée d'une reconnaissance internationale d'un État palestinien commence à être officiellement ratifiée par certains pays⁷¹⁸. Or cette reconnaissance, établie sur celle des frontières de 1967, pose évidemment problème à Ysrael Beitenu qui entend dicter les conditions de cet établissement. Le 9 mai 2011, le site du parti reproduisait un communiqué officiel d'Avigdor Liberman : « *Le support international pour l'établissement d'un État palestinien revient à supporter l'établissement d'un État dont l'objectif est la destruction d'Israël* ».

Car pour Ysrael Beitenu, ce n'est finalement plus tant la loyauté – qui si l'on prend la grille de lecture de la participation militaire énoncée dans le programme comme l'une de ses conditions, promet aux Druzes et aux Tcherkesses, mais également aux Bédouins ou Palestiniens volontaires, leur « labellisation » – que leur présence en tant que non-Juifs qui pose problème. Outre le fait qu'ils ne peuvent être pensés comme véritablement loyaux, même s'ils effectuent leur service militaire, ils demeurent avant tout des non-Juifs indésirables dans un État ethnique. Les Tcherkesses qui, en raison de leur faible démographie, se sont longtemps considérés comme étant à l'abri des politiques de transfert, commencent à nuancer leur discours. La réception de cette campagne dans les villages a véritablement modifié les propos et les entretiens menés après la campagne étaient teintés d'un mélange de peur, de sentiments d'injustice et de fatalisme⁷¹⁹.

Mais la question de la loyauté et du transfert dans le projet national n'est pas nouvelle. Et elle n'est pas non plus réservée à l'extrême-droite. Seulement, elle visait jusqu'à présent explicitement les citoyens palestiniens d'Israël, en entretenant un flou sur le statut des autres populations. Le « transfert » des populations arabes constituait déjà la plateforme électorale du parti *Kach* en 1971. Fondé par le rabbin Meir Kahana, le parti préconisait l'établissement d'un État juif total régi par les commandements de la Torah et dans lequel les non-Juifs n'avaient explicitement pas de place. Interdit, au nom des lois anti-terroristes, par la Cour Suprême en 1994 pour racisme⁷²⁰, l'idéologie qu'il défendait était considérée comme minoritaire et appartenant à une frange politique bien

⁷¹⁸ La reconnaissance d'un État palestinien est considérée comme la seule véritable façon de relancer les négociations. Une centaine de pays ont reconnu politiquement ou diplomatiquement un État palestinien.

⁷¹⁹ Pour la réception du discours d'Ysrael Beitenu dans les villages, voir chapitre 3, partie 3.2, sous-partie 3.2.3.

⁷²⁰ *Kach* est, par exemple, classifié comme organisation terroriste par le département d'État américain.

définie. Or, force est de constater, que la question du transfert s'est diffusée en dehors des cercles ultraconservateurs. On se rappelle que David Ben-Gourion, bien que discret sur la question, énonçait déjà le transfert comme condition nécessaire de son projet politique. À la différence de populations numériquement bien moins importantes, comme les Tcherkesses, les Palestiniens d'Israël sont considérés comme ouvertement dangereux en raison des liens qui les unissent avec leurs compatriotes des Territoires Occupés mais surtout en raison de leur démographie. Les fantasmes autour d'une natalité supposée galopante des Palestiniens et le danger démographique qu'ils représenteraient sont d'ailleurs des arguments largement usités dans la rhétorique politique et ont parfaitement pénétré la population juive israélienne. Longtemps banni du langage politique officiel, le transfert n'est désormais plus l'apanage des ultranationalistes ou des sionistes religieux radicaux. Quand je la rencontrais à Tel Aviv en 2009, une quarantenaire qui se définissait comme « *profondément laïque* », « *fondamentalement pas de droite* », « *acquise à la cause de la paix* », et qui avait jusqu'à présent « *toujours voté Avoda* [travaillistes, ndlr] » m'expliquait qu'elle avait, cette fois, donné sa voix à « *Tzipi* [Tzipi Livni, chef de file du parti Kadima, ndlr] ». Les arguments qu'elle me donnait avaient tous trait à la paix, elle m'expliquait que le programme de centre-droit était une véritable alternative à l'immobilisme ambiant concernant l'avenir : Kadima prônait la création d'un État palestinien et le retrait de certaines colonies. Cette enseignante y voyait une véritable solution « *raisonnable et réalisable à court ou moyen terme* » et une offre qui ne pouvait décemment « *pas se refuser* ». Comme beaucoup d'Israéliens, elle était persuadée que son pays avait fait de nombreux pas vers la paix et que si cette dernière n'était pas encore réalisée, les Palestiniens en étaient nécessairement responsables. Lorsque je lui demandais si elle envisageait un avenir binational et un État dans lequel pourraient cohabiter Juifs et non-Juifs, elle me répondit sans hésitation qu'elle pouvait parfaitement vivre avec des non-Juifs mais qu'il était, pour elle, important que le pays reste majoritairement juif car si ce n'était plus le cas, ce serait « *l'existence d'Israël qui serait en danger* ». Elle m'expliquait qu'elle pouvait, par exemple, très bien imaginer un État juif avec les populations druzes et tcherkesses, et même *des Palestiniens*⁷²¹. Considérant qu'elle était une fervente défenseuse de la paix, elle avait voté pour une femme politique qui n'avait pourtant pas hésité à dire, dans un discours face à un groupe de lycéens de Tel Aviv :

Ma solution pour maintenir un État juif et

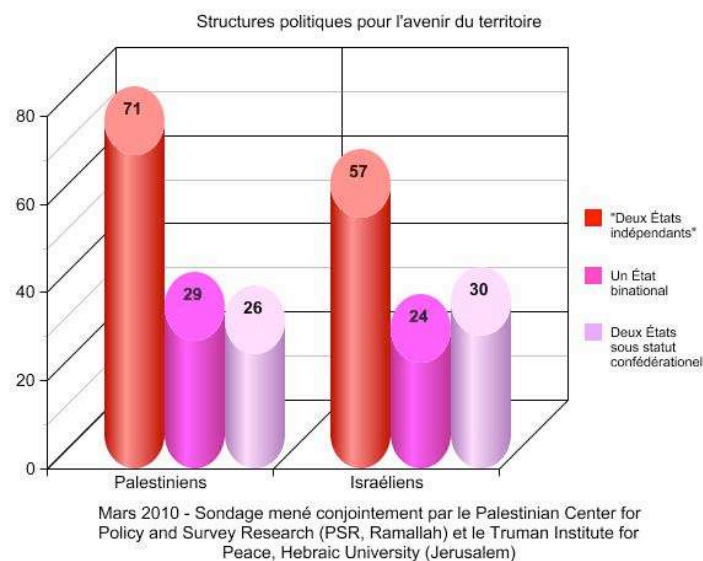
⁷²¹ Entretien G.L, Tel Aviv, le 21 février 2009.

démocratique en Israël est d'avoir deux États-Nations, avec certaines concessions et des lignes rouges précises, et je serais capable, entre autres choses, d'approcher les habitants palestiniens d'Israël, ce que nous appelons les Arabes israéliens et de leur dire : 'votre solution nationale est ailleurs'⁷²².

L'idée du transfert d'une partie de la population s'est désormais banalisée et n'est plus considérée comme une solution extrême. De nombreux Israéliens avec qui j'ai pu parler voient même dans les « échanges » – car ils n'ont jamais utilisé le mot « transfert » qui demeure, pour eux, un vocabulaire réservé à une extrême droite dans laquelle aucun-e d'entre eux ne se reconnaît – le préalable à la création d'un État palestinien. L'idée binationale n'est ouvertement plus défendue que par le parti communiste et une partie de l'extrême gauche israélienne, la cohabitation n'est plus envisagée comme une solution viable, d'un côté comme de l'autre. En mai 2010, un sondage mené conjointement par le *Palestinian Center for Policy and Survey Research* (Ramallah) et le *Truman Institute for Peace* (Université hébraïque de Jérusalem) montre que la majorité des personnes interrogées soutiennent clairement la création de « deux États indépendants » et si l'on ajoute celles qui se prononcent pour « deux États sous statut confédérationnel », on obtient alors des scores très marqués⁷²³. 71% des Israéliens et 57% des Palestiniens défendent l'idée de la solution de deux États. Seuls 24% des Israéliens et 29% des Palestiniens défendent la création d'un État binational dans lequel l'actuel territoire israélien serait unifié avec la bande de Gaza et la Cisjordanie.

⁷²² Cité dans Denis Sieffert, 2009, *op.cit.*, p.16.

⁷²³ Pannel palestinien : 1270 adultes interrogés entre les 4 et 6 mars en Cisjordanie, dans la bande de Gaza et à Jérusalem-Est (marge d'erreur +/-3%). Pannel israélien : 501 adultes interrogés par téléphone en hébreu, arabe ou russe entre les 1^{er} et 10 mars (marge d'erreur : 4,9%)



On ne pourrait, pour autant, faire une lecture nécessairement idéologique de ces résultats, ils démontrent, par contre, que le « vivre ensemble » n'est plus majoritairement considéré comme un objectif réalisable. Cette séparation désormais pensée comme norme a des conséquences sur une partie de la population non-juive. Lorsque j'interrogeais les Tcherkesses sur la façon dont ils ont concevaient l'avenir, la plupart me répondaient qu'ils croyaient encore à un Israël pour tous les israéliens. Pourtant, en 2007, l'association *Adalah - The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel* publie une proposition de constitution qui propose de repenser la question de savoir « qui est citoyen ». Le document intitulé *Constitution démocratique* appelle, par ailleurs, à l'abolition de caractère juif de l'État, la mise en œuvre réelle du bilinguisme pourtant officiel, et la reconnaissance du droit au retour des Palestiniens de 1948, afin de mettre en place un État multiculturel. Les autorités druzes et tcherkesses vont officiellement se prononcer contre cette proposition et marquer ouvertement leur distinction de l'ensemble musulman, et des Palestiniens en particulier. Le druze Nabiah Nasser Adin, au nom des instances des deux communautés, va déclarer dans le *Haaretz* qu'il juge la proposition d'Adalah « inacceptable » :

L'État d'Israël est un État juif autant qu'un État démocratique qui offre l'égalité et des élections. Nous invalidons et rejetons ce que l'organisation Adalah demande.

Non seulement, les autorités refusent de relayer les demandes d'Adalah et rejettent la remise en cause du caractère juif de l'État d'Israël au profit d'un État multiculturel, mais Nabiah Nasser Adin va publiquement acter la loyauté des deux communautés à Israël:

C'est un pacte de sang et un pacte de vie.
Nous ne sommes pas disposés à soutenir une
modification importante de la nature de cet
État auquel nous avons liés nos destins avant
même sa création.

Alors que la question de la loyauté et du transfert est au cœur de la rhétorique d'une large majorité du spectre politique au pouvoir depuis ces dix dernières années, et que la création d'un État palestinien semble être la clé des négociations pour la paix au Proche-Orient, les communautés druze et tcherkesse d'Israël rappellent ouvertement qu'elles ne comptent ni être déplacées, ni être soumises à une future autorité palestinienne. Elles profitent cependant de l'occasion pour adresser un message à l'État d'Israël. Adin poursuit sa déclaration :

Sur cette question, tous les membres [des
communautés, ndlr] sont derrière moi (...)
j'espère que l'État d'Israël nous traitera
différemment, et mieux qu'il ne le fait
aujourd'hui⁷²⁴.

Car les deux communautés négocient leur distinction, si elles acceptent de se soumettre à l'autorité d'Israël en tant qu'État juif, ce dernier doit ouvertement les distinguer des autres citoyens non-juifs et leur accorder une égalité consubstantielle. En appuyant le refus d'Israël de devenir un État multiculturel pour *tous* ses citoyens, les Druzes et les Tcherkesses forcent tout de même ce dernier à penser une situation inédite: considérer, véritablement, que des non-juifs mais surtout des musulmans, ont leur place en Israël.

⁷²⁴ Propos recueilli par Yoav Stern, « Druze, Circassian forum : Israel should remain a Jewish state », *Haaretz* du 1^{er} mars 2007.

Une expérience russe à Haïfa

Au cours d'un entretien qu'il m'accordait, un *t'xhamada* de Kfar Kama notait que le regard des Israéliens s'était nettement modifié depuis l'immigration massive d'ex-URSS:

Est-ce que nous sommes égaux en Israël?
Non. Objectivement, personne ne pourrait défendre le contraire (...) Mais dans les débuts de l'État d'Israël, les habitants nous connaissaient, nous avons aidé Israël quand il était dans une situation difficile et les Juifs nous appréciaient. Ensuite ceux qui sont nés ici nous connaissaient aussi, mais maintenant la société change... avec tous les migrants, et en particulier ceux de Russie, ils ne nous connaissent pas⁷²⁵.

Alors que je me rendais à l'université de Haïfa pour y rencontrer une équipe de linguistes qui s'intéressaient à la situation de trilinguisme de la communauté tcherkesse, je profitais du déplacement pour aller visiter la ville. Je savais que la population russe y était nombreuse⁷²⁶, notamment autour du quartier d'Hadar et j'étais curieuse de voir si, comme on me l'avait dit « *dans certains quartiers de Haïfa, on se croirait en Russie* ». Je n'eus effectivement pas à chercher très longtemps, certaines rues n'affichaient que des publicités en russe tout comme la plupart des devantures de magasins ou de restaurants. La presse qui y était vendue était également russophone, et effectivement la plupart des personnes que je croisais ne s'exprimaient pas en hébreu. Je choisissai un café au hasard et quand le serveur s'adressa à moi en hébreu, je lui répondis en russe. Surpris, il me dit que je « *n'avais pas l'air d'une Russe mais d'une Israélienne* », lorsqu'il me demanda quand j'avais effectué mon *aliyah*, je lui répondis que j'étais française et que j'étais en Israël pour mes recherches. Mes voisines de table qui avaient suivi l'échange me questionnèrent à leur tour, j'expliquais que je travaillais sur les Tcherkesses d'Israël. Je n'ai pas effectué d'enquête de terrain à Haïfa sur les représentations russes des Tcherkesses mais je pus engager la conversation avec une quinzaine de personnes. Non seulement la plupart d'entre eux avaient parfaitement connaissance du mot « tcherkesse » et de qui ils étaient, mais je pus surtout constater qu'ils avaient importé un certain nombre de représentations de Russie. Très souvent, j'ai été surprise d'entendre, quand le nom même de « tcherkesse » leur évoquait quelque

⁷²⁵ B-J.S, Kfar Kama, le 8 août 2007.

⁷²⁶ Selon l'Agence Juive, la population juive de Haïfa était, en 2009, composée d'environ 30% de Russes.

chose – ce qui n’était pas toujours le cas – ce que les Israéliens pensaient des Tcherkesses. Mais jamais, je n’avais entendu ce que les Russes que je rencontrais à Haïfa me disaient. Qu’elle que soit la vague d’aliyah à laquelle ils appartenaient, je rencontrais des Russes présents en Israël depuis plus de quarante ans et d’autres arrivés quelques années ou mois auparavant, la plupart d’entre eux avaient intégré des fantasmes concernant les Tcherkesses mais plus généralement les Nord-Caucasiens. Beaucoup, parmi eux, me disaient ignorer qu’il y avait une communauté tcherkesse en Israël et étaient surpris d’entendre qu’elle vivait dans le nord du pays, à une heure de Haïfa. Ce n’est donc pas pour les avoir rencontrés en Israël que ces Russes connaissaient les Tcherkesses. Aux premières personnes avec qui je discutais et qui me demandaient si j’étais moi-même Tcherkesse, je répondis que oui. Mais je n’obtenais que des réponses très vagues : « *c’est un peuple du Caucase* », « *des cavaliers* », « *des gens qui ont du caractère* », « *des montagnards* ». Je devais changer de méthode, je saluai mes voisines et quittai les lieux à la recherche d’un second café. Ce fût chose faite quelques rues plus loin, je m’adressai directement à la serveuse en russe, elle aussi sembla surprise et me demanda si j’étais Russe. Je lui répondis que j’étais française, que j’avais appris le russe à l’école et ajoutai que j’étais très heureuse de pouvoir communiquer dans cette langue à Haïfa car mon niveau d’hébreu était faible. Elle m’adressa un immense sourire et nous engageâmes la conversation. Lorsqu’elle me demanda ce que je faisais en Israël, je répondis que j’étais venue faire du tourisme et rendre visite à une amie à Jérusalem. Je ne mentionnai pas mes recherches et dans un premier temps, me gardai d’évoquer les Tcherkesses. Pressée par le temps, je partis assez rapidement pour mon rendez-vous à l’université, mais répondis à son invitation de revenir « *quand je voulais* » dans son café. En fin de journée, et avant de reprendre le bus pour Jérusalem, je décidai de faire un crochet par le café et retrouvai mon interlocutrice. J’y passerai en fait toute la soirée et rencontrai les habitués. Je n’eus l’occasion d’entamer la conversation qu’avec une dizaine de personnes, nous parlions surtout de la Russie et de leur arrivée en Israël. Rapidement, ils s’enquirent de savoir ce que je pensais d’Israël. Je décrivis le pays comme une incroyable mosaïque de cultures et de populations, ce que je pense sincèrement, mais leur dis surtout à quel point j’étais impressionnée par la communauté russe qui réussissait si bien à conserver sa culture et sa langue, ils étaient ravis. Je leur racontai que j’étais surprise de voir le nombre de populations qui se trouvaient dans ce pays et mentionnai même l’existence d’une petite communauté tcherkesse. On me demanda alors si j’étais Tcherkesse et je

répondis que je n'avais jamais entendu parler de cette population avant de venir en Israël. Lorsque je demandais s'ils les connaissaient et s'ils pouvaient m'apprendre qui ils étaient, on me décrivit alors les Tcherkesses comme des « *guerriers sanguinaires* », des « *sauvages* », des « *bandits* », des « *gens très fiers* », « *obstinés* », « *durs* », « *rustres* », qui « *n'aiment pas les Russes* ». L'un d'eux me dépeignit même « *des sauvages avec le couteau entre les dents* » prêts à tuer tous les Russes qu'ils croiseraient.

La société israélienne se recompose et est soumise à des bouleversements structurels rapides et nombreux. Contrairement à la population du yishuv qui était homogène et numériquement bien plus faible, une partie de la nouvelle société israélienne n'a pas d'histoire commune avec les Tcherkesses et a, à peine, connaissance de leur présence sur le territoire. Mais les Russes et les Tcherkesses ne sont qu'une illustration de cette méconnaissance, Israël est le pays de l'entre-soi et les communautés sont encouragées à défendre leurs particularismes en opposition à l'altérité. En Israël, la ville de Tel Aviv est fréquemment qualifiée de « bulle » (*HaBua*) tant ses habitants semblent mener une existence indifférente aux remous du pays⁷²⁷.

Que signifie être un « vrai » citoyen? Les résultats de l'audit sur la démocratie israélienne

Fondé en 1991, l'*Israel Democracy Institute* est un think-tank qui se définit comme indépendant et non-partisan, ses statuts stipulent qu'il « soutient les fondations morales et structurelles de la démocratie israélienne ». Dirigé par l'ancien secrétaire d'État américain, Georges P. Shultz, il réunit des sénateurs, d'anciens diplomates, des membres des Cours Suprêmes israélienne, canadienne ou américaine, des enseignants d'Harvard, de Stanford ou de Princeton, le directeur-adjoint de l'université de Haïfa et bien d'autres. Des figures plus connues, comme Henry Kissinger ou Robert Badinter, sont également membres du bureau international. En 2009, l'IDI reçoit les honneurs de l'État à travers l'attribution du *Israel Prize for Special Contribution to Society and State*

⁷²⁷ En dehors d'Israël, le terme a surtout été popularisé par la sortie du film éponyme (*HaBua, The Bubble*) du cinéaste Eytan Fox (2003) qui décrit la vie de trois colocataires de Tel Aviv et dont le quotidien, déconnecté de la guerre et de la situation dans les Territoires Occupés, va être bouleversé par leur rencontre avec un Palestinien.

des mains du président Shimon Perez et du premier ministre Benyamin Netanyahu. Cette même année, l'IDI publie les résultats d'une vaste enquête d'opinion sur la citoyenneté et les minorités qui sont au cœur du débat politique⁷²⁸. Trois catégories d'israéliens sont interrogées : les Palestiniens – sous l'assignation *Arabes* – les *Jewish old-timers* dont la qualification demeure difficile à traduire, et les immigrants (*olim*). Même si ces catégories mériteraient d'être explicitées –notamment en ce qui concerne les pays d'origine des immigrants et la date d'arrivée des *old-timers* – les résultats montrent tout de même, au-delà de divergences classiques entre conceptions juives et « arabes », que les représentations et les énonciations des anciens Juifs et des nouveaux migrants sont différentes.

– Sentiment d'appartenance à Israël –

Figure 42

Sense of Belonging to Israel

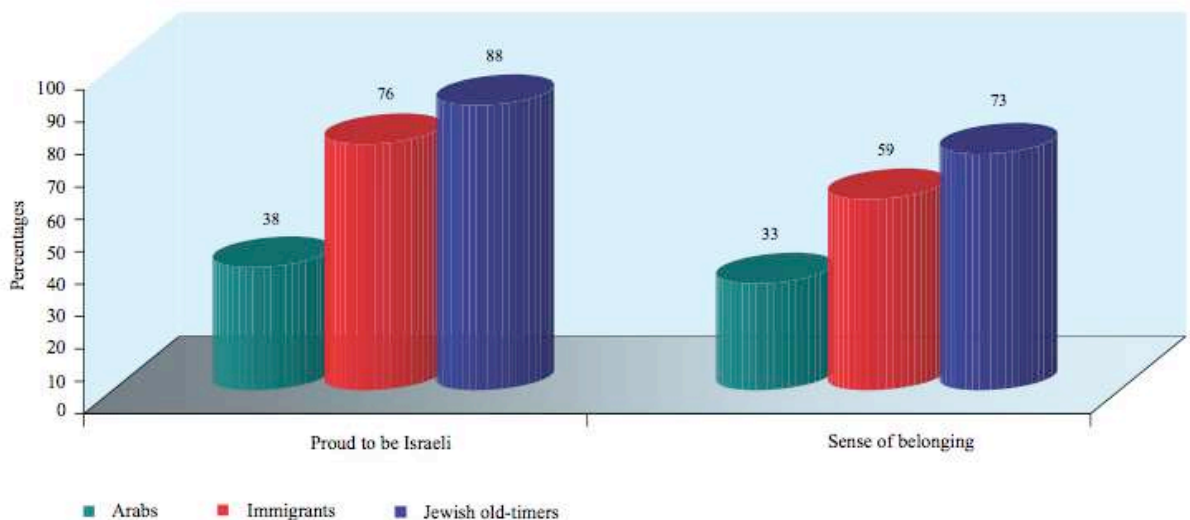
"To what extent do you feel part of Israel and its problems?"

To a very large extent and to a large extent

"To what extent are you proud to be an Israeli?"

Very proud

(according to sectors; percentages)



Sans surprise, le sentiment d'appartenance à un État qui se définit comme ethnique enregistre un score moins important, mais représente tout de même un peu plus du tiers

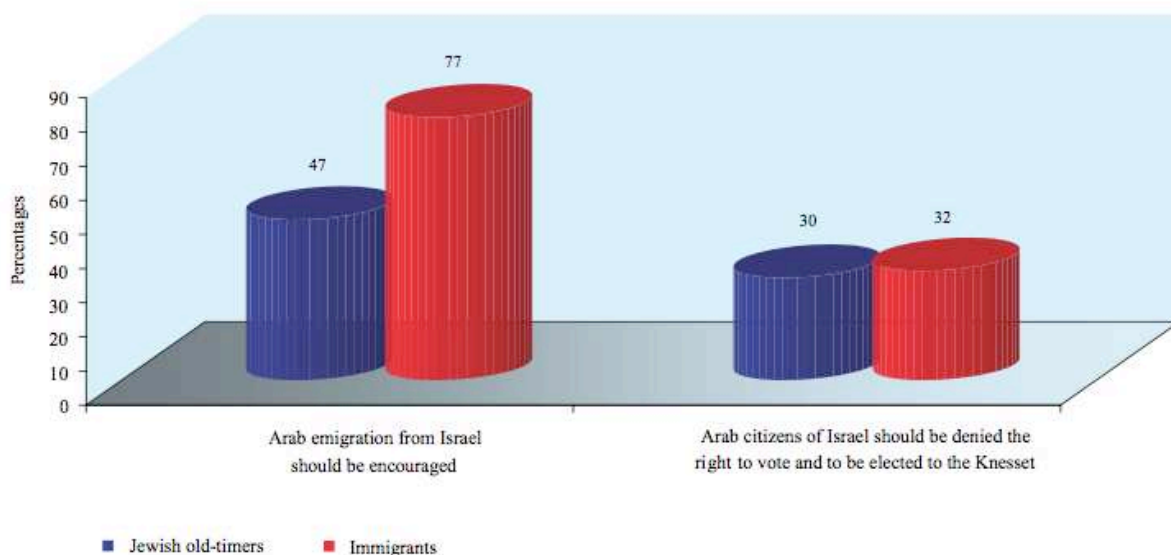
⁷²⁸ IDI, *Auditing Israeli Democracy – 2009. Twenty years of Immigration from the Soviet Union*. 136 p.

des réponses, des citoyens palestiniens. Et si les immigrants sont 76% à déclarer qu'ils se sentent fiers d'être israéliens, le score de leur sentiment d'appartenance est plus faible et met en relief qu'y compris au sein de cette population, l'intégration à Israël et à ses valeurs est difficile.

– Démocratie : attitude envers les minorités –

Figure 26

Democratic Attitudes: The Rights Aspect – Equality for Minorities
“Israeli Arabs should be denied the right to vote and to be elected to the Knesset”
“The government should encourage Arab emigration”
Agree and definitely agree (Jewish sample only; by sectors; percentages)

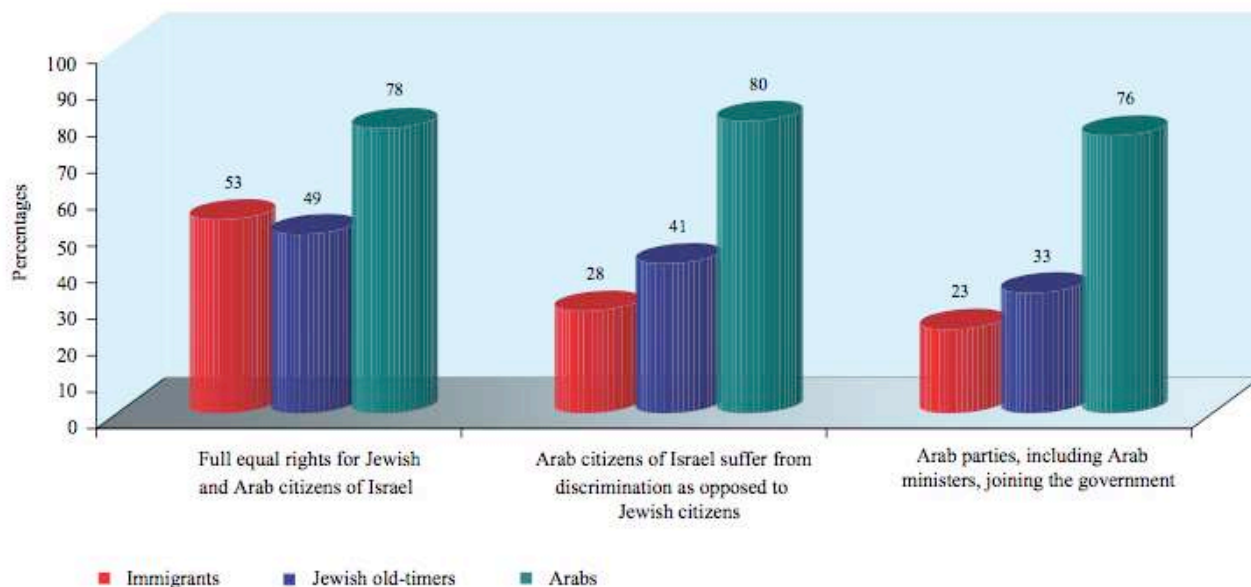


L'attitude envers les « Arabes israéliens » et notamment la question du transfert, présentée ici comme une émigration encouragée, remporte plus d'adhésion chez le public immigrant, et particulièrement russe, qui négocie sa propre place dans l'État israélien. 77% se prononcent ouvertement pour tandis que « seuls » 47% des *old-timers* le prônent. Les suffrages remportés sur le déni du droit de vote est plus modéré, même si près d'un tiers des personnes interrogées, qui n'incluent donc évidemment pas les principaux intéressés, se prononcent en sa faveur. Toutefois, la question inclut deux affirmations différentes qui concernent le droit de vote à proprement parlé et la possibilité d'être élu à la Knesset et donc de participer au jeu politique national. 70% de la population – juive et « autre » mais non musulmane – s'y opposent. Mais là encore, l'échelle de valeur est difficile à saisir puisque les résultats ne détaillent pas s'ils s'y opposent « absolument » ou « plutôt ».

Figure 27

**Democratic Attitudes: The Rights Aspect –
Attitude toward Minorities, according to Sectors**

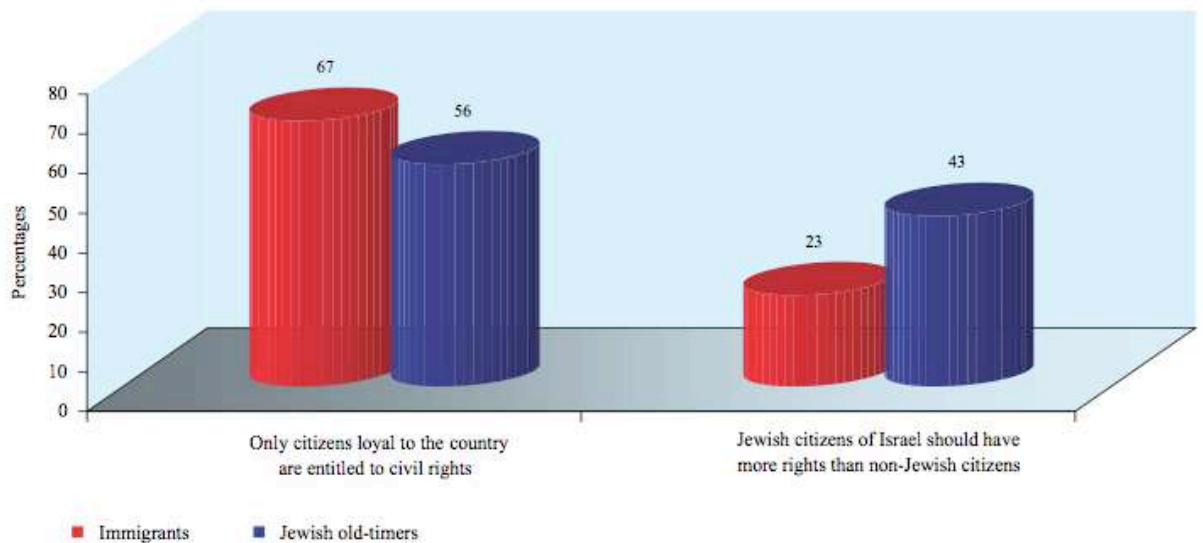
**“Israeli Arabs suffer from discrimination as opposed to Jewish citizens”
“Arab parties, including Arab ministers, joining the government”
“Full equality of rights for Jewish and Arab citizens of Israel”
Support and strongly support (according to sectors; percentages)**



À l’exception des intéressés, près de la moitié (avec une courte avance dans le pannel d’immigrants) de la population ne soutient pas l’idée que des droits égaux doivent être accordés à tous les citoyens (53% et 49%). Les scores sont encore plus faibles en matière de reconnaissance formelle, seuls 28% d’immigrants considèrent que les citoyens *arabes* d’Israël sont victimes de discrimination et 41% de la population juive installée depuis plus longtemps. Sur ces deux points précis, et si l’on avait fait participer les villages tcherkesses, on peut penser que leurs suffrages auraient rejoint ceux de la population palestinienne. La représentation politique *arabe* ne doit pas, pour 67% des *old timers* et 77% des immigrants pouvoir rejoindre un gouvernement israélien. Ces scores très élevés laissent supposer que ces partis sont considérés, à juste titre, comme pouvant remettre en cause le caractère juif de l’État. Cependant, il faut noter que les rares palestiniens d’Israël ayant participé à des gouvernements nationaux ne comptent pas parmi les critiques les plus farouches de l’État. Il est, par contre, vrai qu’ils profitent de la médiatisation offerte par leur fonction pour tenter de négocier politiquement un rééquilibrage des discriminations.

Figure 29

Democratic Attitudes: The Rights Aspect – Political Rights
“Only citizens loyal to the country are entitled to civil rights”
“Jewish citizens of Israel should have more rights than its non-Jewish citizens”
Agree and definitely agree (according to sectors; percentages)

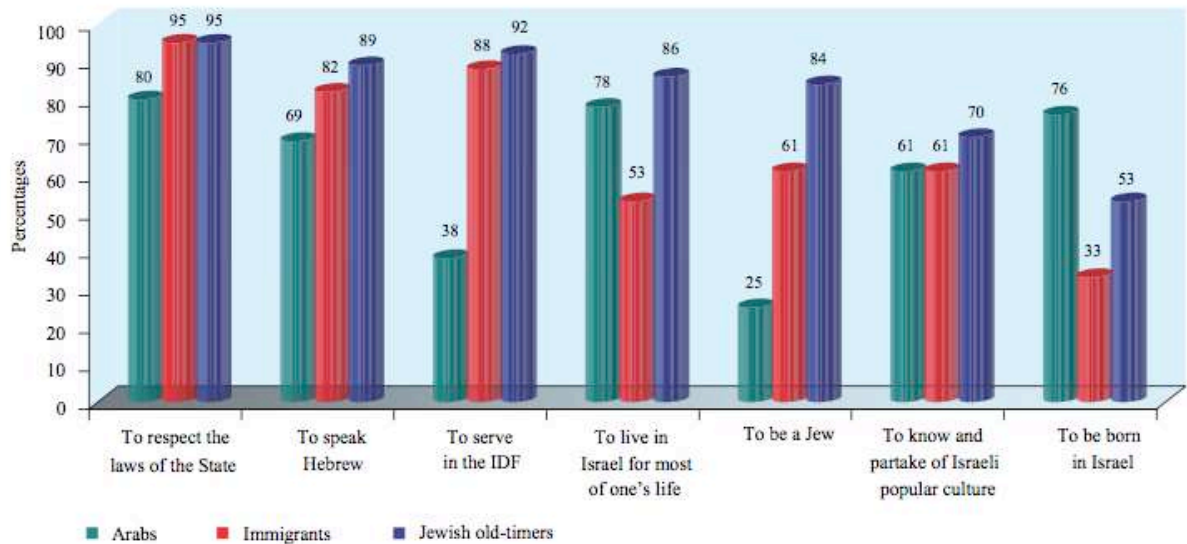


Enfin, la question de la loyauté remporte un succès certain puisqu'elle permet d'évacuer celle de la discrimination *stricto sensu*. La rhétorique selon laquelle seuls les citoyens loyaux à l'État peuvent bénéficier de droits civils permet de rendre, pour une partie de l'opinion, ces *autres* citoyens seuls responsables de leur intégration. 67% des immigrants considèrent qu'en ayant effectué leur aliyah en Israël, leur loyauté ne saurait être remise en question puisqu'ils ont adhéré à un principe fondateur du sionisme. Comme une large partie d'entre eux n'est, du point de vue de la *halakha*, pas considérée comme de « véritables » Juifs, il n'est pas étonnant qu'une large majorité (78%) des immigrants souhaite l'application d'une égalité civique. Dans ce cas, l'assignation catégorielle non-juive n'est certainement pas pensée en direction des populations musulmanes.

Figure 43

The Important Components for Truly Being an Israeli

“Some claim that the following are very important for truly being an Israeli. Others claim they are not important. In your view, to what extent are the following important or not important?”
Very important and quite important (according to sectors; percentages)



Respecter les lois de l'Etat		Parler l'hébreu	
« Arabes »	80%	« Arabes »	69%
Immigrants (Olim)	95%	Immigrants (Olim)	82%
Jewish old-timers	95%	Jewish old-timers	89%

Servir dans l'armée		Passer la majeure partie de sa vie en Israël	
« Arabes »	38%	« Arabes »	78%
Immigrants (Olim)	88%	Immigrants (Olim)	53%
Jewish old-timers	92%	Jewish old-timers	86%

Être Juif		Être né(e) en Israël	
« Arabes »	25%	« Arabes »	76%
Immigrants (Olim)	61%	Immigrants (Olim)	33%
Jewish old-timers	84%	Jewish old-timers	53%

La question de savoir ce qu'est être véritablement Israélien est tout à fait emblématique de la difficulté de se reconnaître dans l'assertion identitaire construite et définie par l'État. Si les trois catégories s'accordent, à une très large majorité, sur la nécessité de respecter les lois, il est évident que pour les citoyens palestiniens, la variable la plus importante est celle d'avoir passé la majeure partie de sa vie en Israël (78%) ainsi que celle d'être né-e en Israël (76%), ce qui ne peut, logiquement, être le cas des immigrants. Pour les citoyens palestiniens, l'acquisition de l'hébreu (69%) est sans doute considérée comme un prérequis nécessaire pour une insertion professionnelle et une condition d'ascension sociale. Servir dans l'armée remporte tout de même près de 40% des suffrages tandis que la judéité est importante pour 25% des Palestiniens. On peut tenter d'expliquer ce curieux pourcentage par deux hypothèses. La première réside dans le fait qu'un certain nombre de Palestiniens d'Israël revendiquent une citoyenneté politique *palestinienne* – et réfutent l'assignation d'*Arabes israéliens* – et non israélienne, notamment depuis la seconde Intifada. Il est donc possible que certains, parmi le panel interrogé, ne se reconnaissent pas dans cette assignation. Par ailleurs, cette identification ne s'applique pas uniformément à tous les Palestiniens d'Israël, il existe un certain déséquilibre entre les perceptions chrétiennes et musulmanes. Toutefois, on peut imaginer qu'une identification politique n'empêche pas nécessairement certains Palestiniens de revendiquer à la fois une palestinité et une israéliéité. La seconde hypothèse, qui lorsqu'on connaît l'ambiguïté des catégories ethniques en Israël est peut-être plus plausible, est que parmi le groupe défini comme *Arabes* aient été prises en considération des populations qui ne le sont pas, notamment des Druzes et des Tcherkesses. Cela pourrait expliquer les, relatifs mais tout de même importants, pourcentages obtenus. Ce sondage n'a pas été effectué, à une échelle collective, dans les villages tcherkesses. Toutefois, il est possible que certains aient pu être interrogés à l'extérieur des villages, notamment à l'université de Haïfa ou dans les villes importantes où de plus en plus de Tcherkesses travaillent. Car un Tcherkesse ou un Druze, en dehors de son village et de sa communauté pensée par les israéliens comme « naturellement traditionnelle » est bien souvent, dans les représentations, un Arabe. La communauté respecte les lois israéliennes, parle parfaitement hébreu, sert dans l'armée, a une présence historique avérée dans le pays et passent effectivement la majeure partie de leur vie en Israël. Mise à part la judéité qu'ils ne peuvent partager mais dont ils ne remettent pas en cause la centralité dans la définition de l'État, les Tcherkesses peuvent parfaitement s'identifier aux conditions de citoyenneté énoncées.

C'est d'ailleurs en faisant appel à ces dernières qu'ils expliquent le traitement différencié que l'État leur accorde. Or, parmi ces variables, une seule permet une reconnaissance effective et visible à l'extérieur des villages: la participation à l'armée. Il n'est donc pas étonnant que ce soit celle-ci qui ait été pensée comme déterminante par les autorités communautaires.

5.2 – L’armée, principal vecteur de la socialisation israélienne

5.2.1. Quand la guerre construit le sujet national

Des milices à la formation d’une armée nationale

Dès 1907, le Yishuv se dote d’une organisation secrète de défense, Bar Guiora, qui en se développant, est rapidement refondue dans l’Hashomer (« le gardien »). Créée à Kfar Tavor, à trois kilomètres de Kfar Kama, l’Hashomer fonctionne comme une organisation secrète et compte une centaine d’hommes et de femmes scrupuleusement sélectionnés. D’abord dédiée à la sécurité des implantations de Galilée, elle étend ensuite rapidement son champ d’action sur l’ensemble du territoire. L’Empire ottoman, par la voix de son gouverneur Djamel Pacha, refuse que les volontaires du yishuv forment une unité spécifique dans l’armée. Plus tard, les Britanniques vont, eux, être convaincus par Vladimir Jabotinsky et Joseph Trumpeldor, de l’intérêt d’une présence juive dans leurs forces militaires : les « muletiers de Sion » voient le jour en 1915. Dans le cadre de la campagne militaire qu’elle compte mener en Palestine, la Grande-Bretagne saisit l’opportunité de compter, parmi la population juive, des alliés supplémentaires. En plus des « muletiers », elle mobilise une partie de la communauté juive de Grande-Bretagne et crée une Légion juive qui s’engagera aux côtés d’Allenby en 1918 et sera dissoute lorsqu’elle ne présentera plus d’intérêt, à la fin de la seconde guerre mondiale. Pierre Razoux, chercheur au Collège de l’OTAN et spécialiste du Proche-Orient, affirme que c’est en particulier cette formation qui a permis aux combattants sionistes d’acquérir une expérience de la guerre et du maniement des armes⁷²⁹. L’Hashomer, dont la plupart des dirigeants ont été exilés, est dissoute en 1920 mais les affrontements entre les communautés juives et arabes convainquent le yishuv de maintenir sa protection. La Haganah (« défense ») lui succède dès le mois de juin mais modifie les modalités d’un recrutement qu’elle souhaite plus large. La Haganah travaille en étroite collaboration avec la Histadrut : toutes deux seront amenées à être les deux organes principaux du futur État et si la cadence du recrutement doit s’accélérer, c’est parce que leurs dirigeants estiment que cela va s’avérer nécessaire dans les années

⁷²⁹ Pierre Razoux, 2006, p.43.

à venir. Déclarée illégale par le Mandat, la Haganah est directement rattachée à l'Agence Juive et acquiert, au sein de la communauté, un véritable statut d'armée. Lors des émeutes de 1931, la Haganah se divise : une partie de ses combattants qui veut la radicaliser et la sortir de sa « retenue » fonde un courant qui prendra d'abord le nom d'*Haganah Bet* (« Haganah B ») puis celui d'*Irgoun Zvaï Leumi*. Cette scission répond également à des divergences politiques : si la Haganah est proche du syndicat socialiste Histadrut, l'Irgoun rassemble de nombreux sympathisants du Parti révisionniste de Jabotinsky. Les plus radicaux de l'Irgoun vont, à leur tour, scissionner et créer le Lehi (*Lohamei Herut Israel*, « Combattants pour la liberté d'Israël »)⁷³⁰.

Deux ans après le début de la seconde guerre mondiale, la Grande-Bretagne valide la proposition de David Ben Gourion de créer une force militaire juive afin de combattre une éventuelle invasion de l'Axe en Palestine. La Haganah fonde son unité d'élite, le Palmach (*Plugoth Mahakat*, « compagnies de choc »). Le Palmach est formé par des instructeurs britanniques et une dizaine de pilotes bénéficient des prestigieux entraînements de la Royal Air Force⁷³¹. La découverte des horreurs nazies va, par ailleurs, convaincre le yishuv que la communauté juive ne peut compter que sur elle-même et qu'elle doit développer son auto-défense. En 1954, le yishuv dispose d'une force militaire structurée et entraînée. Les Britanniques poursuivent leur politique de restriction de l'immigration juive en Palestine, cette décision jugée inacceptable par le yishuv convainc les différents groupes paramilitaires juifs de s'unir contre l'allié d'autrefois. Mais, en désaccord avec la politique d'attentats prônée par l'Irgoun et le Lehi, et notamment après le spectaculaire attentat de l'hôtel King David de Jérusalem, la Haganah rompt « le mouvement de la résistance hébraïque » et se concentre sur le développement de l'immigration juive en Palestine. Quand les Britanniques annoncent leur désengagement et que David Ben Gourion sait qu'il n'a plus que quelques mois avant la guerre, il prend l'initiative de fédérer l'ensemble des milices juives de Palestine. Bien que sceptiques sur leur incorporation à une armée unifiée, le Lehi et l'Irgoun ne possèdent qu'un faible contingent de combattants qui ne fait pas le poids face à la puissante Haganah. Le 28 mai 1948, par une ordonnance gouvernementale, Tsahal – *Tsva Haganah LeIsrael*, « l'armée de défense d'Israël » est créée⁷³².

⁷³⁰ Certains, comme Abba Ahiméir, Uri Zvi Greenberg et Yehoshua Yevin qui s'étaient organisés dans les Birionim, affichent même des sympathies fascistes. Pour plus de détails, on pourra se référer à Marius Schattner, 1991, *Histoire de la droite israélienne*, Paris, Éditions complexe.

⁷³¹ Pierre Razoux, *op.cit.*, p.52.

⁷³² Martin Van Creveld, 1998, p.133.

L'armée du peuple: la formation d'un nationalisme

Héritières des structures préexistantes du yishuv, les sphères civiles, politiques, militaires et religieuses vont être fortement imbriquées dans la nouvelle société israélienne. Dès le contexte spécifique de sa création jusqu'à nos jours, la sécurité nationale occupe une place prépondérante en Israël qu'on qualifie même parfois de « nation en armes »⁷³³ et ce sera d'autant plus le cas après l'occupation de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza en 1967. Afin d'intégrer les différents *olim* et permettre d'élaborer une appartenance collective à ces migrants venus des quatre coins du monde, David Ben Gourion va penser l'armée comme le moteur de cette entreprise. Dans les années cinquante, l'armée jouera un rôle intégrateur en permettant aux migrants d'apprendre l'hébreu⁷³⁴, la culture juive, en leur inculquant la valeur de l'intérêt national. L'armée aura également pour tâche de construire de nouvelles implantations pour loger les soldats démobilisés, elle sera enfin perçue comme un vecteur de mobilité sociale. Depuis, chaque Juif qui fait son aliyah, se voit imposer la participation obligatoire à l'armée israélienne.

Avec un état de guerre présenté comme permanent, les gouvernements successifs vont distiller auprès de la population juive la théorie du « *Ein breva* » (« pas le choix ») dont l'objectif est d'assurer que les guerres menées par Israël sont toutes justifiées mais, surtout, qu'elles répondent à de la légitime défense. Non seulement il faut impliquer chaque citoyen-ne dans la défense du pays mais également les convaincre qu'ils ont une responsabilité personnelle dans la protection du peuple juif. Un militant pour la paix qui a effectué son service me disait :

Quand tu es enfant, et surtout à l'école, on te rappelle toujours le passé (...) on te dit : tu te rappelles où tes grands-parents sont morts ? On te dit qu'il faut défendre Israël et ne pas avoir peur parce qu'il ne faut jamais que cela recommence (...) tu es petit et tu es abreuvé par ce genre de discours, chaque année tu participes à la levée de drapeau et à la minute de silence pour Yom Hazikaron alors quand tu as dix-huit, ça te paraît normal de faire l'armée (...) et puis tout le monde le fait, tu as l'impression que tu as le devoir de protéger le peuple. Il faut être fort pour aller à l'encontre de ces discours (...) d'autant que tu sais que si

⁷³³ Uri Ben-Eliezer, 1998 et 1999; Alain Dieckhoff, 2003.

⁷³⁴ Pierre Razoux note que le service militaire était initialement fixé à deux ans et que cela correspondait au temps nécessaire pour l'apprentissage de l'hébreu (Razoux, 2008, *op.cit.*, p.104).

tu ne fais pas l'armée tu vas être pénalisé pour avoir un travail (...) dans la famille, on te répète la même chose, même si on sait que cela va être dur, c'est un motif de fierté et quand tu fais l'armée, tu deviens vraiment un adulte⁷³⁵.

Bien que le sujet fasse débat dans une partie, plutôt militante, de la société, la très grande majorité des israéliens continue de penser que l'armée est un devoir patriotique essentiel. Ainsi, à dix-huit ans, les hommes sont donc conscrits pour trente-six mois tandis que les femmes n'effectuent « que » de vingt-quatre mois. Certains effectuent leur classe lors de période d'accalmie, d'autres se retrouvent sur le champ de bataille ou au volant d'un char dans le sud du Liban. Ces individus qui ne sont pas véritablement encore des adultes se retrouvent, à dix-huit ans, projetés au cœur de la poudrière proche-orientale, parmi les militants pour la paix. Nombreux sont ceux qui ont effectué leur service dans les Territoires Occupés et restent profondément marqués par cette expérience. Le passage par l'armée est considéré comme le gage d'une citoyenneté complète, il la dénie donc à ceux qui ne la font pas. C'est théoriquement en étant soldat-e qu'on devient un-e Israélien-ne de plein droit. L'armée est d'autant plus prédominante dans le quotidien des Israéliens qu'elle mobilise fortement les familles qui rendent visite aux soldats sur leur base et qu'elle génère une anxiété mêlée de fierté lorsque la situation se tend ou qu'Israël est en guerre. Chaque famille possède des photographies de ses enfants en uniforme exhibant parfois, pour certains d'entre eux, leurs armes de service. Y compris en période de calme, l'armée inculque à ses recrues qu'il faut être mobilisable et sur le qui vive. Aussi, la présence de jeunes hommes et femmes en uniforme et en arme dans les rues israéliennes est monnaie courante, y compris dans les lieux les plus incongrus. Israël est un pays en guerre et cela est visuellement omniprésent. Il est, par exemple, impossible d'entrer dans un bus, un café ou un centre commercial sans devoir ouvrir son sac et passer au détecteur de métal. La sécurité est sans doute un des secteurs qui draine le plus d'emplois et tout est fait pour, officiellement, assurer la tranquillité des Israéliens mais, peut-être aussi, pour maintenir un état d'anxiété et de peur. Car l'armée n'a pas perdu l'un de ses rôles initiaux, elle rassemble toutes les couches de la société (juive) et les différents *olim* qui, hormis le fait qu'ils se définissent comme Juifs, n'ont pas grand chose en commun. La guerre et le partage du traumatisme font le lien entre les israéliens, ils les rattachent à l'histoire, les

⁷³⁵ Entretien I.S, Jérusalem, le 17 avril 2006.

connectent à ceux qui sont morts pendant la Shoah mais aussi au cours d'attentats. Enfin, ils créent une figure commune de l'ennemi et permettent de dépasser certaines contradictions d'une société extrêmement hiérarchisée et segmentée :

Tant qu'on fait la guerre aux Arabes, on ne se fait pas la guerre entre nous. On a mis tellement de gens différents dans un si petit pays (...) Israël c'est comme si on te forçait à vivre pour toujours dans un studio avec toute ta famille, y compris ton cousin que tu n'aimes pas trop, ta tante que tu trouves raciste et ton grand-père qui veut te forcer à faire le shabbat. Entre les religieux et les laïcs, entre les Mizrahim et les Ashkénazes, entre les ultranationalistes et les gauchistes, entre Jérusalem et Tel Aviv, il y a un gouffre. Mais tout le monde se retrouve quand il y a un attentat ou une guerre, tout le monde oublie ses différences (...) c'est plus facile de détester quelqu'un, je pense que le jour où on signe la paix, pour de vrai, et bien c'est la guerre civile entre nous⁷³⁶.

Si l'armée est indéniablement, pour une partie de la population, le garant symbolique d'une israélité pleine, elle n'agit pas comme un simple rite initiatique dont il suffirait de s'acquitter une fois pour toute.

Le célèbre adage qui prétend qu'« *un citoyen israélien est un militaire en permission* », n'a rien d'une exagération. Avec le système des réserves (*miluim*), les Israéliens deviennent des soldats en permanence. Après leur service et chaque année jusqu'à l'âge de 51 ans, les israéliens et israéliennes effectuent des périodes de réserve d'environ un mois et peuvent, jusqu'à 39 ans, être en première ligne des combats⁷³⁷. Ce système a été pensé pour parfaire l'entraînement et grossir, le cas échéant, le contingent de soldats.

Tsahal compte un peu plus de 160 000 hommes et femmes et 425 000 réservistes, soit 5% de la population, mobilisable en trois jours. Les ordres de mobilisation sont transmis sur la radio nationale *Kol Israel* (« La voix d'Israël »), véritable fond sonore permanent dans tous les cafés ou autobus du pays. Il n'est pas rare qu'au moment des flashes d'information, un serveur ou un conducteur monte naturellement le son et que les personnes alors présentes interrompent leur conversation.

Dans un pays qui se vit en guerre permanente, ils sont considérés comme un maillon

⁷³⁶ Entretien Y.B, Tel Aviv, le 25 mars 2007. Alain Diechkoff décrit un « processus d'homogénéisation favorisé par la confrontation entre Israël et ses voisins » (Diechkoff 2003, p.1).

⁷³⁷ Pierre Razoux, 2006, p.107.

nécessaire de l'organisation contre la destruction de l'État⁷³⁸.

Enfin, en Israël l'interpénétration entre les sphères militaires et politiques est si marquée que Samy Cohen écrit que « *la légitimité politique s'acquiert souvent sur le champs de bataille* »⁷³⁹. Effectivement, les palmarès militaires des hommes de pouvoir sont éloquentes. On se rappelle du rôle majeur de David Ben Gourion dans la formation de l'Hashomer puis de la Haganah et de Tsahal ou de celui de Yitzhak Ben-Zvi, le second Président d'Israël, qui fût un fondateur de la Légion juive. Moshe Dayan, Itzhak Rabin, Ehud Barak ou Shaul Mofaz ont tous été Chefs d'état-major avant d'accéder à leurs prestigieux postes politiques. Shimon Peres fût l'un des dirigeants de la Haganah et Ariel Sharon sera un chef militaire incontournable de l'histoire israélienne.

À un niveau plus local et modeste, il en est de même dans les villages tcherkesses. Les maires de Kfar Kama et les chefs de village de Reyhaniya ont tous été fortement impliqués dans le processus de défense nationale et beaucoup parmi eux sont des militaires de carrière:

Depuis notre arrivée, les chefs de village ou les personnes importantes, ont presque toujours été des militaires, ça leur donne un prestige auprès des villageois et ils servent d'exemple aux jeunes. Ashmoz Kerim Ebghoshieqow Chasough a été recruté dans l'armée ottomane où il atteint le grade de commandant, il avait de bonnes relations avec le wali de la région, Mustapha Pacha (...) il n'y avait pas de maire à l'époque mais d'après ce que racontaient les *tx'hamadas*, c'était incontestablement un leader de Kfar Kama. Yahya Sheikh Napso qui a été le maire pendant douze ans était sergent dans la police israélienne, il est celui qui a vraiment mis en place de bonnes relations avec les gens importants du pays (...) Jalal Napso, l'actuel maire était militaire aussi. Il était dans le contingent 890 de parachutistes et a été blessé au Liban, avant d'être chef du village il était colonel dans les *Magav* [gardes-frontières, ndlr]⁷⁴⁰.

En 2008, le budget de la défense israélienne était estimé à 9,8 milliards de dollars

⁷³⁸ Samy Cohen, 2008, pp.77-79; Pierre Razoux, 2006, p.687.

⁷³⁹ Samy Cohen, *op.cit.*, p.88.

⁷⁴⁰ Entretien A.S, Kfar Kama, le 12 avril 2006. Jalal Napso n'est plus maire depuis 2008. Avant d'occuper les fonctions de chef de village à Reyhaniya (depuis 2009), Samir Gush a été officier de district en charge de la zone nord.

auxquels il faut ajouter 3 milliards supplémentaires d'assistance militaire en provenance des États-Unis⁷⁴¹. Différents spécialistes de Tsahal remettent en cause l'idée souvent répandue selon laquelle ce sont les militaires qui gouverneraient Israël. Interrogé par *Le Monde* au sortir de la seconde guerre du Liban, le sociologue Yagil Levy de l'Open University of Israel⁷⁴², considéré comme l'un des meilleurs spécialistes de l'armée en Israël, déclarait que « *le pouvoir est devenu le premier vecteur du militarisme* »⁷⁴³.

5.2.2. Les soldats des minorités dans Tsahal

De « l'unité des minorités » à une intégration plus large des soldats non-juifs dans l'armée

Chef du parti religieux Shass⁷⁴⁴ et ministre de l'intérieur dans le gouvernement d'union nationale d'Ariel Sharon depuis 2001, Eli Yishai déclarait: « (...) *ceux qui ne sont pas Juifs sont incapables de se battre et faire preuve de bravoure pour l'État Juif* (...) ». La déclaration, reprise dans le quotidien Haaretz⁷⁴⁵, donne lieu à un commentaire du journaliste Haim Guri qui lui répond : « (...) *le ministre a apparemment oublié les 'autres' soldats comme les Druzes, Bédouins et autres minorités* (...) » et s'appuie sur le témoignage du père d'un commandant bédouin de vingt-huit ans près du checkpoint de Rafah : « *Nous sommes citoyens et notre devoir est de défendre notre pays* ».

Effectivement, le ministre de l'intérieur a, semble t'il, oublié que 25% des soldats ne sont pas Juifs, qu'il y a près de 3000 officiers issus des minorités dans Tsahal et qu'ils représentent 20% de l'effectif professionnel du Magav. Il a également oublié que des non-Juifs se sont battus aux côtés des pionniers au cours du Yishuv, ce fût le cas des volontaires étrangers du Mahal mais également d'habitants de la Palestine mandataire, et dès la guerre de 1948.

Unité arabophone des forces israéliennes dans la guerre israélo-arabe, elle a été

⁷⁴¹ Pierre Razoux, *op.cit.*, p.686.

⁷⁴² *HaUniversita HaPtukha*, située à Ra'anana et ouverte en 1976 sur le modèle anglais, elle propose un enseignement à distance à quelques 39 000 étudiants (site internet: <http://www-e.openu.ac.il/>).

⁷⁴³ Yagil Levy, « C'est le politique qui a utilisé l'armée », *Le Monde*, le 08 septembre 2006 (propos recueillis par Sylvain Cypel).

⁷⁴⁴ Le Shass (acronyme de *Shisha Sedarim*) est un parti politique israélien sépharade et religieux ultra-orthodoxe créé en 1984. Il est dirigé par un conseil de sages sous l'autorité du rabbin Ovadia Yossef. D'un point de vue constitutionnel, le Shass défend le principe selon lequel Israël est un État Juif et s'oppose à la création d'un État laïc.

⁷⁴⁵ *Haaretz*, édition du 24 juillet 2002.

officialisée à l'été 1948, elle incorporait principalement des Druzes mais également des Tcherkesses et des Bédouins. Sous le commandement de la brigade Oded, cette unité a participé à l'opération Hiram en Haute Galilée en octobre 1948 et participe, depuis à toutes les guerres d'Israël.

Une publication de la CIA prétend que seuls les Juifs et les Druzes sont soumis à la conscription obligatoire à dix-huit ans et que les « Chrétiens, Musulmans et Tcherkesses » – lesquels deviennent par la même occasion une religion – servent volontairement⁷⁴⁶. Contrairement à ce qu'affirme la célèbre agence américaine de renseignements, mais également de nombreux spécialistes des questions militaires en Israël et de Tsahal, les hommes de la communauté tcherkesse sont soumis à la conscription obligatoire depuis 1958⁷⁴⁷. Ils sont, avec les Druzes, les seuls citoyens non-Juifs qui répondent à cette obligation, les autres servent, effectivement, sur la base d'un volontariat. Ce statut partagé entre Druzes et Tcherkesse contribue à l'association mentale des deux communautés tant dans la population israélienne que dans ses médias. Ainsi, un article du *Jerusalem Post* daté du 15 juillet 2010, consacré aux protestations et grèves des représentants Druzes et Tcherkesses de l'été, stipule que « (...) *les hommes druzes sont conscrits dans l'armée (...)* » sans faire mention des hommes tcherkesses alors même que l'article est justement consacré à ces deux minorités. Il montre bien le flou entretenu autour de cette communauté mal connue en Israël. Sur le site du Ministère israélien des Affaires Étrangères, dans la rubrique « Réalités d'Israël » et dans son article consacré aux forces de défenses israéliennes, le lieutenant-colonel réserviste Netanel Lorch qui possède, entre autres titres, celui d'être responsable du département historique de l'armée, écrit :

Les minorités – musulmane, chrétienne, druzes et tcherkesses ont ceci en commun : leur langue est l'arabe et ils entretiennent des liens, y compris familiaux de l'autre côté des frontières. Comme les ennemis potentiels d'Israël sont justement de l'autre côté de ces mêmes frontières, parce que la guerre contre les Arabes créerait un conflit d'intérêt insurmontable chez les recrues, et qu'à l'inverse il y aurait toujours une suspicion latente à leur égard concernant leur loyauté, il a été mutuellement décidé d'exclure ces citoyens du pays de la conscription (...)

⁷⁴⁶ Central Intelligence Agency – *The World Factbook 2010*, [fiche *Israël*, rubrique « armée »] Consultable en ligne : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/is.html>.

⁷⁴⁷ Frédéric Encel [2005, p.142] affirme que les Tcherkesses servent sur la base du volontariat, c'est également le cas de Pierre Razoux [2008, *op.cit.*, p.105] et de Rhoda Kanaaneh [2003, p.9].

Pourtant, il y a des exceptions à la règle. Les Druzes avaient, dès 1948, un pacte de non-agression avec l'armée israélienne et par la suite, leurs responsables ont convenu d'appliquer la conscription aux jeunes de la communauté. Ils sont en grande partie engagés dans les gardes-frontières, une formation paramilitaire subordonnée à la police, dans laquelle ils ont su se distinguer et atteindre de haut rang. Après la guerre de 1967, ils partagent également la charge de la surveillance et du maintien de l'ordre des zones administrées (...) ⁷⁴⁸.

Si les Tcherkesses – au même titre que les autres groupes énumérés – sont effectivement répartis en différentes communautés nationales, leur langue maternelle n'a jamais été l'arabe. Cette affirmation répond à un fantasme répandu sur ces communautés non-juives qu'on peine à distinguer. Mais outre cette « petite » erreur, on lit dans ce texte que les Tcherkesses, parce qu'ils entretiennent de forts liens avec leur communauté de l'autre côté de la frontière, ont été exclus de la conscription, ce qui est, pour le coup, une erreur grossière. D'une part, ce texte sur un site gouvernemental est emblématique de la perception des citoyens non-Juifs imaginés comme potentiellement incapables d'être loyaux à l'État, mais ce que Netanel Lorch décrit concernant les Druzes s'applique parfaitement, et en tous points, aux Tcherkesses. C'est notamment le cas de leur participation longtemps conscrite au Magav. Jusqu'aux années soixante-dix, tous les soldats non-juifs étaient rassemblés dans des unités particulières, et séparées du reste du contingent, sous commandement exclusif d'officiers juifs. Les Bédouins possédaient un statut militaire différent : ils étaient recrutés comme « travailleurs civils dans l'armée » (*Civilian IDF workers*) et ce n'est qu'en 1978 que certains d'entre eux ont été reconnus comme soldats ordinaires ⁷⁴⁹.

Si l'unité des minorités n'existe plus en tant que telle, il existe des unités dans lesquelles on ne recrute que des soldats non-juifs, les bataillons Sword et Herev (dites « unités druzes »), le bataillon de reconnaissance du désert et l'unité des traqueurs, tous deux particulièrement destinés aux soldats bédouins. Dès 1953, le commandant de l'unité des minorités a soumis une requête à l'état-major afin d'intégrer ses soldats dans des unités

⁷⁴⁸ Accessible au lien suivant:

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Facts%20About%20Israel/State/The%20Israel%20Defense%20Forces>.

⁷⁴⁹ Rhoda Kanaaneh, 2009, p.52.

classiques car ces derniers souffraient d'un sentiment d'infériorité et de suspicion⁷⁵⁰. En effet, ces bataillons dans lesquels l'arabe est la langue officielle n'ont que très peu de contact avec les autres soldats. Presque cinquante plus tard, en 2001, suite à une pétition initiée par un Sergent druze, Huqsam Ghanem, Tsahal informe la Haute Cour que ces soldats ne seront plus obligés de servir dans les uniques bataillons druzes⁷⁵¹. Cette décision était d'autant plus logique que des soldats des minorités ont atteint de très hauts grades : la même année, Shaul Mofaz – alors chef d'état-major – avait promu le colonel Kamil Abu Rokon au rang de brigadier général et coordinateur adjoint des activités en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza⁷⁵².

Le sentiment d'infériorité ressenti par ces soldats des minorités, outre le fait qu'ils aient longtemps été isolés des autres soldats, réside sans doute également dans leur sentiment d'être placés sur les lignes de front⁷⁵³, mais d'une façon générale dans les zones particulièrement dangereuses et d'effectuer les tâches les plus ingrates. Effectivement s'ils ne sont théoriquement plus conscrits aux seules unités des minorités, la majorité des hommes druzes et tcherkesses a longtemps servi dans des unités aux tâches particulières. L'unité 300 était chargée d'infiltrer les lignes ennemies et était constituée majoritairement d'arabophones et notamment des Druzes et des Tcherkesses. En 1956, elle prend le nom de l'unité de reconnaissance *Sayeret Shaked* qui participera, et en étroite collaboration avec le Magav, notamment à la lutte contre l'OLP⁷⁵⁴.

Le Magav (*Mishma HaGvul*, le « garde-frontière ») est une branche militaire de la police formée au contre-terrorisme et créée en 1950. Ceux qu'on appelle les « Bérêts verts » sont, contrairement à d'autres soldats, des professionnels. Plus âgés donc que les recrues classiques de Tsahal, les *Magavnikim* ont pour mission principale de patrouiller le long des frontières et de détecter d'éventuelles incursions – présentées comme terroristes – sur le territoire israélien. Son contingent est majoritairement constitué de soldats des minorités, on y trouve des Druzes, des Tcherkesses et des Bédouins, mais également des soldats sépharades qui s'y seraient sentis moins rejetés que dans l'armée régulière⁷⁵⁵. Lors de la première *Intifada* (1987-1993), c'est le Magav qui sera en

⁷⁵⁰ Rhoda Kanaaneh, *loc.cit.*

⁷⁵¹ Amos Harel, « IDF to end forced Druze separation », *Haaretz*, le 20 novembre 2001.

⁷⁵² *Haaretz*, le 15 août 2001.

⁷⁵³ Rhoda Kanaaneh, 2009, *op.cit.*, p.58.

⁷⁵⁴ Pierre Razoux, 2008, *op.cit.*, p.137.

⁷⁵⁵ Pierre Razoux, *loc.cit.* L'auteur décrit le Magav comme ayant longtemps constitué « un refuge notoire pour les minorités israéliennes peu enclines à faire carrière dans Tsahal, qu'il s'agisse de Juifs sépharades, de Druzes, voire même d'Israéliens arabe. » [Razoux, 2008, *op.cit.*, p.447].

première ligne pour juguler l'insurrection. Les *Magavnikim* qui reçoivent une formation particulière pour contrôler la foule et faire preuve de sang-froid face aux situations particulièrement conflictuelles, sont également déployés dans les Territoires Occupés, dans les villages arabes (« la police en bleu ») et 20% de l'effectif est à Jérusalem, notamment autour de la vieille ville. Le Magav a également en charge la sécurité des villages en zone rurale⁷⁵⁶. Les tâches qui sont confiées à ces soldats sont donc loin d'être les plus prestigieuses et elles placent les minorités qui y participent résolument du côté de l'État.

Or, depuis quelques années, l'État d'Israël met ouvertement en place une politique d'incorporation des soldats druzes et tcherkesses dans l'armée régulière. Les Tcherkesses qui composaient, avec les autres *minoritaires*, l'essentiel du contingent du Magav, reçoivent des affectations de plus en plus diversifiées et atteignent des positions plus prestigieuses dans l'armée.

Un *t'xhamada* qui avait servi dans les forces britanniques était particulièrement fier de m'expliquer que son petit fils effectuait son service dans la prestigieuse armée de l'air (*Zroa HaAvir veHahalal*)⁷⁵⁷ :

Avant nos hommes ne pouvaient servir que dans l'unité des minorités, c'était très frustrant pour un peuple qui a l'habitude d'être dans les élites militaires (...) les Tcherkesses ont toujours eu de très hauts grades dans l'armée, la guerre était notre métier. Alors on nous envoie au front, on nous utilise aux frontières et dans les situations difficiles (...) Il y a de moins en moins de Tcherkesses dans le Magav. Les choses changent, maintenant nous pouvons servir dans toutes les unités, dans le *Harchuv* [Herev, ndlr] et même comme P... dans l'armée de l'air ! Avant il n'y avait que des Ashkénazes qui y étaient (...) mais nous n'arrivons jamais aux postes les plus importants. Chez nous, les plus gradés sont *Aluf-Mishne*⁷⁵⁸ [Colonel, ndlr], dans l'armée et dans la police. C'est une très grande fierté que mon petit fils en fasse partie, c'est très prestigieux. Tout le village est fier de lui, pas que sa famille, tout le village. Peut-être qu'un

⁷⁵⁶ Site officiel du Magav-France: <http://www.magav.org/presentation.php>.

⁷⁵⁷ Qu'on appelle souvent *Heyl HaAvir*.

⁷⁵⁸ Par ordre d'importance, les grades de l'armée israélienne sont: Caporal (*Turai-Rishon*), Caporal-chef (*Rav-Turai*), Sergent (*Samal*), Sergent-chef (*Samal-Rishon*), Sergent-major (*Rav-Samal*), Sous-lieutenant (*Segen-Mishne*), Lieutenant (*Segen*), Capitaine (*Seren*), Major (*Rav-Seren*), Lieutenant-colonel (*Sgan-Aluf*), Colonel (*Aluf-Mishne*), Brigadier-général (*Tat-Aluf*), Major-général (*Aluf*) et Lieutenant-général (*Rav-Aluf*). [Pierre Razoux, *op.cit*, p.668].

jour des Tcherkesses occuperont les plus hauts postes (...) ⁷⁵⁹.

Il y a peu de chances pour que les espoirs du *tx'hamada* se réalisent. Il est en tout cas impensable qu'un Chef d'état-major soit un non-juif, on se rappellera de l'événement qu'avait déjà suscité la nomination d'un Juif mizrahit à un poste de Commandant de l'armée de l'air qui a longtemps et uniquement consacré l'élite ashkénaze ⁷⁶⁰.

Mais dans le domaine militaire aussi, l'État continue à appliquer une politique de distinction envers les minorités du pays.

Choisir ses citoyens, le statut différencié de la conscription obligatoire tcherkesse et druze

Le 13 décembre 2005, le premier ministre Ariel Sharon ouvre une cérémonie à l'université de Haïfa. Cette cérémonie ne s'adresse pas à l'ensemble des étudiants, elle célèbre l'octroi de plus de quatre-cent bourses aux étudiants druzes et tcherkesses. Après avoir rappelé que le taux de diplômés dans l'enseignement secondaire a augmenté de plus de 10% et que le pourcentage d'étudiants a triplé, le premier ministre reconnaît publiquement qu'« (...) *il y a encore des lacunes inquiétantes entre le secteur juif et les communautés Druze et Tcherkesse* (...) ». Devant un parterre d'étudiants et de représentants des deux communautés, Ariel Sharon ne peut décemment pas faire l'économie d'évoquer les inégalités qui les touchent mais tient, tout de même à réaffirmer que :

(...) La société israélienne vous est désormais ouverte, dans tous les domaines et comme elle ne l'a jamais été auparavant (...) au cours de mon mandat comme Premier Ministre, les surdoués de la communautés druze ont obtenu les promotions qu'ils méritaient (...) Pour la première fois (...) un Général de division dans les rangs de Tsahal est Druze et le Commandant de la police israélienne (...) Les résidents juifs de l'État d'Israël ont une grande dette de gratitude envers vos deux groupes. Vous avez lié vos sorts aux nôtres lors des moments les plus difficiles. Tout au

⁷⁵⁹ Entretien A-T.H, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

⁷⁶⁰ Sur les seize Commandants de l'armée de l'air qui se sont succédés depuis la création de l'État, seuls deux ne sont pas d'origine ashkénaze: Eitan Ben Eliyahu et Dan Halutz qui occuperont ce poste respectivement de juillet 1996 à avril 2000 et d'avril 2000 à avril 2004.

long de ces années, nous nous sommes vus comme des frères d'armes, mais nous sommes aussi frères dans nos rêves et nos espoirs : l'espoir d'un avenir meilleur, d'un avenir de paix et de sécurité pour ce pays qui nous appartient à tous (...) ⁷⁶¹.

Un peu plus d'un après, le 13 février 2007, la Knesset rend hommage aux communautés Druzes et Tcherkesses d'Israël par l'officialisation d'un lobby directement consacré à ces deux communautés. Devant leurs responsables et chefs religieux, le premier ministre, Ehud Olmert, déclare que son gouvernement:

(...) ne fera pas que parler, il agira pour que la réalité quotidienne des communautés Druze et Tcherkesse reflète (...) leur dévouement à l'État d'Israël et qu'elles sachent qu'elles sont une inséparable partie de nous (...) ⁷⁶².

Ces deux communautés occupent une place symbolique régulièrement utilisée tant par l'État qui tient à énoncer leur intégration que par les Palestiniens en Israël qui y voient, légitimement, une politique de préférence marquée. Lorsqu'on demande aux Tcherkesses et aux Druzes, quelles sont – d'après eux – les raisons de ce traitement différencié, dont ils sont parfaitement conscients, ils reprennent la rhétorique étatique: ils sont loyaux, discrets et « donnent leurs fils » pour Israël ⁷⁶³.

D'ailleurs, lorsqu'à de rares occasions, Tsahal permet l'interview de ses soldats, un officier druze interrogé par un média communautaire déclare :

Notre village a malheureusement donné un grand nombre de ses fils pour la sécurité de l'État d'Israël. Même s'il y a parfois chez nous des controverses avec les autorités; en raison de certaines discriminations, nous continuerons à nous engager dans les rangs de Tsahal et apporter notre contribution à l'État dans lequel nous vivons et nous prions pour sa pérennité (...) Notre religion nous impose d'être fidèles, loyaux et reconnaissant envers les pays qui nous hébergent (...) En tant que

⁷⁶¹ Cabinet de communication du Premier Ministre, « PM'Adress at the Ceremony for the Awarding of Scholarships for Druze and Circassian Students », le 13 décembre 2005. [trad. française personnelle].

⁷⁶² Cabinet de communication du Premier Ministre, « PM Olmert Attends Knesset Event to Honor Israel's Druze and Circassians Communities », le 13 février 2007. [trad. française personnelle].

⁷⁶³ Entretien M.T, Reyhaniya, le 22 avril 2006. Un représentant de communauté druze de Peqi'in, que je rencontrais d'ailleurs à Kfar Kama l'année suivante, me tint le même discours.

minorité dans un État démocratique, nous tenons à être forts et notre doctrine nous impose de donner beaucoup de nous-mêmes à notre pays. C'est ce qui marque le lien à Israël. De même qu'un druze syrien est attaché à son pays, moi je suis loyal vis-à-vis d'Israël. Nous sommes égaux en droit et devoir. Mais sans fausse modestie, je tiens à dire que les Druzes sont des gens courageux qui défendent toujours les frontières de l'État qui les héberge (...) Cela explique pourquoi les Druzes s'engagent militairement pour défendre leur pays qui peut être la Syrie ou Israël. Cela explique aussi pourquoi les Druzes du Golan, annexé par les israéliens, restent attachés à leur appartenance à la Syrie, sans aucune motivation politique (...) ⁷⁶⁴.

À maintes reprises, j'ai pu entendre ce type de discours dans les villages tcherkesses d'Israël. Construits autour de certains leitmotifs, ils revendiquent la loyauté à l'État, la rhétorique *démocratique* d'Israël et se dégagent, ainsi que leurs coreligionnaires de l'autre côté de la frontière, de toute accointance politique. Ils ne s'intéresseraient ni aux idéologies ni aux remous politiques, ils se contenteraient d'être loyaux à l'État en place, quel qu'il soit. Lorsque j'interrogeais l'un d'entre eux sur ce rapport à l'autorité et le choix de servir l'État, il répondait en faisant appel à un ressort religieux et donnait un fondement idéologique à l'obéissance, il m'expliquait:

Notre attitude est dictée par le Coran. C'est écrit dans la sourate *An-Nisa'* (les femmes, ndlr). Dans le verset 59, il est dit : « Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-la à Allah et au Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier (...) ». Nous respectons le Coran, ce n'est pas à nous de juger si une autorité est légitime ou pas ⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ Entretien de Jacques Benillouche – pour le site internet *Aschkel Info* – avec le Colonel Safwan, autorisé à la publication par Tsahal, le 6 avril 2010. Accessible en ligne: <http://www.aschkel.info/article-les-druzes-en-israel-interview-exclusive-du-colonel-safwan-par-jacques-benillouche-48089707.html>

⁷⁶⁵ Entretien M.S, Kfar Kama, le 21 juin 2009, ses propos sont corroborés par d'autres entretiens menés dans la communauté en France.

Les Tcherkesses combattent aux côtés d'Israël depuis le Yishuv et dix ans après la création d'Israël, les représentants de la communauté tiennent à officialiser leurs liens:

En 1958, nous voulions être égaux avec les autres citoyens. Nous avons déjà notre Conseil Municipal et comme Israël imposait à la conscription obligatoire à ses citoyens, il a semblé logique à nos chefs de demander aux autorités de faire de même avec les hommes de notre communauté. Abdel Aziz Showgan qui était alors le chef du Conseil et les *tx'hamadas* ont envoyé une lettre à Ben Gourion pour lui demander le rattachement officiel des hommes à l'armée. Des officiels, pas Ben Gourion, sont venus à Kfar Kama et ils nous ont dit 'Si vous voulez servir dans l'armée, vous devez savoir que ce sera très dangereux et long parce qu'il y aura beaucoup de guerres'⁷⁶⁶.

Pour les Tcherkesses d'Israël, cette conscription est une marque de loyauté envers l'État, elle est d'ailleurs souvent rappelée dans les activités touristiques qu'elle développe ou dans les médias. Les articles de la presse israélienne consacrés à la communauté ne font d'ailleurs jamais l'économie de cette information et les Tcherkesses la mentionne ouvertement. Ainsi, dans l'édition du 9 juillet 2009 du *Jerusalem Post*, on peut lire un article consacré au développement du tourisme dans les villages druzes et tcherkesses. Décrits comme un ensemble homogène, ces « *peuples de la montagne (...) résident dans une variété de villages sur les collines de la Galilée* » et sont « *profondément loyaux à leur terre d'origine* », enfin « *leurs hommes servent avec bravoure dans les forces armées* ». La journaliste Aviva Bar-Am qui, à l'instar de beaucoup d'israéliens, présentent ces communautés comme *naturellement* traditionnelles, explique que ces dernières, par nécessité économique parfois, décident d'ouvrir leurs villages au tourisme israélien. L'auteure a d'ailleurs participé, avec un groupe de journalistes, à un circuit guidé dans différents villages druzes et tcherkesses. Dans cet article, et alors qu'elle rappelle brièvement qui sont les Tcherkesses, elle mentionne que déjà à l'époque ottomane, la communauté assurait la sécurité. Elle insiste volontairement sur cette particularité et rapporte ensuite des paroles attribuées à Zauer T'xhaw'xho, qui dirige le musée de Kfar Kama et qui a été interviewé à

⁷⁶⁶ Entretien A-H.T, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

différentes reprises par la télévision et la presse israéliennes. Elle écrit:

(...) 6 ans après [1864, ndlr], les turcs décidèrent de se servir de leur habilité militaire pour maintenir l'ordre sur la terre d'Israël. Zauer Tehowha de Kfar Kama dit en blaguant que les Tcherkesses ont été le tout premier Magav⁷⁶⁷.

Lors des circuits touristiques que j'ai pu suivre à Kfar Kama, cette boutade est souvent revenue. La communauté n'éprouve pas de gêne à expliquer son histoire, elle se présente comme fière des choix qu'elle a pu faire et comprend mal les injonctions de trahison qui leur sont faites. De fait, on ne peut nier qu'un partenariat étroit a été élaboré entre ces deux communautés et l'État qui sait leur accorder distinction et privilèges, bien que généralement théoriques, et essentiellement au prisme de cette participation à la défense nationale. Même si les communautés ont été conscrites à leur demande et qu'elles assument ce particularisme, ce choix historique nourri de sévères critiques. Pour de nombreux Palestiniens, les Tcherkesses et les Druzes sont considérés comme des *traîtres* qui servent une armée d'occupation. Il existe cependant une catégorie de soldats qui ont une réputation encore plus sulfureuse. Une Palestinienne de Nazareth me disait:

Les Tcherkesses et les Druzes font l'armée, leurs anciens ont décidé que ce serait ainsi et même si je pense qu'ils devraient refuser, et certains ont le courage de le faire, les jeunes n'ont pas vraiment le choix. Mais le pire, ce sont les Palestiniens qui le font. Eux, ils ne sont pas obligés de le faire et ils servent volontairement l'armée d'occupation (...) ⁷⁶⁸.

En effet, l'État promeut le service volontaire, certains Palestiniens d'Israël et en particulier des Bédouins, sous couvert de lutte contre la tentation islamiste, se laissent convaincre⁷⁶⁹, leur statut est encore plus décrié. Non seulement, l'État n'a pas l'intention de les recruter massivement – les volontaires ne sont d'ailleurs pas légion – et d'en faire des citoyens égaux mais ils apparaissent comme des membres du groupe qui ont trahi *leur* cause. L'anthropologue Rhoda Ann Kanaaneh estime qu'environ 3000

⁷⁶⁷ Aviva Bar-Am, « Mountain People », *Jerusalem Post*, édition du 9 juillet 2009.

⁷⁶⁸ Entretien A.G, Nazareth, le 18 mai 2008.

⁷⁶⁹ Rhoda Kanaaneh, 2009, *op.cit.*, p.63.

Palestiniens d'Israël servent volontairement dans l'armée⁷⁷⁰. Elle défend l'argument selon lequel l'armée exploite des tensions interreligieuses existantes et cite notamment l'important recrutement de chrétiens pour « protéger la communauté » lors des violences entre clans, comme à B'ayni en 2001 ou à Nazareth⁷⁷¹. Mais elle explique également parfaitement les arguments invoqués par ces soldats qu'elle a interrogés. Ces Palestiniens considèrent que leur participation volontaire à la défense nationale est un moyen d'améliorer, non pas leur simple condition individuelle mais celle du groupe entier, ils argumentent qu'ils modèrent même le comportement de certains de leurs collègues juifs. Enfin, ce service volontaire leur permettrait d'accéder à une citoyenneté égale et les ferait passer de « *citoyens de seconde zone à des citoyens de première classe* »⁷⁷². Cette présence, méconnue et décriée, est connue des Tcherkesses. C'est d'ailleurs par le témoignage de l'un d'entre eux que j'ai appris la présence de soldats palestiniens dans l'armée. Il me disait alors :

On sait bien ce que pense la plupart des Palestiniens de nous parce qu'on sert dans Tsahal mais il faudrait peut être qu'ils comprennent qu'il n'y a pas juste les bons d'un côté et les méchants de l'autre. Tout le monde essaie de survivre, tout le monde a envie de rester, il y a même des Palestiniens, mais ils ne sont pas beaucoup, qui sont dans Tsahal. On peut pas dire que ce sont des traîtres, c'est plus compliqué, ils ont peut être juste envie de survivre et d'être des citoyens comme les autres de ce pays mais ça c'est difficile à entendre : oui, malgré l'histoire et leur catastrophe, il y a des Palestiniens qui veulent vivre en Israël⁷⁷³.

Être un citoyen à part entière est l'argument qui revient le plus souvent dans les témoignages des villageois, les Tcherkesses affirment que c'est parce qu'ils font l'armée que l'État les considère différemment des Palestiniens alors que c'est justement pour les différencier des Palestiniens que l'État a accepté leur demande de conscription. Ce partenariat entre l'État d'Israël et la communauté tcherkesse n'a jamais été pensé comme allant de soi, les Tcherkesses ont été soumis aux mêmes suspicions de déloyauté

⁷⁷⁰ Son ouvrage *Surrounded, Palestinian Soldiers in the Israeli Military* (2009), est une synthèse plus aboutie et enrichie des travaux qu'elle a déjà effectué sur sujet (Kanaanah 2003; 2004 et 2005).

⁷⁷¹ Rhoda Kanaanah, 2003, p.9.

⁷⁷² Rhoda Kanaanah, 2003, *op.cit.*, pp.13-14.

⁷⁷³ Entretien Z.C, Reyhaniya, le 24 juillet 2007.

que celles qui transparaissent dans les discours contemporains concernant les Palestiniens perçus comme des « ennemis de l'intérieur » par une partie de l'échiquier politique israélien. Ils ont dû marquer une loyauté sans faille envers l'État. La différence de taille entre les Tcherkesses et les Palestiniens, outre leur nombre et leur non incidence sur la démographie, est leur histoire et leur rapport à la Palestine. Les Tcherkesses sont prêts à des négociations, y compris douloureuses, avec l'État que les Palestiniens ne peuvent faire tant qu'on ne reconnaîtra pas leur catastrophe, parce que la Palestine n'est pas la terre d'origine des Tcherkesses et qu'ils cultivent fortement le souvenir de la leur, dans le Caucase. Les Tcherkesses considèrent qu'il n'y a aucune raison de ne pas être loyal à Israël, ils prétendent qu'ils l'auraient été aux Palestiniens s'ils avaient dirigé le pays. La Palestine ottomane puis mandataire et, plus tard, Israël est devenu leur pays mais les successions de pouvoir et de gouvernements ne semblent pas directement les concerner.

L'affaire Nafsu⁷⁷⁴: l'affront fait à la communauté tcherkesse

Izzat Nafsu est un Tcherkesse de Kfar Kama. Au début des années quatre-vingt, il est Capitaine dans l'armée israélienne. Apprécié de ses collègues, il bénéficie d'une certaine reconnaissance auprès de ses supérieurs. Le Shabak (Shin Bet) l'accuse de collaboration avec des « éléments hostiles ». Durant l'opération Litani (déclenchée le 14 mars 1978) à laquelle il participe et qui marque l'invasion du sud-Liban par l'armée israélienne qui repousse l'OLP, il est approché par des agents du Fatah qui tentent de le convaincre de travailler pour eux. Nafsu refuse mais ne fait pas mention de ces discussions à ses supérieurs. Arrêté en janvier 1980, il est interrogé par le Shabak pendant quatorze jours. Sa famille rapporte qu'on lui a fait prendre des douches froides puis chaudes et qu'on l'a par la suite forcé à passer des nuits dehors. Après quatorze jours d'interrogatoires et de pressions psychologiques, Izzat Nafsu signe une déposition dans laquelle il avoue, puis se rétracte. Le procès se tient en toute discrétion, ses avocats argumentent que sa déposition a été obtenue selon des méthodes illégales. Nafsu clame

⁷⁷⁴ L'affaire Nafsu ainsi que l'affaire « Kav 300 » décrites en détail dans Ian Black et Benny Morris, 1992, *Israel's Secret Wars : A History of Israel's Intelligence Services*, pp.409-415. Le récit que j'en fais ici reprend, en grande partie, les éléments de cet ouvrage. Peu d'habitants de Kfar Kama m'ont spontanément parlé de cette affaire, les témoignages qu'ils m'en ont fait corroborer avec le récit de Ian Black et Benny Morris.

son innocence et affirme que sa déposition lui a été arrachée par la force. L'accusation est bancable, l'informateur libanais qui avait prévenu les autorités israéliennes n'est pas appelé à témoigner au procès, mais Nafsu écope d'une peine de dix-huit ans de prison. Sept années plus tard, il est innocenté par la Haute Cour. Mais il reste en prison. À la même époque, une autre affaire fait grand bruit et va médiatiser, par ricochet, l'affaire Nafsu. En 1984, une prise d'otage a lieu dans un bus à Tel Aviv. Les deux preneurs d'otage sont tués alors qu'ils ont été capturés vivants. L'affaire « Kav 300 » (« Bus 300 ») provoque un scandale et remet en cause les méthodes utilisées par les services de renseignement. Yossi Ginossar, un agent du Shabak, reconnaît que les services ont déjà fabriqué de faux témoignages dans d'autres affaires. De peur que l'affaire ne prenne une autre ampleur, le Shabak propose une grâce dans le dossier Izzat Nafsu. Ce dernier refuse, continue à clamer son innocence et insiste pour obtenir sa réhabilitation complète. Le 24 mai 1987, la Cour Suprême annule la condamnation d'Izzat Nafsu pour espionnage. La commission Landau, formée le 31 mai 1987 par le gouvernement, à la suite de ces deux affaires, rendra un rapport en novembre stipulant que le Shabak utilise couramment depuis une quinzaine d'années des « pressions physiques » contre les terroristes présumés qu'il nie ensuite devant les tribunaux.

L'accusation publique de trahison a particulièrement révolté la communauté qui fait de sa loyauté envers l'État un choix historique assumé. L'anthropologue israélien Chen Bram, qui a travaillé sur les Tcherkesses du pays, note que l'affaire – aux forts sous entendus culturels (un soldat non-juif ne pourrait *réellement* être loyal) – a généré une prise de conscience dans la communauté qui a, alors, saisi l'importance d'établir un dialogue effectif avec l'État.

Umma versus Tsahal: une confrontation des intérêts religieux et nationaux?

Dans les années soixante-dix, Israël est le théâtre d'une vague d'attentats. Un climat de suspicion règne, le point d'orgue sera atteint avec l'attentat de Qiryat Shmona en Haute Galilée le 11 avril 1974. Commis par trois membres du FPLP qui avaient traversé la frontière par le sud-Liban, cet attentat va déclencher une vague d'animosité et de harcèlement envers les populations non-juives de la région. L'édition du *Maariv* du 18 avril 1974 révèle que ceux qu'on appelait encore les *Arabes Druzes* « ont été victimes d'un harcèlement considérable après l'attaque (...) Un soldat druze a été

attaqué alors qu'il était en service à Qiryat Shmona quand 'les habitants ont appris qu'il était druze' (...) ». Quatre jours après, le *Haaretz* rapporte que « le maire d'Eilat a demandé aux travailleurs druzes et leurs familles de quitter la ville jusqu'à ce que les choses se calment », que « les habitants de Qiryat Shmona ont demandé à un druze de quitter le village » et qu' « un Major juif de l'armée a dit à un groupe de soldats druzes : «vous êtes des mercenaires, qui voudrait de vous ici ?' (...) ». Le 26 avril, le même quotidien rapporte que de jeunes juifs ont agressé cinq garçons druzes âgés de douze à quinze ans des villages d'Al-Maghar et de Daliat El-Karmel. Le même jour, le *Yediot Aharonot* décrit qu'« un groupe de jeunes druzes a attaqué des policiers au cours de la cérémonie qui se déroulait dans la cour de la tombe du prophète Shu'aïb, dirigée par le ministre du travail Ytzhak Rabin » et ajoute qu'un groupe a appelé à l'abolition de la conscription. Quelques jours après, le quotidien en langue arabe *Al-Ittihad*⁷⁷⁵ (édition du 30 avril 1974), rapporte que « les jeunes ont reçu le cortège de Rabin aux cris de 'Rabin, repars d'où tu viens. Nous ne voulons pas la conscription. Le Ramadan est le nôtre, nous sommes tous des Arabes (...) ». La même édition publie un papier du poète druze Samih al-Qasim⁷⁷⁶ :

Nous savons que l'unité des minorités dans l'armée israélienne a été formée pour des raisons politiques qui n'ont rien à voir avec des considérations militaires. La base, si ce n'est la seule raison pour conscrire les Druzes, les Tcherkesses et les Bédouins, était de diviser les rangs arabes en Israël et affaiblir notre pouvoir pour lutter pour nos droits légitimes. Mais cela a abouti au résultat inverse. Les soldats déchargés de l'unité des minorités sont probablement plus sensibles aux règles d'Israël et sa politique raciale d'agression et d'occupation que n'importe quel autre membre de notre peuple arabe.

Après ces incidents, le gouvernement charge deux comités d'enquêter sur la situation politique, économique et éducative des Druzes. Leur rapport préconise notamment la séparation du secteur éducatif druze de l'arabe dans le but « d'éduquer et d'inculquer aux jeunes Druzes une conscience druze israélienne (...) [et] maintenir le particularisme de la communauté (...) ». En 1975, le Ministère de l'Éducation décide de séparer les

⁷⁷⁵ « L'Union » en arabe, basé à Haïfa Al-Ittihad a été créée en 1944 par Emile Toma, Fu'ad Nassar et Emile Habibi, il appartient au Maki (Parti communiste israélien).

⁷⁷⁶ Al-Qasim a rejoint le Hadash en 1967 et est, au moment où il écrit ces lignes, journaliste à Haïfa. Il sera l'éditeur en chef de l'hebdomadaire israélien en langue arabe Kuk-al-Arab fondé en 1987. Il s'agit du journal en langue arabe le plus lu en Israël, il est également distribué dans les Territoires Occupés.

écoles druzes du secteur éducatif arabe⁷⁷⁷. Il en sera de même pour les écoles tcherkesses qui seront rattachées au Département Druze du Ministère⁷⁷⁸.

Les articles parus en avril 1974 ne mentionnent pas de tels évènements et protestations au sein de la communauté tcherkesse. Elle reste discrète et il semble qu'elle fasse le choix d'une tactique différente. Les Tcherkesses ne remettent pas en cause le caractère obligatoire de leur conscription mais surtout, ils ne revendiquent pas l'appartenance à un *peuple arabe*.

Si l'appartenance à un grand peuple arabe ne peut historiquement et culturellement pas leur convenir, l'appartenance à l'*Umma* peut, elle, s'avérer plus attirante.

Le 11 avril 2007, le site communautaire *RadioAdiga* reproduit l'extrait d'une lettre envoyée par un jeune homme de Kfar Kama au Ministère de la Défense. Ce communiqué intitulé « Nous ne voulons pas faire l'armée » décrit les protestations de jeunes hommes du village, proches de la mouvance religieuse, contre les ordres de recrutement et indique que lorsque le jour de la conscription est arrivé, une quinzaine d'entre eux a déclaré qu'ils ne souhaitaient pas rejoindre l'armée car cela leur était interdit par la religion. L'extrait de la lettre répertoriée sur le site est explicite :

(...) D'abord, je souhaiterais attirer votre attention sur le fait que selon l'Islam, servir dans les forces de défense israélienne est interdit. Je vois une contradiction importante entre le recrutement des Tcherkesses et la loi sur la liberté de religion. Depuis le temps que j'étudie la question, j'ai contacté des associations de défense des droits de l'homme au cas où cette demande serait rejetée (...) Aujourd'hui, il y a presque vingt jeunes appelés qui sont sur le point d'être envoyés en prison parce qu'il leur est impossible d'être recrutés, et pour une seule raison, parce que cela leur est interdit par la religion. Le Ministère de la Défense a demandé au village de définir qui est 'religieux' parmi les Tcherkesses, mais à partir du moment où l'on se définit comme musulman cela signifie qu'on est religieux, il n'y a donc pas de place pour cette question. Il y a eu des inspections pour constater qui priait à la mosquée et qui ne le faisait pas, donc si un musulman choisit de ne pas prier à la mosquée (...) il est obligatoirement recruté (...) Je vous demande de reconsidérer le sort des Tcherkesses dans

⁷⁷⁷ Kais Firro, 2005, p.217.

⁷⁷⁸ Entretien R.G, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

ce recrutement obligatoire (...) ⁷⁷⁹.

Une habitante de Kfar Kama m'avait déjà mentionné cette inspection et ce rapport produit en partenariat avec la mosquée pour catégoriser les religieux du village ⁷⁸⁰. La loi israélienne permet, en effet, d'exempter un petit nombre de personnes pour motif religieux. C'est le cas pour tous les groupes de population mais elle est, en général, saisie par les juifs ultra-orthodoxes. Il est vrai que la question se pose peu pour les populations non-juives qui servent majoritairement sur la base du volontariat mais c'est une question qui traverse et scinde les communautés Druzes et Tcherkesses. Ce sentiment est notamment accentué chez les jeunes qui supportent mal à la fois les accusations de trahison et les discriminations auxquelles ils continuent à faire face. Le renouveau religieux fait son lit sur ce sentiment de frustration grandissante envers l'État. Il crée un schisme générationnel qui demeure, pour le moment, canalisé par les anciens et le respect qui leur est traditionnellement dû. Pour ces derniers, la participation à l'armée du pays hôte est au cœur des pratiques diasporiques et ne saurait être remis en question :

Aujourd'hui, les gens trouvent des motifs pour ne pas faire l'armée et ce n'est pas normal, je comprends les frustrations des jeunes mais ils ne doivent pas oublier que c'est dans notre tradition de défendre les pays dans lesquels nous vivons. Il y a même un tout petit mouvement qui agit au village et dit que les Tcherkesses devraient faire l'armée sur la base du volontariat, comme les Arabes. Mais ce n'est qu'un groupe ⁷⁸¹.

Nous sommes israéliens et nous sommes musulmans, personnellement je ne vois pas de contradiction. Les citoyens doivent défendre leur pays. Un citoyen américain, qu'il soit musulman ou pas, fera l'armée, personne n'aurait l'idée de lui demander comment il peut accepter de servir dans une armée qui combat en Irak. On va lui dire quoi ? 'Tu es un mauvais musulman' parce qu'il est soldat ? Non, on va lui dire 'tu es un bon américain'. Voilà ce qu'on va lui dire, la question ne se pose même pas. Ce qui paraît normal dans

⁷⁷⁹ Trad. personnelle.

⁷⁸⁰ Entretien H.L, Kfar Kama, le 22 avril 2006.

⁷⁸¹ Entretien A-H.T, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

tous les pays devrait être incroyable ici ?⁷⁸²

Dès les années soixante-dix, un groupe de jeunes Druzes demandait à ce que leur service se fasse sur la base du volontariat. Cette revendication trouve actuellement un écho dans une partie de la communauté tcherkesse. Or, les négociations opérées par les anciens des deux communautés sont trop déterminantes pour leur avenir collectif en Israël. Ces protestations restent minoritaires et elles ne risquent pas d'être soutenues publiquement par les autorités des villages.

En décembre 2004, après la mort de cinq soldats de l'unité de reconnaissance bédouine, des leaders Palestiniens d'Israël publient un manifeste appelant les jeunes Arabes, parmi lesquels ils classent en fait les musulmans – puisque les Tcherkesses et les Druzes y sont incorporés – à refuser de servir dans l'armée. L'article qui, une fois n'est pas coutume, ne mentionne que l'unique conscription druze, mais rapporte la réponse de Malec Bader – qui représentent les autorités des villages druze et tcherkesse – aux auteurs du manifeste :

(...) Le service dans les forces de défense d'Israël fait majoritairement consensus, et donc nous ne prenons pas part à cet appel contre le service dans Tsahal⁷⁸³.

Quand bien même une partie de ces communautés pourrait être sensible aux arguments contre la participation à l'armée, la position officielle défendue demeure inchangée.

En 2008, le professeur Majid Al-Haj⁷⁸⁴ et le docteur Nohad Ali de l'université de Haïfa, mènent la première enquête d'importance depuis vingt-cinq ans auprès de la communauté druze. 36% des personnes interrogées se prononcent pour le maintien du service obligatoire, 46,6% pensent qu'il devrait être laissé à l'appréciation des intéressés – et donc répondre à un choix volontaire – tandis que 17% font le choix de son abolition pure et simple⁷⁸⁵. Les pourcentages concernant l'armée dans ce sondage, aurait sans doute pu trouver un écho dans la population tcherkesse mais cela n'a pas été effectué et il semble que cela n'a rien d'hasardeux. La communauté n'a pas l'intention de marquer, publiquement, ce genre d'affirmation. Mis à part quelques jeunes religieux, les

⁷⁸² Entretien B.H, Reyhaniya, le 10 avril 2006.

⁷⁸³ Yair Ettinger, « Arab-Israeli leaders call for refusal to serve in IDF », Haaretz, 18 décembre 2004.

⁷⁸⁴ Par ailleurs président-adjoint de l'université de Haïfa.

⁷⁸⁵ Dan Tamir, « Israeli Druze face deepening identity crisis », Haaretz, le 07 décembre 2009.

villageois m'ont très majoritairement soutenu qu'il fallait continuer à faire le service, y compris s'ils sont parfaitement conscients des discriminations dont ils sont victimes. La question de la loyauté ne se négocie pas car l'enjeu principal est de maintenir sa place dans un État qui, s'il s'est toujours défini comme État Juif, fait politiquement de plus en plus appel à cette rhétorique. La mère d'un ancien soldat tcherkesse de Reyhaniya, travailleuse sociale et parfaitement au fait de la situation inégalitaire entre citoyens juifs et non-juifs m'expliquait le discours qu'elle avait tenu à son fils quand ce dernier lui avait fait part de son refus de faire l'armée:

J'ai dit à mon fils, si tu ne fais pas l'armée, on va dire que tu es un intégriste, un fou du Coran. Tu dois faire l'armée pour ne pas subir la discrimination (...) Si tu fais l'armée, tu as des opportunités de travail, c'est encore plus important pour les minorités dans ce pays, tu dois être plus loyal que les autres. Nos jeunes sont plus stressés, ils sont en conflit avec eux-mêmes, contrairement aux jeunes de Tel Aviv qui ont le loisir d'être des idéalistes pacifiques. Je lui ai dit que lui, il n'était pas comme ceux de Tel Aviv et qu'il n'avait pas le choix et même si j'ai perdu mon propre frère dans la guerre (...) je l'ai forcé à faire l'armée (...) il traînait avec des pacifistes de Tel Aviv alors il a naturellement pris leurs idées sur l'armée et la paix. Moi je suis d'accord avec tout cela, avec la paix, avec l'idiotie de la guerre mais la différence c'est que lui, il n'est pas Juif⁷⁸⁶.

Les propos que me tenait cette femme sont emblématiques de la majorité des entretiens que j'ai pu mener avec les femmes des villages. La plupart d'entre elles n'éprouvent pas une fierté particulière à voir leur fils faire l'armée. Alors que leurs maris tiennent, eux, un discours plus emprunt de valeurs guerrière et de fierté, cette participation ne leur semble pas négociable car elles y voient peut-être l'unique option de combler les inégalités. Lorsqu'on interroge des jeunes hommes en âge d'être conscrits, la plupart d'entre eux ne remettent pas en cause ce qu'ils considèrent être un devoir, sans doute certains y voient aussi la possibilité d'échapper à la vie au village durant trois années et celle de rencontrer des israélien-nes qu'ils ne fréquentent pas depuis leur naissance. Parmi ceux qui ont, face à moi, émis le souhait de ne pas faire l'armée, tous ne sont pas allés au bout de la démarche et beaucoup ont fini, il est vrai souvent poussés par leurs

⁷⁸⁶ Entretien T.H, Reyhaniya, le jeudi 13 avril 2006.

familles, par faire leur service. Les arguments qu'ils énoncent font appel à deux champs bien distincts qui mettent en relief des conceptions identitaires différentes qui traversent la communauté. On ne saurait évidemment les résumer à l'appartenance à l'un ou l'autre des deux villages tcherkesses mais il est vrai que les arguments qui m'ont été donnés font plus appel au religieux à Kfar Kama et au politique à Reyhaniya. Si à Kfar Kama, il arrive que des jeunes hommes aient énoncé le refus de faire l'armée pour être reconnus comme de *bons* musulmans et des membres fidèles à l'*Umma*, les arguments que certains ont pu m'avancer à Reyhaniya sont d'un tout ordre :

Il n'y a pas de raison pour que je cède trois ans de ma vie alors qu'on ne me considèrera jamais comme un israélien à part entière (...) je vais faire l'armée et puis quoi ? On me contrôlera tout le temps parce que je ne m'appelle pas Cohen ou Levy ?⁷⁸⁷

Quels que soient les arguments auxquels ils font appel, ce que ces jeunes hommes soulèvent est éminemment politique. Y compris chez les tenants minoritaires de la ligne religieuse, les entretiens reviennent toujours sur la non reconnaissance d'une israélité pleine et sur le sentiment d'injustice ressenti. Interrogé par le *Haaretz*, Jalal Napso qui était alors maire de Kfar Kama, après avoir fait l'essentiel de sa carrière dans le Magav, résumait parfaitement la situation :

J'ai demandé aux jeunes pourquoi ils ne voulaient pas rejoindre l'armée. Ils voient que d'autres étudient au lieu de faire l'armée et que leurs situations sont meilleures. D'un autre côté, ils voient des soldats et des officiers qui finissent l'armée, et qu'est ce qui les attend ? Est-ce qu'ils obtiennent les emplois promis par le gouvernement ? Non. Pourquoi ? Parce que leur nom est Jalal⁷⁸⁸.

L'article revient ensuite sur les déclarations d'un jeune homme qui peine à trouver un emploi, un an et demi après avoir terminé l'armée :

(...) J'ai postulé à des emplois dans différentes compagnies de sécurité, mais je n'ai pas été embauché (...) Maintenant, je suis

⁷⁸⁷ Entretien G.L, Reyhaniya, le 17 mai 2009.

⁷⁸⁸ Jalal Napso interrogé par le *Haaretz*, le 08 février 2004.

appelé pour faire ma période de réserve en tant que garde. Je ne travaillerai pas comme réserviste pour cet État. Est-ce que je suis apte à monter la garde pour les réserves mais en tant que civil ?

Une jeune femme de Kfar Kama qui n'est pas particulièrement religieuse allait dans le même sens :

Nos gars font l'armée pendant trois ans. Ils perdent trois ans au lieu d'étudier ou de gagner de l'argent (...) tout ça pour ne pas être considérés comme les autres ? C'est une situation très injuste. Prends H [son cousin patrilinéaire, ndlr] par exemple, il a fini l'armée il y a presque deux ans, il a postulé à des emplois partout, il obtient toujours des réponses négatives. Quand il explique dans quelle unité il a servi, certains ne le croient pas (...) en tout cas, il ne bénéficie pas des mêmes droits après l'armée qu'un israélien juif⁷⁸⁹.

Lorsqu'il répond à un des quotidiens les plus diffusés et lus en Israël, le maire de Kfar Kama adresse un message ouvert à l'État : le partenariat doit être à double sens, les villages ne remettent pas en cause leur loyauté au pays et ils continueront à honorer leur engagement mais l'État doit également honorer le sien et l'acter en faisant d'eux des citoyens à part entière. La situation, nouvelle aux yeux de l'engagement traditionnel et historique de la communauté, ne puise pas sa source dans une islamisation des consciences. Elle provient de la frustration et du sentiment d'injustice qui, à leur tour, forment le terreau idéal pour la diffusion d'un Islam politique. Enfin, et cela fait d'eux de « véritables » israéliens, il semble qu'on ne peut détacher le désintérêt de certains jeunes hommes tcherkesses pour l'armée à un phénomène national plus global de désaffection. L'époque où l'opinion publique soutenait infailliblement l'armée est révolue. Différents chercheurs s'accordent sur le fait que la première guerre du Liban, amplifiée par le questionnement autour de l'implication de l'armée israélienne dans les massacres de Sabra et Chatilah, rompent avec le consensus national⁷⁹⁰. C'est à cette époque qu'émergent les premiers objecteurs de conscience et que la population commence à remettre en cause la politique sécuritaire. S'ils demeurent tout de même majoritairement soutenus, l'armée et son chef d'état-major doivent désormais

⁷⁸⁹ Entretien M.L, Kfar Kama, le 3 avril 2007.

⁷⁹⁰ Pierre Razoux, 2008, p.413; Alain Dieckhoff, 2003, p.4.

convaincre qu'Israël s'engage dans le combat parce qu'il n'en a pas le choix (*Eibrera*). Le 17 juillet 2007, l'AFP publiait le chiffre suivant : 25% des israéliens ne font pas l'armée. C'est exactement le même pourcentage que celui des non-Juifs dans Tsahal. Parmi les communautés druzes et tcherkesses, 83% des hommes continuent à servir ce qu'ils considèrent être le seul secteur national leur offrant une possibilité d'intégration⁷⁹¹.

5.2.3. De l'utilité des soldats non-juifs dans Tsahal

Une armée qui possède un rabbinat militaire peut-elle être l'armée de tous les Israéliens? Si beaucoup a déjà été dit sur le vecteur de socialisation que peut représenter le passage par l'armée et que l'on a pu voir quelles sont les motivations principales de ces soldats non-Juifs, on pourrait s'interroger sur celles de l'État d'Israël.

Le pourcentage alarmiste, et maintes fois repris dans les médias israéliens, de citoyens qui n'effectuent pas leur service, pourrait laisser penser que l'armée traverse une crise de confiance. Pourtant, Stuart A. Cohen relève que le phénomène n'est pas nouveau et va même jusqu'à qualifier de « fausse crise » la rhétorique de l'armée qu'il considère comme alarmiste et construite pour culpabiliser l'opinion israélienne⁷⁹². Il note que 12,1% de la population n'effectuait pas son service en 1980, 16,6% en 1990 et 23,9% en 2002. Il explique que l'écart entre les pourcentages de 2002 et 2007 (+1,4%) n'est pas si élevé compte tenu des événements politiques et des différentes vagues d'attentats. Pour lui, la désaffection pour l'armée est profonde, elle n'est pas passagère⁷⁹³. Néanmoins, dans un pays qui considère être en état d'alerte constant, les soldats non-juifs peuvent s'avérer être un contrepoids non négligeable. Encore faut-il savoir ce qu'on désigne réellement par soldats non-juifs. Il convient de faire une distinction entre deux groupes principaux. La *Halakha* ne considère pas les migrants d'ex-URSS, pourtant arrivés par aliyah, comme de véritables juifs. Nombreux parmi eux sont arrivés en Israël, non pas par conviction sioniste, mais pour fuir la Russie, et l'État d'Israël qui souhaitait alimenter sa balance démographique a accordé le droit à l'émigration à des personnes qui, si elles pouvaient se définir comme telles, n'avaient qu'un vague aïeul juif. La

⁷⁹¹ Amnon Rubinstein, « Getting a new identity through the IDF », Haaretz, le 16 janvier 2002.

⁷⁹² Stuart A. Cohen, 2007b, « The False 'crisis' in Military Recruitment : An IDF Red Herring ».

⁷⁹³ Stuart A. Cohen, 2007b, *op.cit.*, p.2.

puissante et nombreuse minorité russe d'Israël essuie d'ailleurs de nombreuses remarques et critiques. Les Russes « ne chercheraient pas à s'intégrer », ils « ne feraient aucun effort pour parler hébreu », ils « ne se marieraient qu'entre eux », ils « se seraient installés en Israël par intérêt », ils ne seraient « même pas juifs »⁷⁹⁴. Dans les productions statistiques, certains parmi eux apparaissent, dans les 4,2% de la catégorie de population « autre ». Cette communauté représente tout de même 15% de la population⁷⁹⁵, et ceux qui sont nés en Israël effectuent, hommes comme femmes, leur service militaire. Ce sont peut être des *autres* mais bien qu'ils ne soient ni *Arabes* ni musulmans, ils font partie des 25% des soldats non-Juifs de Tsahal. L'autre groupe majoritaire de cette catégorie de soldats est celui des *minorités* au sens largement retenu en Israël, ils sont Bédouins, Palestiniens – Chrétiens et Musulmans –, Druzes ou Tcherkesses.

La sédition des kippot srugot (« les kippas tricotées »)

Si longtemps les Juifs les plus pratiquant ont refusé de participer à l'armée, privilégiant une vie d'étude, la sociologie de l'armée israélienne se modifie depuis une vingtaine d'années. La présence croissante de nationalistes religieux depuis les années quatre-vingt dix et leur nombre de plus en plus important parmi les officiers pourraient s'avérer problématiques pour certaines décisions politiques de l'État⁷⁹⁶. On se souvient de l'assassinat d'Yitzhak Rabin, le 4 novembre 1995 à Tel Aviv, par Ygal Amir un juif religieux ultra-nationaliste mais également réserviste. La présence de colons dans l'armée devient publiquement problématique en 2005.

Le 16 août 2005 marque la fin de la période dite « volontaire » d'évacuation de la Bande de Gaza et de certaines colonies de Cisjordanie. Ce plan de désengagement unilatéral décidé par Ariel Sharon n'est pas compris par une partie de la population israélienne, notamment par les colons qui refusent avec véhémence de quitter la moindre parcelle de ce qu'ils considèrent appartenir au « Grand Israël ». Les colons de Cisjordanie voient dans ces évacuations un préambule à de futures « concessions » en vue de la création d'un État Palestinien. 53 000 soldats sont alors mobilisés et sont

⁷⁹⁴ Entretien K.S, Haïfa, le 3 juillet 2007.

⁷⁹⁵ Laurent Rucker *in* Alain Dieckhoff (dir.), 2008, p.373.

⁷⁹⁶ Samy Cohen, 2008, *op.cit.*, p.90; Ilan Pappé, 2004, *op.cit.*, p.33.

spécifiquement formés pour évacuer 9000 colons. Le 17 août 70% d'entre eux ont quitté leurs colonies mais l'armée s'apprête à évacuer, de force, les colonies les plus « dures », en particulier Kfar Darom, Netzer Hazani, Neve Dekalim, Gan Or, Shirat Hayam et Ganei Tal dans la Bande de Gaza et Homesh, Ganim, Kadim et Sanur en Cisjordanie. Dès novembre 2004 – le 26 octobre la Knesset avait voté une approbation préliminaire au plan – un groupe de 3000 soldats et réservistes avaient signé une pétition, initiée par le groupe Homat Magen (*le bouclier de défense*) de la yeshiva du tombeau de Joseph⁷⁹⁷ dans laquelle ils déclaraient qu'ils refusaient de prendre part à l'évacuation des colonies⁷⁹⁸. Au sein la brigade Kfir, certains bataillons, comme le Netsah Yehuda (Nahal Haredi) qui recrute principalement parmi les hassidim et la mouvance sioniste religieuse, affirme publiquement son refus de participer au démantèlement. L'opinion israélienne découvre le poids important des religieux dans l'armée et l'état-major s'inquiète de ses soldats qui refuseraient des ordres contraires à la loi divine⁷⁹⁹. Israël découvre qu'une partie de sa population peut, militairement, s'opposer à des décisions politiques. À la même occasion, les soldats découvrent qu'il va falloir « affronter » d'autres juifs⁸⁰⁰. Depuis, les soldats issus des *yeshivot hesder* avec lesquelles le Ministère de la défense a passé un accord (*hesder*) permettant à leurs étudiants de poursuivre des études religieuses tout en servant dans l'armée⁸⁰¹ ne cessent de faire parler d'eux. En octobre 2009, au cours du traditionnel serment des troupes devant le mur des lamentations, deux soldats du bataillon Shimshon déploient une banderole sur laquelle on peut lire « Shimshon n'évacuera pas Homesh », ils sont condamnés à vingt jours de prison militaire. Des soldats du bataillon Nakhson⁸⁰² refusent d'obéir aux ordres de démantèlement d'une colonie sauvage à Negohot, dans le sud d'Hébron⁸⁰³. Les soldats « à kippa » qui n'étaient encore qu'une minorité dans les années quatre-vingt dix, pourraient devenir majoritaires à certains postes clés dans quelques années⁸⁰⁴.

⁷⁹⁷ Dirigé alors par Noam Livnat, le frère de la Ministre de l'éducation alors en poste Limor Livnat (Kadima).

⁷⁹⁸ « Je ne suis pas capable de servir dans une armée qui planifie d'exiler des Juifs et qui, à travers cette action, déclare la guerre à une large partie de la population », Haaretz, le 18 novembre 2004.

⁷⁹⁹ Samy Cohen, 2008, *op.cit.*, p.90

⁸⁰⁰ Les images de soldat-e-s en larme évacuant de force des colons, enchaînés qui les insultent aux cris de 'nazis' ou 'meurtriers' avaient alors fait le tour des télévisions du monde.

⁸⁰¹ Dix-huit mois au lieu de trente-six.

⁸⁰² Ce bataillon appartient également à la brigade Kfir et est principalement déployé dans les Territoires Occupés. En 2002 déjà, le commandant en chef du siège de la Muqata (le quartier général de Yasser Arafat à Ramallah) est un colon des environs d'Hébron (Ilan Pappé, 2004, *op.cit.*, p.34).

⁸⁰³ Yaakov Katz, « 2 soldats protest W.Bank evacuation of illegal structures near Negohot », *Jerusalem Post*, 16 novembre 2009.

⁸⁰⁴ Pierre Razoux, 2008, *op.cit.*, p.519, cite Alain Dieckhoff qui, lors d'une conférence à l'École militaire

Les soldats des minorités sont particulièrement utilisés pour ce genre de missions amenées à se multiplier au cours des prochaines années. L'état-major estime sans doute qu'il est, émotionnellement, moins difficile pour ces soldats non-juifs d'appliquer les consignes. Par conséquence logique, l'image la plus répandue à propos de ces soldats non-juifs est d'ailleurs celle que ce sont eux qui « font le sale boulot » de Tsahal, notamment dans les Territoires occupés. L'argument principal de cette accusation réside dans le fait qu'ils sont arabophones et que leur « proximité » culturelle avec les Palestiniens serait d'une grande aide à l'État. Or, comme certains d'entre eux le relèvent avec justesse, beaucoup de Juifs en provenance des pays arabes en maîtrisent parfaitement la langue⁸⁰⁵. Il est par contre vrai qu'ils sont moins sensibles aux arguments des colons lorsqu'il faut évacuer des avant-postes illégaux. Lors du désengagement de Gaza, des rabbins avaient d'ailleurs déclaré que selon la *Halakha*, il était permis d'ouvrir le feu sur les soldats « gentils » (*i.e* non-juifs) qui y participaient⁸⁰⁶.

Des franges de la population exclues de la construction du sujet national

La constitution concernant le service militaire en vigueur stipule que tout citoyen, homme ou femme, âgé de dix-huit est conscrit. Trente six mois pour les hommes et vingt-quatre pour les femmes. Or, cette application théorique connaît de sérieuses entorses depuis les années quatre-vingt qui ont vu naître les premiers mouvements d'objecteurs de conscience: 25% des Israéliens refusent de servir et de plus en plus d'entre eux refusent de faire leur service dans les Territoires Occupés. La première distinction, bien connue, concerne le public désigné par cette catégorie citoyenne puisque la conscription ne s'adresse légalement qu'aux populations juives, druzes et tcherkesses. Parmi cette catégorie citoyenne « pleine », les femmes des

(14 juin 2005), souligne que « 10% du contingent et un tiers des officiers portent désormais la kippa et se déclarent profondément religieux »

⁸⁰⁵ Entretien N.R, Reyhaniya, le 24 juin 2009.

⁸⁰⁶ *Haaretz*, le 02 mars 2005. Le quotidien rapportait, dès 2003, que des colons parmi les plus radicaux refusaient que des soldats druzes protègent leur avant-poste illégal, prétendant – toujours en se référant à la *halakha* – qu'il n'est pas permis à des « gentils » d'assurer la protection une famille juive [édition du 14 mars 2003].

communautés druzes et tcherkesses ne servent pas, leur non-participation renvoie à une construction sociale du genre et au rôle paternaliste de l'État. Cette situation inspirait ces mots à une jeune habitante de Reyhaniya : « *les hommes sont des israéliens et les femmes ne restent que des femmes* »⁸⁰⁷. Quand j'interrogeais les jeunes femmes des villages sur leur éventuelle participation, l'une d'elles me répondit :

Il n'est pas question de perdre trois ans, nous nous concentrons sur nos études, c'est le plus important pour les femmes. Ce n'est certainement pas l'armée qui va nous former, c'est l'université. Si faire l'armée faisait de nous des citoyens égaux, ça se saurait⁸⁰⁸.

L'armée occupe une place si prépondérante dans la construction symbolique de l'isralité que les groupes qui n'y participent pas sont exclus du processus citoyen. Parmi ces groupes principaux, outre les *refuznikim* qui sont mis au ban de la société et qu'une large partie de la population considère comme de « mauvais citoyens », on trouve deux autres grandes catégories de la société: les Juifs ultra-orthodoxes et les Palestiniens. Or, comme le souligne Alain Dieckhoff, si l'armée dénie symboliquement l'isralité à ces larges groupes, ce déni ne s'opère pas selon les mêmes modalités: si les laïcs ne considèrent pas les ultra-orthodoxes comme *subjectivement* israéliens, l'exclusion des Palestiniens « s'inscrit dans un système plus large de différenciation ». Si les ultra-orthodoxes sont officiellement autorisés à ne pas participer à la défense du pays, les Palestiniens en sont exclus au motif d'une loyauté incertaine. Ces deux groupes sont donc formellement mais pas réellement israéliens⁸⁰⁹. L'armée reste le plus important réseau social⁸¹⁰, outre le fait qu'elle scelle les amitiés et remplit les carnets d'adresse, lorsqu'un individu se présente à un entretien d'embauche, avant même de savoir quelles sont ses expériences professionnelles, on lui demande dans quelle unité il/elle a servi et quel grade il/elle a atteint. Toutes les unités ne bénéficient pas du même prestige et un individu ayant fait son service dans l'unité d'élite des Golani ou dans l'armée de l'air ne jouit pas du même statut symbolique qu'un autre ayant servi dans le Magav, considéré comme un parent pauvre de l'armée, ou dans les unités ouvertement « minoritaires ». Certains israéliens continuent pourtant à alimenter le fantasme d'une

⁸⁰⁷ Entretien L.T, Reyhaniya, le 24 juin 2009.

⁸⁰⁸ Entretien M.V, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

⁸⁰⁹ Alain Dieckhoff, 2003, *op.cit.*, p.3

⁸¹⁰ Meira Weiss, 1997, p.98.

armée intégratrice. Ainsi Moshe Arens, membre du Likud, plusieurs fois ministres de la défense et des affaires étrangères et ancien ambassadeur d'Israël aux Etats-Unis, qui écrit également dans le quotidien Haaretz déclare :

(...) Le service militaire doit s'appliquer à tous, si vous êtes un citoyen israélien, de confession musulmane ou chrétienne, on ne vous demande pas de défendre votre pays (...) sauf si vous êtes tcherkesses, pauvres Tcherkesses !⁸¹¹

Lorsqu'il était ministre de la défense, il avait même œuvré pour rendre obligatoire le service pour les Bédouins afin de leur permettre l'accès à un statut égal et contribuer à leur intégration dans la société israélienne⁸¹². Le professeur Lissack de l'université hébraïque de Jérusalem partage cette vision et défendait déjà en 1998 l'idée selon laquelle le service militaire pouvait être un mécanisme pour une intégration plus effective des Palestiniens d'Israël dans une « *société démocratique et libérale qui chercherait à réaliser l'égalité des droits pour toutes les franges de la population* »⁸¹³. Théoriquement, la participation obligatoire des Palestiniens (*i.e* tous les citoyens) pourrait effectivement être le levier d'une reconnaissance de l'égalité des droits. Or, il note également que les soldats des minorités – notamment les Druzes –, une fois démobilisés, ne bénéficient pas des mêmes opportunités sur le marché du travail. L'inégalité des droits parmi les anciens soldats n'est un secret pour personne en Israël, on trouve dans la presse de nombreux témoignages rapportant les difficultés d'accès au monde du travail et l'infériorité économique qui en découle. L'armée, qui devait participer à l'élaboration d'une nouvelle identité israélienne distincte d'une identité israélienne juive, a échoué. Ce qui aurait pu être une clé institutionnelle pour assurer une véritable égalité citoyenne a plutôt permis d'amplifier le caractère juif de l'israélité tout en marginalisant une partie des non-Juifs⁸¹⁴. Enfin, ce serait oublier qu'il ne peut être concevable pour les Palestiniens d'Israël d'intégrer massivement cette armée tant que son objectif principal est, non pas tant de défendre le pays que de combattre d'autres Arabes y compris des Palestiniens dans les Territoires Occupés ou dans la Bande de Gaza⁸¹⁵. D'autres auteurs, plus critiques, soulignent enfin que le discours

⁸¹¹ Moshe Arens, « Violating the norms of democracy », *Haaretz*, le 31 juillet 2007.

⁸¹² Éditorial du *Haaretz*, le 29 octobre 2002.

⁸¹³ Cité dans Maggie Bar-Tura et Nicole Fleischener, 2004, p.58s.

⁸¹⁴ Rhoda Kanaaneh, 2003, *op.cit.*, p.9.

⁸¹⁵ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, *op.cit.*, p.126.

militaire fournit un vocabulaire largement repris par les médias du pays qui aurait permis, entre autre, de déshumaniser les Palestiniens en général auprès de l'opinion publique, et à terme de libérer la parole raciste⁸¹⁶. Une partie de la presse, et c'est notamment le cas du quotidien *Haaretz* ou du *Yediot Aharonot* plus « à gauche » que leurs concurrents directs les *Jerusalem Post* et *Maariv* pour ne citer que les plus gros tirages, se font tout de même régulièrement le relais de discrimination et n'hésitent pas à produire un discours critique de l'establishment. Ainsi, le *Haaretz* reprenant une déclaration d'associations pour les droits civils, stipule que pour la seule année 2010, 21 amendements ouvertement discriminants pour les citoyens palestiniens ont été proposés et que « La Knesset actuelle est la plus raciste de l'histoire d'Israël »⁸¹⁷.

⁸¹⁶ Ilan Pappé, 2004, *op.cit.*, p.38.

⁸¹⁷ Jack Khoury et Dana Weiler-Polak, « 'Current Knesset is the most racist in Israeli History », *Haaretz*, le 21 mars 2010.

5.3 – Traîtres et/ou citoyens de seconde zone? La difficile israélité des Tcherkesses

5.3.1. Entre frustration, sentiment d'injustice et peur: se distinguer à tout prix

Ni Juif, ni Palestinien, ni Druze

L'essentiel de la littérature, mais également des articles de presse, du travail de lobbying, des catégorisations juridiques et des discours politiques présentent les Tcherkesses et les Druzes comme un groupe homogène aux aspirations communes. Un groupe « à part » qu'on ne pourrait ni rattacher à l'ensemble musulman – ou même à un groupe non-juif plus large – ni à l'acception traditionnelle israélienne. D'ailleurs, dans ce travail, les deux communautés ont souvent été présentées parallèlement car il n'est pas possible, dans le cadre israélien, de ne pas prendre en considération la distinction spécifique dont les Tcherkesses et les Druzes jouissent. Cependant, la communauté tcherkesse ne partage pas nécessairement d'affiliation commune avec les Druzes du pays au-delà de cet enjeu collectif qu'ils représentent dans un pays en guerre et dont les principales factions cherchent à légitimer et à renforcer leur lutte.

Si elles font l'objet de critiques, ces deux communautés représentent un enjeu à la fois pour l'État et les Palestiniens d'Israël de tentatives de récupération. L'État joue la carte de la citoyenneté obtenue par la loyauté et l'engagement tandis qu'une solidarité religieuse est mise en avant par la minorité palestinienne d'Israël pour renforcer le poids du groupe non-juif face à ce même État. Pour Israël, l'enjeu est de prouver qu'une cohabitation entre juifs et non-juifs –qui plus est lorsqu'ils sont musulmans – est possible, cherchant par la même occasion à affaiblir les minorités du pays en créant de réels et reconnus écarts de traitement entre les communautés. Pour les Palestiniens, l'objectif est de renforcer l'argumentation sur les discriminations qu'ils subissent, en maintenant qu'y compris au prix de leur loyauté les populations non-juives sont infériorisées et que cela répond à un projet politique clair d'un État d'Israël qui souhaiterait devenir un État ethnique purifié d'une présence palestinienne et asseoir sa domination sur l'ensemble de leur terre d'origine. Mais les Tcherkesses, qui ne considèrent pas que la cause palestinienne, ni même une Palestine historique, ne soient

les leurs, sont parfaitement conscients qu'une « cause » juive israélienne ne souhaite pas plus les inclure. Dans leur écrasante majorité, et à l'exception de quelques « nouveaux religieux »⁸¹⁸, les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya se tiennent d'ailleurs à bonne distance de toute revendication politique et marque de solidarité. La communauté, si elle est également traversée par des débats et des prises de position divergentes, réussit à maintenir une cohésion certaine et affiche un discours relativement uniforme.

Alors qu'ils vivent sur un territoire généralement perçu comme la quintessence du conflit, les Tcherkesses m'ont souvent donné l'impression de s'extraire du contexte géopolitique pour se concentrer sur l'entre-soi qu'ils ont peiné à obtenir. Mais à la différence de la communauté druze qui apparaît comme moins homogène et dont les contradictions, notamment politiques, sont souvent utilisées, les Tcherkesses ne sont que 4500 individus en Israël. Et si les Druzes sont un peu plus de 120 000⁸¹⁹, la communauté aime à se définir comme un enjeu électoraliste et des consignes de vote sont parfois effectivement données, accordant à telle ou telle faction politique des scores surréalistes dans certains villages. Mais en réalité, ils ne représentent qu'1,7% de la population israélienne et il ne faudrait, d'ailleurs pas oublier que c'est en partie à ce statut d'ultra minorité qu'ils doivent leur distinction. Si la population druze (ou tcherkesse) devait un jour dépasser les 20%, nul doute que l'État d'Israël réévaluerait sa politique à l'égard de la communauté. Par ailleurs, ils émettent le souhait d'influer sur la politique israélienne et si quatre Druzes occupent, effectivement, des postes de députés à la Knesset, leurs affiliations ne dessinent pas les contours d'une politique générale druze en Israël. En 2009, il y avait quatre députés druzes : Ayoub Kara originaire de Daliat al-Carmel et affilié au Likoud, Majalli Whbee de Beit Jan, proche fidèle d'Ariel Sharon et donc membre de Kadima, Said Naffaa du même village mais affilié au Balad et enfin Hamad Amar issu des rangs d'Ysrael Beitenu. On mesure l'écart idéologique entre les programmes du Balad – qui milite notamment pour la reconnaissance des Palestiniens comme minorité nationale et pour le droit au retour des réfugiés de 1948 – et celui de l'utranationaliste Ysrael Beitenu.

Ces écarts d'affiliation au sein de la représentation druze révèlent que la communauté ne lie pas son avenir politique à un parti ou un programme en particulier. Et si l'on aurait pu penser qu'il existait des modalités locales de solidarité électorale, les deux

⁸¹⁸ Voir chapitre 4, partie 4.2, sous-partie 4.2.4 et en particulier la section "*L'influence des religieux modifie t'elle les comportements sociaux traditionnels?*".

⁸¹⁹ 123 200 selon le CBS : *Statistical Abstract of Israel 2010*, fig. 2.4, p.93.

députés de Kadima et du Balad originaires de Beit Jan mettent en lumière qu'elles sont loin de s'appliquer y compris au sein d'un espace circonscrit. Les votes à Kfar Kama et à Reyhaniya mettent en relief les mêmes divergences et on peut penser que si les Tcherkesses étaient plus nombreux et qu'ils possédaient des représentants politiques au niveau national, ils ne seraient sans doute pas affiliés à une seule formation politique. Il n'empêche que les Tcherkesses entretiennent avec les Druzes à la fois une solidarité dans la distinction et un rapport ambigu.

C'est dans les villages tcherkesses que j'ai rencontré des dignitaires druzes, invités pour des cérémonies officielles mais également pour des occasions moins formelles comme le spectacle de fin d'année de troupe de danse des adolescents de Kfar Kama.

En dehors ceux concernant spécifiquement l'histoire pré-migratoire, la majorité des entretiens menés avec les Tcherkesses d'Israël mentionnent les Druzes. La constante assimilation des deux communautés, tant dans les représentations que dans les pratiques politiques, leur a vraisemblablement permis de se prendre mutuellement pour point de comparaison. Et la communauté tcherkesse, qui minore souvent le facteur démographique, nourrit parfois un sentiment de jalousie envers eux:

Les Druzes reçoivent beaucoup d'argent du gouvernement, et ils ont même reçu trois millions de dollars des Juifs américains en remerciement de l'armée (...) De plus en plus, les Druzes grâce à l'argent du gouvernement essaient de se séparer des Musulmans. Eux, ils ont des gens de haut niveau, ils ont des professeurs d'université, des docteurs, ils ont quatre députés, c'est beaucoup pour une petite communauté ! Ils ont même un général dans l'armée (...) par exemple, le commissaire du district de Haïfa est un Druze, il y a quelques années le chef de tous les Magav était aussi un Druze alors qu'il y a de moins en moins de Tcherkesse. Nous, nous n'avons pas de député, pas de ministre, nous ne sommes pas assez nombreux et nous n'avons pas une grande éducation. Eux, ils comptent pour les élections, nous nous sommes une goutte d'eau⁸²⁰.

Finalement, les Tcherkesses ne sont pas intégrés à l'ensemble juif israélien en raison de leur appartenance à l'islam, à l'ensemble palestinien israélien en raison de leur loyauté à

⁸²⁰ Entretien M.H, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

Israël, et à l'ensemble druze car ils sont Tcherkesses. Aussi, la communauté ne peut formellement se reconnaître dans autre chose que des formes de solidarité et d'identification, une habitante de Reyhaniya me disait :

Pour les Juifs, nous ne sommes que des musulmans et pour les Arabes, nous sommes des israéliens. Nous sommes plus proches des Juifs par certains aspects, nous faisons l'armée, nous partageons la religion de la plupart des Arabes du pays et nous sommes tout le temps comparé aux Druzes alors qu'eux non plus ne se mélangent pas. Par exemple, les Druzes n'ont pas le droit de se marier avec des non-Druzes et leur religion est différente et secrète, ils n'ont pas le droit de la transmettre à des étrangers. Ce n'est pas forcément que les Druzes nous aiment beaucoup, en Syrie ils n'aiment pas particulièrement les Tcherkesses, mais on fait l'armée ensemble, les autorités de nos villages sont rassemblées, à la Knesset c'est le même lobby qui nous représente, les budgets sont décidés pour les deux communautés. Nous préférons être entre nous et de toute façon tout le monde préfère être entre soi, et ils [les Druzes, les Palestiniens et les Juifs, ndlr] ne veulent pas de nous non plus. Même chez nous [les Tcherkesses, ndlr], chaque tribu tient à son village et pense qu'elle est mieux que l'autre⁸²¹.

Plutôt que d'énoncer leur identification en n'étant ni Juif ni Palestinien ni Druze, la communauté tcherkesse d'Israël emprunte des comportements et met en place des solidarités différenciées à la fois avec les Juifs, les Palestiniens et les Druzes.

Ils partagent la peur et les discriminations avec les uns, une volonté absolue de distinction et les accusations de trahison avec d'autres, mais ils aspirent surtout à vivre – et sont prêts à négocier leur place – avec d'autres encore. Ces modalités d'identification, qui ont amené la communauté à faire des choix parfois douloureux et qui n'ont pas fini d'avoir des répercussions sur son quotidien, génèrent des frustrations. Car les Tcherkesses d'Israël, s'ils bénéficient d'un traitement spécifique bien différent de celui accordé aux Palestiniens, n'accèdent pas encore à une citoyenneté pleine et font état de nombreuses discriminations. Parmi la population, ce sont les jeunes qui y sont les plus sensibles, et si la communauté réussit pour le moment à canaliser les mécontents, ce ressentiment pourrait, à l'avenir, modifier la nature de la relation entre

⁸²¹ Entretien S.G, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

les Tcherkesses et l'État.

« Mieux lotis mais quand même discriminés »: témoignages et entretiens dans les villages

L'actuel maire de Reyhaniya a occupé un poste prestigieux dans le domaine de la sécurité du nord du pays, et en particulier de la zone frontière israélo-libanaise. Il est un israélien parfaitement intégré, a l'habitude de travailler avec l'État, est invité à donner son avis lors des tractations avec le gouvernement, est reconnu tant par les villageois que par ses interlocuteurs politiques comme un homme diplomate et efficace. Il habite, avec son épouse et le plus jeune de leurs fils, une jolie maison à l'entrée du village. Décorée avec goût et agrémentée d'objets rapportés de nombreux voyages à l'étranger, la famille possède également une bibliothèque fournie dont la plupart des titres sont en hébreu. Sa femme est médecin, elle a effectué un doctorat et dirige désormais un service à l'hôpital de Nahariya, l'un des plus importants du pays. Lorsque je la rencontre pour la première fois en juin 2009, c'est d'ailleurs devant la gare de cette ville qu'elle m'a fixé rendez-vous pour que nous effectuions le trajet ensemble pour Reyhaniya. Le train me dépose à Nahariya une demi-heure avant l'heure de notre rendez-vous, je n'ai aucune idée de ce à quoi elle peut ressembler, nous nous sommes juste parlé par téléphone quelques fois et nous devons nous retrouver à 18h. J'observe les femmes qui semblent attendre quelqu'un et suis très surprise lorsqu'une très jolie blonde au volant d'un quatre-quatre haut de gamme me klaxonne. J'ai beau combattre les assignations et prétendre, qu'en tant qu'anthropologue, je cherche justement à les déconstruire, je ne peux pas m'empêcher de penser que Yafa ne « fait pas du tout » tcherkesse. Nous partons pour le village, elle me met immédiatement à l'aise, elle est loquace et me pose beaucoup de questions. Lorsque j'arrive à son domicile, je fais la connaissance de son époux, qui a quitté son travail pour m'accueillir, et de son fils alors âgé de vingt-trois ans. Toute la famille communique en hébreu, je suis surprise car dans la majorité des familles dans lesquelles j'ai été reçue, l'usage du tcherkesse dialectal était la norme. Le fils m'explique qu'il ne parle le tcherkesse qu'avec ses grands-parents et qu'il utilise l'hébreu avec ses parents mais également avec ses frères et ses amis y compris dans le village. Non seulement la famille utilise l'hébreu alors que tous ses membres parlent parfaitement tcherkesse mais ils utilisent des habitus langagiers

parfaitement israéliens. Ainsi, lorsque nous décidons de sortir pour dîner, Yafa m'explique qu'il y a un très bon restaurant à quelques kilomètres, à Gush Halav. Elle utilise, sans nécessairement en faire un acte militant, l'appellation hébraïsée pour nommer le village de Jish. Lorsque nous arrivons au restaurant, la salle est remplie de familles palestiniennes relativement aisées qui dînent, et lorsque le serveur s'approche pour prendre notre commande, Yafa ne va marquer aucune hésitation avant de s'adresser à lui en hébreu, alors même qu'elle parle parfaitement arabe. Tous les échanges que nous allons avoir avec lui se feront en hébreu et lorsque je le fais remarquer à Yafa, elle me répond qu'elle n'a pas fait attention et que c'est *par habitude* qu'elle a utilisé l'hébreu. Nous sommes les seuls clients à nous adresser au serveur dans cette langue et parmi nos voisins, beaucoup nous regardent désormais un peu suspicieusement. Le recours à l'hébreu, y compris *par habitude* ou par commodité, nous a instantanément classifiés comme des juifs israéliens alors que c'est une des deux langues officielles du pays et qu'une très large majorité de Palestiniens la parle également. Le serveur est désarçonné lorsque, après ma remarque qu'elle semble avoir prise pour une critique, Yafa lui demande l'addition en arabe. Au moment de partir, il va me demander – en hébreu – d'où nous venons, je lui réponds de Reyhaniya. Il connaît bien évidemment le village qui n'est qu'à quelques kilomètres de là, il sait que sa population est tcherkesse, et acquiesce alors avec la satisfaction d'avoir compris notre étrange comportement. De retour à leur domicile, nous profitons de cette belle soirée d'été en prenant un thé sur le balcon, face à la frontière libanaise et avec une vue imprenable sur les plateaux du Golan sur notre droite. Nous discutons des projets de vacances de la famille, ils projettent de passer une dizaine de jours dans le sud de la France, et rapidement la discussion tourne autour de la communauté en France. Avant de me rencontrer, le fils avait pris contact avec moi via *Facebook* et avait découvert, à cette occasion, qu'il y avait une présence tcherkesse en France. Je leur explique que la communauté ne compte que quelques centaines de personnes et qu'il n'y a pas réellement d'organisation diasporique. Je leur apprends que la plupart, originaires de Turquie, vivent à Lyon et que nous ne rencontrons qu'à de très rares occasions. Contrairement à d'autres interlocuteurs qui semblaient chagrinés de notre « non-organisation » et prédisaient que nous allions être totalement assimilés, cette famille me disait que cela était, pour eux, tout à fait normal et que le temps avait fait de nous, même si nous n'oublions pas nos origines tcherkesses, des français à part entière.

Lorsque je demandais au fils s'il se sentait, lui, pleinement Israélien, il me répondit:

Sans hésitation oui, je suis Israélien et je me sens pleinement Israélien. Par contre, c'est Israël qui a du mal à me considérer comme un Israélien⁸²².

Ses parents, qui assistent à la discussion, ne marquent aucune surprise face à la réponse de leur fils. Quand je leur demande si eux, qui occupent des postes importants et se considèrent comme Israéliens, ont le même sentiment, Yafa me répond:

Nous avons la chance de souvent voyager, et comme tout le monde, quand nous partons à l'étranger nous prenons notre avion à Tel Aviv. Régulièrement, lorsque nous sommes contrôlés par la sécurité, il y a des problèmes. La dernière fois, une gamine de dix-huit ans nous demande, souriante, nos cartes d'identité. Nous lui tendons et lorsqu'elle les regarde et qu'elle lit notre nom, son visage change. Notre nom fait très arabe pour une israélienne de dix-huit ans. Elle nous demande de patienter et appelle son supérieur, X [son mari, ndlr] lui demande alors quel est le problème (...) nous savons très bien quel est le problème... elle lui répond d'un ton très sec que nous devons patienter un point c'est tout. Son supérieur est arrivé, il lui a demandé quel était le problème, et elle a tendu nos cartes en lui indiquant notre nom. Il a commencé à nous demander où nous allions, dans quel but, pour combien de temps. Moi, j'étais furieuse mais je ne disais rien, et là, X [le mari, ndlr] a sorti sa carte d'officier de district... l'agent de sécurité était très gêné. X aurait pu être son supérieur, il nous a présenté ses excuses. X et moi, ou les enfants, on fait très israéliens, c'est rare qu'on nous contrôle contrairement aux gens qui font arabes, par contre quand on nous contrôle et qu'on voit nos noms, on a les mêmes problèmes que les autres.

J'avais moi même expérimenté le fait de « faire arabe ». Quelques jours auparavant, je déposais une famille de Kfar Kama, parmi laquelle se trouvait une femme voilée, à l'aéroport Ben Gourion. Nous étions arrivés suffisamment à l'avance pour pouvoir prendre un café et acheter la presse dans l'aéroport. Je passais une petite heure en leur

⁸²² Entretien N.H, Reyhaniya, le 24 juin 2009.

compagnie puis devais les quitter pour rejoindre l'université de Tel Aviv où je devais retrouver une collègue. J'accompagnais la famille jusqu'à la sécurité et restais en leur compagnie jusqu'aux premiers contrôles des voyageurs. Après leur avoir dit au revoir, je rejoignis la sortie pour me rendre au sous-sol de l'aéroport qui est également une station de train. Je revenais du village et avais un sac assez volumineux avec moi. À peine avais-je franchi la sortie de l'aéroport que deux agents de sécurité m'interpellaient pour un contrôle d'identité. L'un d'entre eux inspectait méticuleusement mon sac tandis que je cherchais mon passeport dans mon sac à main pour le tendre à l'autre. Avant même que je ne le trouve, il me demanda – en arabe – de quelle ville je venais et où je me rendais, je répondis – en hébreu – que je passais des vacances chez une amie à Tel Aviv et que je m'apprêtais à la rejoindre. Il fût surpris que je lui tende un passeport français et s'excusa en me rappelant que c'était pour des questions de sécurité qu'on me contrôlait et qu'il ne fallait pas que j'y « *vois quelque chose de personnel* ». Je ne l'ai pas pris personnellement mais je constatais que parmi la centaine de personnes alors présentes, nous n'étions que trois à être contrôlés : une jeune femme voilée, son mari et moi. Après s'être assuré, en appelant l'amie dont j'avais mentionné l'existence, que j'étais bien logée chez elle et que nous avions rendez-vous, et alors qu'il me rendait mon passeport dont il avait tout de même relevé le numéro, je lui demandais pourquoi il avait eu l'air si surpris en voyant mon passeport français, il me répondit : « *vous n'avez pas l'air d'une Française, vous avez plutôt l'air d'une Arabe* ».

Lorsque je racontais la scène à ma collègue, je lui dis ma surprise : en Israël on m'avait jusque là toujours prise pour une Mizrahit. Lorsque j'habitais à Jérusalem, il m'arrivait même régulièrement de répondre en arabe aux salutations des commerçants palestiniens de la vieille ville ou du Mahane Yehuda qui m'apostrophaient en hébreu, persuadée que j'étais une juive orientale. Elle me regarda attentivement et essaya de comprendre avec moi ce qui avait pu faire croire à cet agent de sécurité que j'étais « arabe ». Puis, elle me demanda si je m'étais changée depuis l'aéroport, quand je lui répondis que non, elle s'exclama :

Mais c'est ça ! Il fait 40 degrés et tu as un pantalon et une chemise à manche longue... il fait 40 degrés et tu as les bras et les jambes couverts ! Il n'y a que les Arabes et les *Dossim* [appellation argotique et méprisante désignant les Juifs ultra-orthodoxes] qui sont couverts avec ce temps et comme tu n'as pas franchement le look d'une *Doss*, que tu ne portes pas une jupe longue et des grosses

chaussures, forcément tu *fais* Arabe !

Et le fait de « faire Arabe » avait été suffisant pour qu'on me contrôle ce jour là. À l'inverse, lorsque j'avais accompagné des fidèles de Kfar Kama à la Mosquée Al-Aqsa, j'avais été contrôlée, et alors que mes cheveux étaient pourtant totalement couverts, parce que je ne « faisais pas Arabe ».

L'israélité des Tcherkesses fait pleinement consensus au sein de la communauté, ils se revendiquent comme pleinement citoyens israéliens et prennent à témoin l'histoire pour argumenter leur condition. Ils notent, par contre, tous, qu'ils continuent à être discriminés. Au-delà de nombreux témoignages individuels allant dans ce sens⁸²³, la discrimination est également collective.

Fin novembre 2001, les quotidiens israéliens reviennent sur deux semaine de grève, relativement bien répercutée dans la presse, des Conseils municipaux druzes et tcherkesses. Leurs représentants demandent la reconnaissance d'un statut analogue à celui des Conseils municipaux juifs. Ariel Sharon, qui est alors Premier ministre, intervient personnellement et promet une subvention de cinquante millions de shekalim. Pour les conseillers municipaux, il s'agit d'un premier pas dans les négociations pour leur reconnaissance et la promesse du Premier ministre suivie d'une rencontre avec le Président de l'État Moshe Katsav qui réaffirme les propos de son ministre, met fin au conflit le 8 novembre.

Dès 1987, une décision du cabinet ministériel appelait à la parité entre les villages druzes et tcherkesses. Même s'il existe une volonté politique de distinction entre minorités, cette dernière se traduit rarement dans les actes. À titre d'exemple, en 2008, le budget du village druze d'Hurbeish (6000 habitants) était d'environ vingt-sept millions de shekalim tandis que le village voisin de Shlomi (même échelle d'habitants) bénéficiait d'un budget de quarante-quatre millions. En février 2002, le secteur éducatif tcherkesse et druze entre à son tour en grève pour demander une augmentation des budgets et la répercussion des promesses de novembre 2001 pourtant signées avec le Ministre des finances, Silvan Shalom, et celui de l'intérieur, Eli Yishaï. Un tiers seulement des fonds avait alors été versé. Un nouveau plan d'austérité va toucher les villages tcherkesses et druzes l'année suivante, le quotidien *Haaretz* rapporte les propos

⁸²³ Les parents ainsi que les frères et sœurs d'une tcherkesse « jordanienne » de Kfar Kama n'avaient, par exemple, pas été autorisé à se rendre en Israël pour la cérémonie de mariage de leur fille en 2007.

des grévistes: « *Nous en avons assez de la politique de discrimination (...) nous voulons accéder à l'égalité pour les citoyens Druzes et Tcherkesses* »⁸²⁴. S'ils n'hésitent pas à faire publiquement état des discriminations qu'ils subissent, l'égalité demandée est loin d'être celle pour tous les citoyens, elles concernent une égalité de droits entre Juifs, Tcherkesses et Druzes. Au même moment, les Conseils municipaux palestiniens d'Israël sont également en grève et il arrive que l'ensemble du secteur non-juif se regroupe pour tenter de faire avancer les négociations, même si ces dernières demeurent spécifiques. Les chefs de conseil, appuyés par les députés palestiniens de la Knesset, essaient d'obtenir – en vain – une audience au parlement. Le Ministre de l'intérieur, Abraham Poraz, fait d'ailleurs le distinguo entre les revendications en recevant séparément les conseillers tcherkesses et druzes. C'est le député druze Majalli Whbee qui sert d'émissaire pour ce secteur en particulier, lorsqu'il rencontre les grévistes, ils leur promettent une nouvelle visite personnelle d'Ariel Sharon s'ils lèvent la grève. L'année suivante, toujours pour les mêmes revendications, le secteur se met une nouvelle fois en grève et comme à chaque fois, l'intervention politique et les promesses les convainquent de mettre fin au mouvement. Cela fait dix ans que le secteur enchaîne les mouvements de grève, pour se rappeler au souvenir d'un gouvernement qui consent à leur accorder des privilèges qui demeurent largement théoriques.

L'été suivant, la seconde guerre contre le Liban embrase le nord d'Israël, un article d'Aryeh Dayan pour le *Haaretz* révèle que les compensations obtenues par les villages de la zone sont parfaitement inégales⁸²⁵. Un rapport gouvernemental prévoit que des compensations, partielles ou totales en fonction des pertes économiques des villages, seront versées pour les indemniser. Pour obtenir une compensation complète, les villages doivent être situés à moins de dix kilomètres de la frontière libanaise. Maître Dahwar, avocat palestinien originaire du village de Fassuta, adresse plusieurs pétitions à la Cour Suprême. Il affirme que les compensations se font sur une base ethnique et déclare: « *Les villages arabes en bordure de la frontière avec le Liban recevront moins de compensations simplement parce qu'ils sont arabes* ». Pour étayer son argumentation, il joint la liste des villages indemnisés, aucun village palestinien ne bénéficie d'une compensation totale alors qu'ils ont été touchés de la même façon par les *katioushas* du Hezbollah. On y apprend que le kibboutz Yehiam et le moshav

⁸²⁴ *Haaretz*, édition du 29 mai 2003.

⁸²⁵ *Haaretz*, édition du 21 août 2006.

Me'ona apparaissent sur la liste des indemnsations complètes alors que ce n'est pas le cas du village palestinien Ma'ilia qui se trouve pourtant plus près de la frontière. C'est également le cas de Jish qui est exclu de la liste alors que Dalton et Safufa y sont inclus. Sur cette liste enfin, on apprend, que seuls trois villages non-juifs vont être intégralement indemnisés: Peqi'in et Hurfeish – deux villages druzes – et Reyhaniya. Publiquement, une distinction politique va donc être faite en faveur des deux communautés, et elle soulève l'incompréhension et la colère des villages palestiniens voisins. Une décision du cabinet ministériel ouvre un budget exceptionnel de quatre cents quarante sept millions de shekalim pour les indemnsations du nord du pays. Les communautés druze et tcherkesse touchent du doigt l'espoir d'être enfin, et dans les faits, considérés comme de véritables israéliens.

Plus d'un an après, Rakad Khir a-Din, le maire d'Hurfeish, déclare que la majorité des fonds n'a jamais été transférée⁸²⁶. La situation économique des villages empire, en 2008 le Conseil municipal de Kfar Kama est dans l'impossibilité de verser les salaires de ses fonctionnaires pendant huit mois. Le maire de Reyhaniya explique même qu'un cinquième des habitants du village ne peut pas payer ses impôts locaux⁸²⁷.

Le 19 juin 2009, les autorités druzes et tcherkesses organisent une nouvelle manifestation à Jérusalem, devant la Knesset. Comme pour chacune de ses manifestation, les maires et chefs de communautés, qui ont pour beaucoup d'entre eux fait carrière dans l'armée avant d'entamer une carrière politique, manifestent en uniforme⁸²⁸. Sur une pancarte, on pouvait alors lire: « *Dans la guerre, un Juif et un Druze sont égaux. Dans les budgets, 10 enfants druzes correspondent à un enfant juif* ».

⁸²⁶ *Haaretz*, édition du 9 octobre 2007.

⁸²⁷ Entretien S.H, Reyhaniya, le 22 juin 2009.

⁸²⁸ L'édition du *Haaretz* du 2 septembre 2002 rapportait les propos du maire de l'époque d'Hurfeish, et accessoirement Colonel réserviste, Mufeid Amar: « *Avec cet uniforme, je me suis senti égal (...) mais à mon grand regret, maintenant dans la vie civile, nous sommes discriminés (...)* ».

5.3.2. Vivre et rester en Israël

Le discours du « retour au pays »: une aliyah tcherkesse?

Le souvenir d'un Caucase perdu et fantasmé est au cœur des discours diasporiques. C'est en référence à une terre d'origine sacralisée, renforcée par la figure traumatique de l'exode, que les Tcherkesses d'Israël ont construit leur rhétorique identitaire. Qu'elle soit destinée à être diffusée au sein du groupe ou qu'elle s'adresse à l'extérieur, les références à la « mère-patrie » sont omniprésentes. Parmi les dispersés, et en particulier suite à la chute de l'Union soviétique, de nombreux tcherkesses ont effectué le voyage vers la terre de leurs ancêtres. Dès 1991, le village de Kfar Kama envoyait une délégation en visite à la toute nouvelle république Adyghée. Depuis, les étudiant-e-s se rendent en pèlerinage dans le Caucase, pour marquer à la fois leur attachement et leurs liens à l'histoire, et pour honorer la mémoire de leurs ancêtres. Les villages reçoivent des officiels de Maïkop qui inaugurent les musées et assistent à diverses célébrations. Des musiciens et des troupes de danses tcherkesses du Caucase sont invités à se produire au festival annuel de Reyhaniya au mois d'août. Le Caucase est la destination à la mode pour les voyages de noce, les anniversaires de mariage ou représente encore le cadeau idéal pour célébrer la fin des études d'un enfant de la famille. Une jeune femme de Reyhaniya, que je rencontrais pour la première fois à son retour de voyage de noce en République Adyghée m'expliquait:

Nous étions très émus de voir ces paysages que nous avons toujours vus en carte postale, c'était la première fois que nous allions sur la terre de nos ancêtres. Dès notre arrivée, j'ai ressenti quelque chose de fort. Je me suis immédiatement sentie à la maison, en fait le Caucase c'est comme Reyhaniya mais en plus grand. C'est chez nous, et *Inch'Allah* un jour nous pourrons nous y installer⁸²⁹.

Alors que nous discutons dans son salon, je constatais que, comme dans l'intégralité des maisons des villages, il y avait des objets en provenance du Caucase ou perçus comme traditionnels: une figurine représentant un cavalier ou une danseuse, un accordéon gravé sur une miniature de bois, une imitation de sabre ancien, une horloge

⁸²⁹ Entretien L.T, Kfar Kama, le 12 avril 2006.

peinte du drapeau tcherkesse ou encore une modeste photographie ou carte postale des montagnes du Caucase. Et effectivement, la possession d'un objet venant du Caucase fait la fierté de la famille qui le reçoit. Rapportés de voyage par la famille elle-même ou un par un proche, ces objets sont des cadeaux très appréciés, ils sont expressément mis en valeur et trouvent leur place dans la pièce de réception la plus exposée au regard du visiteur. Si ces objets ne sont que des marqueurs stéréotypés d'une culture mise en scène, une mère de famille particulièrement fière de posséder un tableau représentant un couple en habits traditionnels posant devant une montagne, me disait: « *c'est comme s'il y avait un bout de Caucase chez nous* ». Importer en Israël un tel objet permet à son possesseur d'établir un pont symbolique entre « ses » deux terres, celle d'origine et celle d'accueil. Quand je les interrogeais sur l'avenir de la communauté, beaucoup de Tcherkesses, et en particulier les trentenaires et les jeunes couples, mentionnaient une volonté de s'installer, un jour et si « Dieu le voulait », dans le Caucase. Un jeune homme de Kfar Kama, qui prévoyait de se rendre dans le Caucase après ses trois années d'armée me disait :

Inch'Allah, un jour nous pourrons revenir dans le Caucase. Tout le monde y pense, partout dans le monde nous vivons comme des étrangers... Alors que nous avons une terre, nous ne devons pas oublier d'où nous venons (...) J'envisage de m'installer dans le Caucase, peut être monter un business là-bas, un jour...⁸³⁰

Seules trois familles de Kfar Kama ont effectué leur installation dans le Caucase, quand j'interrogeais les *t'xhamadas* sur une possibilité de retour collectif, l'un d'eux m'expliquait :

Pour le moment, les conditions ne sont pas bonnes pour aller s'installer dans le Caucase, la région est dangereuse et instable. Il n'y aura pas de retour collectif, une seule fois cela s'est produit quand c'était la guerre au Kosovo. Les associations de bienfaisance se sont cotisées pour transporter tout un village de Tcherkesse du Kosovo dans le Caucase. Mais c'était la guerre et il fallait faire quelque chose pour eux. Bien sur que nous pensons au retour, peut être que nos petits-enfants

⁸³⁰ Entretien K.T, Kfar Kama, le 16 juin 2007.

pourront le faire⁸³¹.

Les Tcherkesses d'Israël, qui vivent dans un pays instable et en état de guerre permanent, considèrent que les conditions économiques et sécuritaires dans le Caucase ne sont pas garanties pour penser concrètement le retour de la communauté. Pourtant, théoriquement, rien ne les empêche d'acheter des terres dans le Caucase et de s'y installer mais tous mentionnent que cela reste un projet très présent... mais pour plus tard, et pour les autres. Un Tcherkesse qui avait effectué un séjour de quelques mois dans le Caucase à la chute de l'Union soviétique, démystifiait ce Caucase qu'il avait pourtant largement fantasmé :

Quand je suis arrivé, je ne peux pas nier que je me suis sentie bien, je réalisais un vieux rêve. Mais, je me suis vite rendu compte que le Caucase de mon enfance, celui que mes parents et mes grands-parents m'avaient raconté n'existait plus. Nous avons vécu avec des mythes, pour nous les Tcherkesses sont solidaires, il n'y a pas de différences entre les riches et les pauvres, il y a une confiance immédiate. J'étais resté au Caucase d'il y a cent cinquante ans... Quand je suis arrivé, la première chose que j'ai vu c'est un Mac Donald, ça m'a fait un choc... Dans la rue, tout le monde parlait russe, personne ne parlait tcherkesse. Il n'y avait rien de tcherkesse, les devantures étaient en russe, c'était une capitale comme les autres. Et puis, je me suis arrêté dans un café dans le centre ville avec un ami, on était tranquillement installés, on mangeait une glace et là, on a vu un gosse piquer le sac d'une vieille... on n'en revenait pas (...)⁸³².

Les Tcherkesses sont dispersés depuis presque cent cinquante années et si le Caucase est un marqueur fort de leur construction identitaire collective, il n'en demeure pas moins qu'ils se sont intégrés à de nouvelles sociétés. Ces pays qu'ils définissent encore comme des sociétés d'accueil et qu'ils aiment à énoncer comme des lieux de transit sont en fait devenus leur véritable toit. Même si l'idée de retour est présente dans les discours, dans la réalité elle demeure tout à fait théorique. Quand bien même cette idée reste délicate à énoncer, car elle pourrait signifier qu'ils abandonnent l'idée de

⁸³¹ Entretien A.S, Reyhaniya, le 24 juillet 2007.

⁸³² Entretien F.M, Paris, le 25 avril 2003.

« retourner » sur leur terre d'origine, les Tcherkesses d'Israël sont satisfaits de leur vie en diaspora.

Du mythe à la réalité: l'angoisse d'un nouvel exil

Lorsque je rencontrai pour la première fois Abreg, le *t'xhamada* qui allait bientôt avoir cent ans, il me reçut à son domicile. Lorsque j'arrivai sur le pas de sa porte, il m'intima d'une voix forte d'entrer. Je me déchaussai et le trouvai assis sur un minuscule tabouret en bois à ras le sol. Devant lui, sur une table ronde basse il avait posé du pain en tranche, du labne nappé d'huile d'olive et de zeitar et une omelette. La pièce dans laquelle il me reçoit lui sert de chambre et de séjour, un petit lit à une place est placé dans un coin près de la fenêtre, et des tabourets sont disposés pour recevoir ses visiteurs. Sur l'unique table de la pièce, s'entassent des livres pour la plupart en arabe. Abreg est fatigué mais il tient à me recevoir correctement, il me propose de me joindre à lui pour le déjeuner. Notre discussion débute traditionnellement par ses questions, il se saisit d'un bout de papier et d'un crayon et note mes réponses: à quelle tribu j'appartiens, quel est le prénom de mon père, de mon grand-père, de mon arrière-grand-père, les villages du Golan où ils sont nés, le nom du village d'origine de la famille dans le Caucase etc. J'ai souvent eu à justifier ma filiation avant de pouvoir entamer de réelles conversations avec les habitants des villages. Alors qu'il semblait satisfait de mes réponses, il me dit « *Maintenant, c'est ton tour* ». Après plusieurs heures de conversation durant lesquelles il me relata cent ans d'histoire et la guerre contre les Russes, je l'interrogeai enfin sur l'avenir de la communauté en Israël. Il me demanda si je m'étais déjà rendue dans le Caucase, je lui répondis que non et il me dit que je devrais prendre le temps de le faire car il était important que je connaisse la terre de mes ancêtres. Il m'expliqua que son âge l'empêchait de s'y rendre mais qu'il aurait été très curieux de visiter le Caucase. Je lui demandai si, en d'autres circonstances, il aurait aimé s'installer dans le Caucase puisque cela était, en théorie au moins, désormais possible. Il n'hésita pas une seconde et me répondit :

Ah non! Il y a une différence entre aller voir, faire du tourisme, y aller en vacances, et s'installer là-bas. Nous avons vécu assez d'exode, nous avons du partir du Caucase et maintenant nous sommes ici. Nous les Tcherkesses, nous sommes fatigués de partir et de devoir tout reconstruire. Moi, je veux

juste être enterré à côté de ma femme et des
mes parents, ici, chez moi, dans mon village, à
Kfar Kama⁸³³.

Parmi les plus anciens, j'ai souvent entendu cet attachement au village et cette peur d'un nouvel exode. Les Tcherkesses d'Israël se sont souvent présentés à moi comme la communauté la plus traditionnelle et celle qui possédait un mode de vie « comme dans le Caucase ». Ainsi, ils se présentent comme la communauté qui a le mieux transmis la langue, celle qui a conservé ses traditions, celle qui respecte la plus la norme endogame sans nécessairement admettre que cette conservation, même si elle a été indéniablement le fruit de réels efforts collectifs de leur part, tient en grande partie au contexte dans lequel ils vivent. Si la vie au village est privilégiée et qu'elle est majoritairement choisie par ses habitants qui résistent effectivement à l'assimilation, c'est surtout parce que les deux groupes majoritaires de l'espace israélo-palestinien refusent de les inclure véritablement parmi eux. Si la langue a pu si bien être transmise, et il est vrai que la communauté d'Israël est sans aucun doute celle dans laquelle elle s'est la mieux conservée, c'est aussi parce que l'État – qui souhaitait politiquement encourager les particularismes – a financé la venue d'enseignants du Caucase et l'élaboration de matériaux pédagogiques. Si l'endogamie, enfin, est présentée comme garante de la tradition tcherkesse, il ne faudrait pas oublier qu'elle est particulièrement encouragée par la juridiction israélienne qui n'autorise pas le mariage civil. En Israël, le droit matrimonial est basé sur le millet ottoman qui n'a pas été modifié sous le Mandat et reste en vigueur aujourd'hui. Le mariage (et par conséquent le divorce) est donc régi par le droit religieux, il est donc afférent aux tribunaux religieux du couple, il s'avère donc particulièrement problématique pour les couples mixtes. Les israéliens qui refusent de se marier religieusement sont obligés de se rendre à l'étranger, et notamment à Chypre, pour célébrer leur union qui est ensuite inscrite sur les registres d'état civil du pays mais qui ne possèdera jamais un statut analogue à celui d'un mariage religieux enregistré par les autorités rabbiniques⁸³⁴. Le mariage d'un-e Tcherkesse avec un-e Juif-ve ne peut donc être reconnu officiellement, à moins que l'un-e d'es deux accepte de se convertir

⁸³³ Entretien M.A, Kfar Kama, le 19 juin 2009.

⁸³⁴ L'article 1 de la loi de 1953 stipule que « les mariages et divorces de juifs, résidents ou citoyens de l'État d'Israël, sont de la compétence exclusive des tribunaux rabbiniques » et l'article 2 que « les tribunaux rabbiniques appliquent le droit de la Torah ». Selon le Bureau Central des Statistiques, 7082 israéliens se sont mariés à l'étranger en 2002, soit 8% des mariages juifs. 40% de ces couples (2820 israéliens) se sont unis à Chypre, les autres ayant opté pour la Bulgarie, le Paraguay, l'Italie ou les pays de l'ex-Union soviétique [Jacques Bendelac, 2006, p.84].

et si la conversion à l'islam est aisée et rapide, celle au Judaïsme peut prendre des années. Les mariages avec des coreligionnaires restent en théorie admis mais la distinction que les Tcherkesses sont sommés de mettre en pratique pour légitimer leur place en Israël, dévalue fortement une union avec un-e Palestinien-ne.

L'entre-soi qui caractérise la communauté en Israël répond à un double mécanisme. À la fois, il est le fruit d'une volonté forte – et réellement travaillée – de conserver un mode de vie traditionnel, mais il est également issu de schémas structurels d'exclusion plus globaux, et parfaitement indépendants de la communauté. La satisfaction que la communauté peut en tirer en terme de prestige diasporique – elle est effectivement reconnue par d'autres communautés du Proche-Orient mais aussi celles du Caucase comme ayant particulièrement bien réussie à conserver les traditions – est nécessaire, notamment parce que la communauté tcherkesse en Israël demeure très isolée. De nombreux Tcherkesses d'Israël que j'ai pu interroger estiment que leur communauté, quand ils ne la réduisent pas à leur village, représente la forme la plus aboutie de la tcherkessité et rares sont ceux qui seraient prêts à y renoncer, même pour s'installer dans le Caucase. L'ancien maire de Kfar Kama m'expliquait d'ailleurs :

En Israël, nous bénéficions de conditions bien meilleures que dans le Caucase et dans le reste du Proche-Orient (...) Pour les autres Tcherkesses, c'est difficile. En Jordanie, par exemple, les Tcherkesses ne se concentrent pas sur le fait qu'ils sont tcherkesses, la tendance générale est d'être partie intégrante de la société jordanienne (...) Dans les différentes diasporas, la position et le statut de la communauté en Israël est unique. Nous sommes libres de faire ce que nous voulons et de nous développer comme nous l'entendons (...) Nous avons la liberté d'être Tcherkesses, de conserver notre *x'habza*, nos traditions, notre langue, nous pouvons pratiquer notre religion librement. Il n'y a pas d'autres endroits dans le monde comme Kfar Kama et Reyhaniya. Personne ne nous dira de retourner dans le Caucase, des gens ont essayé de s'y installer, ils sont revenus. Les conditions économiques sont très dures là-bas. Même les gens du Caucase nous disent que c'est dangereux et que c'est plus tranquille en Israël (...) Bien sur, quand ils deviennent âgés, les gens pensent à la patrie et à la terre de nos ancêtres, mais ils n'iront

pas réellement. Même si tu mettais des billets sur cette table, personne ne partirait (...) Je pense que tous les Tcherkesses du monde retourneraient dans le Caucase seulement si leurs conditions devaient se dégrader ou si c'était une obligation...⁸³⁵.

⁸³⁵ Entretien J.N, le 27 juillet 2007.

Chapitre 6

Une e-diaspora?

**L'utilisation des NTIC par la diaspora
d'Israël ou comment tenter de faire
autorité dans la dispersion.**

*« Tout est plus ou moins artificiel.
Je ne sais pas où s'arrête l'artificiel et où commence le réel »
Andy Warhol*

6.1 – Contourner l’isolement diplomatique et repenser l’état de dispersion

6.1.1. Réévaluer le phénomène migratoire et rapport centre/périphérie

L’isolement diplomatique d’Israël dans l’ensemble proche-oriental a naturellement eu des répercussions sur l’ensemble de ses habitants mais il prend une dimension particulièrement contraignante lorsqu’il concerne des groupes d’une même population séparés par des frontières politiques, comme c’est bien évidemment le cas pour les Palestiniens et les Druzes, mais aussi pour la communauté tcherkesse. Comme nous l’avons précédemment mentionné, les zones d’installation des migrations tcherkesses dans la région répondaient à une politique ottomane d’implantation et les villages de l’actuel territoire israélien appartenaient à un grand ensemble de villages tcherkesses dont la majorité se trouvait sur les plateaux du Golan. Expulsés de leur terre d’origine et privés de la possibilité de penser un retour collectif, les Tcherkesses n’eurent pas d’autre choix que de composer avec le découpage moderne de l’ancien Empire Ottoman en différents États-Nation.

Ce qu’on appelle les Nouvelles Technologies de l’Information et de la Communication (NTIC), jouent un rôle majeur dans le maintien, voire même la mise en place, de liens communautaires et placent la diaspora tcherkesse en Israël, et pour des raisons que nous allons maintenant expliquer, au centre de la communauté tcherkesse mondiale.

L’émergence des NTIC, tout particulièrement depuis les quinze dernières années, a poussé les chercheurs en sciences humaines qui travaillent sur les phénomènes migratoires à repenser les notions de frontières nationales, de fabrication d’ethnicité, de rapports centre/ périphérie ou terres d’origine/ terres d’accueil et plus généralement les catégories de migrants et de diaspora. L’utilisation des différents moyens mis à la disposition d’un individu ou d’un groupe, bouleverse les rapports entretenus tant dans le cadre familial que diasporique. Les NTIC permettent de maintenir le lien, parfois même de le créer, entre des populations ou des familles dispersées, au delà des frontières nationales. Ces nouvelles formes de communication passent par des supports très divers et répondent à des exigences différentes, qu’elles soient utilisées pour de simples communications personnelles, pour présenter le peuple tcherkesse à l’extérieur ou encore

pour valoriser une communauté en particulier aux yeux des autres. Mais les NTIC se distinguent surtout des médias de masse traditionnels car elles proposent un espace social interactif, décentralisé, transnational par essence, pour reprendre le terme de Myria Georgiou⁸³⁶, et soumis à de perpétuels mouvements.

Dès le milieu des années quatre-vingt dix, Bash, Glick Shiller et Szanton Blanc⁸³⁷ pointaient déjà l'intérêt des technologies de communication dans les sphères migrantes, permettant aux acteurs de se définir à travers des attachements multilocalisés.

Particulièrement usitées en milieu diasporique, les NTIC permettent la construction d'un imaginaire commun, parfois en dehors des sphères de contrôle et force est de constater qu'en plus de représenter de nouveaux outils supplémentaires à la disposition de l'anthropologue, elles peuvent tout autant être appréhendées comme autant de nouveaux terrains.

Ainsi, dans le cadre de mes recherches, les NTIC ont pu s'avérer un moyen efficace de communication. Cela peut être particulièrement nécessaire lorsqu'on travaille sur une communauté où la parole est contrainte par la pression sociale et que le groupe, que ce soit parfaitement conscient ou pris dans des rouages de protection, fait peser sur chacun de ses membres, qui plus est lorsque l'espace à la fois social et géographique est conscrit à petit territoire où l'on évolue aux vues de tous. Rares furent les occasions où je pus, par exemple, interroger des adolescents des villages sans la présence d'un enseignant, d'un grand frère ou plus généralement des parents. Et si aucune consigne n'était donnée devant moi, ni souvent même un mot prononcé, je sentais les regards pressants qui orientaient inmanquablement les réponses des personnes que j'interrogeais.

En ce sens, il faudrait introduire une dimension générationnelle à ce type d'enquête. Dans l'introduction du numéro *Migrants.com* qu'elle coordonne, Dana Diminescu écrit que les NTIC introduisent une rupture dans l'histoire des migrations et qu'on peut lire des pratiques différenciées de générations de migrants⁸³⁸. Ainsi, les premières générations de migrants sont décrites comme étant déracinées de leur société d'origine tout en restant parallèlement à la marge de la société d'accueil, répondant à une typologie classique de la sociologie de la migration⁸³⁹, tandis que les nouvelles générations de migrants réinventent des pratiques de la dispersion, entretiennent et

⁸³⁶ Georgiou, Myria, 2002, p.10.

⁸³⁷ Bash, Glick Shiller, Szanton Blanc (1994), *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicament, and Deterritorialized Nation-States*, New York, Gordon and Breach.

⁸³⁸ Diminescu, Dana 2002, p.6.

⁸³⁹ Sayad Abdelmalek, 1992; 1999.

actualisent le lien dans la mobilité, notamment à travers leur usage des nouvelles technologies, et de l'Internet en particulier. Or, dans le cadre de la communauté tcherkesse d'Israël, la séparation des pratiques ne peut se lire à la lumière de différentes phases de migration mais la grille générationnelle reste pertinente. Les adolescents de Kfar Kama et de Reyhaniya interrogés lors de mes différents terrains sont parfaitement au fait de l'utilisation des nouvelles technologies et naviguent, à la différence des anciens, parfaitement sur l'espace numérique. Mais si les plus anciens ne se servent pas de ces technologies, la communauté en Israël a, dans son ensemble, fait l'effort d'apprendre à s'en servir. Ainsi, on trouvera nombre de leurs parents également connectés, non pas nécessairement sur les réseaux sociaux, mais dans des pratiques différenciées, ils se servent des nouvelles technologies avant tout comme un moyen supplémentaire d'obtenir des informations. C'est justement parce que les habitants n'ont pas tous les mêmes pratiques et qu'ils fréquentent des espaces virtuels que les nouvelles technologies ont pu être des outils utiles à ma recherche. J'ai ainsi pu communiquer, de façon plus personnelle et intime, avec nombre d'adolescents et de jeunes de la communauté, en dehors du regard d'une tierce personne. Alors que la plupart des habitants attendaient qu'une fois le village quitté, de retour à Jérusalem ou à Paris, je maintienne le lien à travers le courrier postal, qui souvent n'arrivait pas dans les temps ou n'arrivait pas du tout au village ou par téléphone lors d'évènements particuliers (notamment lors d'attentats, de mouvements soudains de l'armée dans le nord du pays ou lorsque des roquettes libanaises atteignent la région par exemple), la question du lien ne s'est pas posé de la même façon avec les générations maîtrisant Internet. Les contacts que nous avons pu avoir parfois été quotidiens, la plateforme sociale *Facebook* évoquée ultérieurement a également bouleversé les modalités du lien. Ainsi, s'il n'est pas nécessaire d'envoyer des mails chaque jour, un petit mot ou un commentaire sous une photographie postée sur la page d'un membre ou un très court message de quelques mots qui ne s'embarasse pas des formules d'usage suffit à ne pas rompre le lien, en déségmentant les lieux, en étant à la fois ici et là-bas, ou dans un espace de « coprésence » pour citer encore Dana Diminescu⁸⁴⁰.

Enfin, l'utilisation des NTIC – et notamment les entretiens par *Skype* ou la fréquentation de forums internet – répond aussi à une adaptation contextuelle, de nombreux jeunes chercheurs qui travaillent sur des terrains étrangers, doivent souvent se financer eux-

⁸⁴⁰ Dana Diminsecu, *loc.cit*

mêmes et se trouvent bien souvent dans l'impossibilité matérielle d'effectuer des terrains très longs et/ou répétés. L'utilisation de courriers électroniques, de plateformes sociales ou de logiciels de discussion en direct ne peuvent, en règle générale, palier à de véritables terrains, seulement ils sont des compléments efficaces lorsque des informations manquent ou que des entretiens ont pu être interrompus. L'entretien par Internet modifie, par exemple, l'inscription dans le temps et permet au chercheur de réajuster ces question ou d'affiner les informations reçues. Stéphane Héas et Véronique Poutrain écrivaient à ce propos:

Si l'entretien de visu s'effectue dans un moment donné relativement court, l'entretien via Internet permet une autre relation à l'individu. Il peut s'échelonner sur des dizaines d'échanges de messages, et le décryptage sociologique consiste alors à repérer, au fil du temps, les confusions, les paradoxes, mais aussi les cohérences par delà les 'discours' fractionnés⁸⁴¹.

En d'autres termes, ce sont bien les méthodes d'investigation traditionnelles qui s'en retrouvent renouvelées (Arino, 2001). Et il n'empêche que l'espace numérique définit comme un espace social et considérée comme lieu de signifiants peut, dans d'autres cas, être considéré comme un terrain qui même s'il demeure virtuel n'en n'est pas moins pertinent.

Enfin, dans d'autres circonstances encore, l'anonymat permis par certains blogs ou plateformes, permet une libération de la parole et offre un terrain définis par de nouvelles frontières et règles à ses utilisateurs. Le recours à un pseudonyme, et même s'il est souvent ethniquement marqué, procure un sentiment de liberté de ton qui ne saurait être toléré par les règles sociales du groupe. Au cours de recherches que j'ai menées, la communauté d'Israël recourt peu à ce phénomène d'anonymisation hormis les plus jeunes sur des forums de discussion, notamment autour de la sexualité. L'usage politique, qui prédomine dans le recours à l'anonymat, n'est donc pas celui qui est sollicité par la communauté, le pseudonyme est généralement réservé à un usage moral, sur les sujets perçus comme gênants.

⁸⁴¹ Héas Stéphane et Véronique Poutrain (2003), "Les méthodes d'enquête qualitative sur Internet", *ethnographiques.org* 4 , (En ligne): <http://www.ethnographiques.org/2003/Heas,Poutrain.html> (Consulté le 7 août 2008).

Réaffirmer la centralité du Caucase: la prédominance des sites hébergés en Russie

Une recherche des occurrences sur le moteur de recherche *Google*, qui s'il peut présenter des carences ou des biais méthodologique ⁸⁴², est réputé pour être un des plus puissant, laisse entrepercevoir une prédominance des sites russophones concernant les tcherkesses. Cette recherche a été effectuée en septembre 2010, les occurrences et contenus de l'espace numérique étant soumis à des évolutions quotidiennes, les données répercutées ici sont donc à contextualiser.

Requête	Occurrences	Requêtes	Occurrences
Circassian	1 070 000	« Israeli Adyghe »	0
Circassians	180 000	Adiga	1 050 000
Tcherkesse	37 700	« Adiga <u>in</u> Israel »	23
Tcherkesses	41 200	« Adiga <u>of</u> Israel »	0
«Tcherkesses <u>d'</u> Israël » ⁸⁴³	45	« Israeli Adiga »	1
«Tcherkesses <u>en</u> Israël»	03	Adyg ^h a	13200
« Diaspora tcherkesse »	230	« Adyg ^h a <u>in</u> Israel »	0
« Diasporas <u>tcherkesses</u> »	02	« Adyg ^h a <u>of</u> Israel »	0
« Circassian diaspora »	13 000	« Israeli Adyg ^h a »	0

⁸⁴² Sur ce point, je reprendrai les propos d'Emmanuel Ma Mung à propos d'un relevé des occurrences « diaspora » effectué en juillet 2002 : « J'ai utilisé le moteur de recherche Google réputé être un des plus puissants. Il y a évidemment de nombreux biais que je n'ai pas tous analysés. En premier lieu, les limites du moteur de recherche : bien que réputé comme le plus puissant, on sait qu'il n'examine pas la totalité des pages Internet existantes mais une petite partie seulement, comme le soulignent ses concepteurs [Brin et Page, 1998]. Son avantage tient en ce qu'il fouille le Net plus profondément et de façon plus fiable que les autres (*crawling* en anglais). Ensuite, le nombre de réponses pour une recherche donnée correspond au nombre de pages HTML repérées par le moteur en rapport avec la recherche, mais pas au nombre de sites puisqu'un même site peut contenir plusieurs pages concernant l'expression recherchée. De ce fait, les effets de redondance sur une même page ne sont pas pris en compte. Toutefois, si une page contient x fois l'expression (cas par exemple d'un article en ligne), elle ne sera comptabilisée qu'une seule fois (...) » (Ma Mung, 2002, p.24).

⁸⁴³ L'utilisation de guillemets renvoie aux occurrences complètes sur une page HTML, sans guillemets la recherche « Tcherkesses d'Israël » renverrait à toutes pages mentionnant d'une part les tcherkesses mais également à toutes celles qui relèvent le mot « Israël », et perdrait ainsi nettement en pertinence de résultats.

« Circassian diaspora in Israel »	41	Circassian.ru ⁸⁴⁴	3 630 000
« Circassian community in Israel »	995	Circassians.ru	5 600 000
« Circassian community of Israel »	714	Circassian.net	3 590 000
« Circassians in Israel »	10 100	Circassians.net	6 590 000
« Circassians of Israel »	2310	Circassian.com	3 130 000
« Israeli Circassians »	768	Circassians.com	3 140 000
« Adyghe in Israel »	02	Circassian.org	3 600 000
« Adyghe of Israel »	51	« Circassians.org »	5 590 000
Kfar Kama	96 200	Reyhaniya	158

Les sites concernant les Tcherkesses et hébergés en Russie, et principalement dans les Républiques rattachées à la Fédération de Russie, sont les plus nombreux et offrent le rayonnement le plus large et transnational.

En dehors des plateformes sociales qui répondent à des fonctionnements diversifiés, les principaux sites tenus par des Tcherkesses de la communauté en Israël⁸⁴⁵ renvoient aux mêmes sites. Pour la plupart il s'agit de sites soit hébergés dans le Caucase, soit consacrés au Nord-Caucase, en particulier les sites Natpress⁸⁴⁶, Adygvoice⁸⁴⁷, Adygi⁸⁴⁸, Genocide⁸⁴⁹ (tous quatre hébergés en République Adyghée), les sites Elot⁸⁵⁰ (République Karatchaev-Tcherkess), Adiga Heku (« Portail tcherkess») ⁸⁵¹ ou encore

⁸⁴⁴ Les extensions à caractère national (« .fr » pour la France, « il » ou « .co.il » en Israël, « .ru » pour la Russie, « .tr » pour la Turquie etc.) servaient initialement à organiser les noms de domaine internet en fonction de leur pays d'hébergement. On relève cependant de plus en plus de sites reprenant des extensions différentes (« .com », « .net », « .org » initialement réservées respectivement à un usage commercial, à un *network* et à une organisation), y compris pour des sites généralistes. Les noms de domaines et les extensions étant, pour certains, en vente, il devient aisé de référencer un site internet personnel sous différentes acceptations et ainsi de permettre une plus grande diffusion.

⁸⁴⁵ C'est notamment le cas des sites de Radio Adiga (<http://eng.radioadiga.com/>), d'Adiga Magazine (<http://www.adigamagazine.co.il/>), ou de celui du musée de Kfar Kama (<http://www.circassianmuseum.com/>), celui de l'Adiga Education Association (http://www.28.brinkster.com/astudents/enn/about_en.html) ne renvoyant que vers quatre sites tcherkesses israéliens. Le site officiel de la municipalité de Kfar Kama, ne renvoie, quand à lui à aucun lien communautaire.

⁸⁴⁶ <http://www.natpress.net/>, le site est également accessible en anglais, en turc et en tcherkess.

⁸⁴⁷ <http://www.adygvoice.ru/> (en langue tcherkess uniquement)

⁸⁴⁸ <http://www.adygi.ru/> (accessible par le service de traduction en ligne de *Google* directement proposé sur le site en trente-quatre langues dont l'hébreu et l'arabe).

⁸⁴⁹ <http://www.genocide.net.ru/>

⁸⁵⁰ <http://www.elot.ru/main/>, (sur le même principe que le site Adygi.ru pour les traductions).

⁸⁵¹ <http://www.heku.ru/> (en russe)

les sites en anglais Justice for North Caucasus⁸⁵² et l'incontournable CircassianWorld⁸⁵³. En général si les contenus de ces derniers sont écrits en russe et/ou en tcherkesse, on note toutefois la présence de sites consacrés au Caucase en langue turque comme les sites Nartajans⁸⁵⁴, AjansKafkas⁸⁵⁵, Cerkes⁸⁵⁶, Danef⁸⁵⁷ ou encore le fond d'archives photographiques impressionnant, mais malheureusement peu ou pas légendées du AHPC (Archive for History and Politics of The Caucasus)⁸⁵⁸.

Les sites israéliens renvoient également à des sites internet d'autres communautés tcherkesses, principalement en Turquie ou à des sites religieux, notamment Adigeya Islam et Muhsinin qui proposent les horaires de prière, des lectures du Coran ou des commentaires de Hadiths en russe, des ouvrages sur l'Islam toujours en russe et téléchargeables gratuitement, des retransmissions de prêches ou encore une galerie d'images iconoclastes représentant pêle-mêle des vues touristiques de la ville et des monuments de Maïkop, des photographies de pèlerins à la Mecque, d'autres encore des montagnes du Caucase mais surtout vingt-six clichés des différentes mosquées de la République Adyguée.

À titre de comparaison, les deux principaux sites animés par des membres de la communauté en France *Tcherkesse de France*⁸⁵⁹ et *Nart-Association Culturelle Circassienne*⁸⁶⁰ montrent, si ce n'est des divergences en terme de liens proposés sur leur site, au moins de réelles différences. Leur nature même de ces sites est par ailleurs différente puisque *Nart* est associatif tandis que *Tcherkesse de France*, même s'il est particulièrement bien référencé sur les moteurs de recherche⁸⁶¹, a été pensé selon son auteur non comme un site représentatif de la communauté mais comme une page personnelle (en témoigne d'ailleurs les photos de son mariage).

⁸⁵² <http://www.justicefornorthcaucasus.com/>

⁸⁵³ <http://www.circassianworld.com/new/>

⁸⁵⁴ <http://www.nartajans.net/nuke/index.htm> (uniquement en turc).

⁸⁵⁵ <http://www.ajanskafkas.com/>, (site également disponible en anglais, en russe et en arabe).

⁸⁵⁶ <http://www.cerkes.net/cerkes/> (en turc mais offrant des traductions en anglais, arabe, français, allemand et russe).

⁸⁵⁷ Dictionnaire en ligne (tcherkesse, anglais, turc) : <http://www.danef.com/web/adige/default.asp>

⁸⁵⁸ <http://www.archivekavkaz.com/> (en turc et en anglais), le fond photographique (528 documents) est consultable sur le site personnel de l'auteur du site : <http://cemkumuk.com/p11316394>. Les photographies proposées, comme le laisse augurer le nom même du site, ne concerne pas uniquement les tcherkesses même s'ils sont surreprésentés dans les clichés présentés, mais également d'autres populations du Nord-Caucase comme les daghestanais.

⁸⁵⁹ Statuts de l'Association culturelle NART transmis par son président Salih Atci, Paris, le 12 février 2008. Site internet : <http://www.nart-france.com/>

⁸⁶⁰ <http://tcherkesse.free.fr/>

⁸⁶¹ Ont ici été utilisés les principaux moteurs de recherche suivants : *Google*, *AltaVista*, *Bing* et *Yahoo*. Pour cette recherche, en particulier, les versions françaises de ces moteurs ont été utilisées.

Moteur de recherche	Requête: « Tcherkesse »	Requête: «Tcherkesses de France»	Requête: « Communauté tcherkesse en France »
<i>Google</i>	1ère et 2ème occurrences	Non répertorié	Non répertorié
<i>AltaVista</i>	1ère occurrence	5ème occurrence	Non répertorié
<i>Bing</i>	1ère occurrence	1ère occurrence	Aucun résultat
<i>Yahoo</i>	1ère occurrence	Aucun résultat	Aucun résultat

Métamoteur ⁸⁶³			
<i>Ixquick</i>	1ère et 8ème occurrences	Non répertorié	Aucun résultat
<i>Scroogle</i>	4ème, 5ème, 6ème et 7ème occurrences	Non répertorié	Aucun résultat

Le site de l'association Nart qui se définit dans ses statuts comme souhaitant « *construire une association basée sur la transmission et la diffusion de la culture circassienne (...) et ouvrir notre cercle circassien à tous en France* » propose des liens vers des groupes de musique, la Fédération des Tcherkesses d'Europe, la Maison de l'Europe et de l'Orient, et deux sites de villages tcherkesses de Turquie (Kojege et Altikesek). Elle signale également le site *Tcherkesse de France* présenté comme site « ami ». La bienséance intime à ce dernier de renvoyer, à son tour, vers le site de Nart. La liste de liens proposée par *Tcherkesse de France* est plus complète et est répartie en différentes catégories dont une concernant la vie diasporique. Les sites qui y sont indiqués reprennent ceux proposés par les sites israéliens (*CircassianWorld*, *World Circassian Brotherhood*, *AdygeaNat Press*, *Novosti iz adigeïï*, *Circassian Narod*)

⁸⁶² Relevé remis à jour le 25 février 2011. En cadrés d'un double liseret rouge, les occurrences qui apparaissent sur la première page des moteurs et métamoteurs de recherche [les 10 premiers résultats pour *Google*, *AltaVista*, *Bing*, *Yahoo*, *Ixquick* et les 20 premiers résultats pour *Scroogle*]

⁸⁶³ Les métamoteurs interrogent simultanément les bases de données de plusieurs moteurs de recherche, *Ixquick* et *Scroogle* comptent parmi les plus connus, ils ont – eux aussi – été utilisés dans leur version française.

complétés par des sites européens (notamment allemands, canadiens et nord-américains), turcs et syriens (l'auteur du site est d'origine syrienne). Il renvoie naturellement à la communauté tcherkesse en Israël, notamment à travers le site de Radio Adiga. Une dernière rubrique distingue nettement *Tcherkesse de France* de *Nart* mais le rapproche des pratiques israéliennes, celle-ci intitulée « Ouvrir son cœur, travailler sa foi ». Trois sites sont mentionnés: *le-coran.com* et *hajj.al-islam.com* qui proposent traductions, translittérations phonétiques et sourates à télécharger en format mp3, et *sajidine* proche du Secours islamique France.

Répertoriatioin et classement du site *Nart* ⁸⁶⁴

Moteur de recherche	Requête: « Tcherkesse »	Requête: «Tcherkesses de France»	Requête: « Communauté tcherkesse en France »
<i>Google</i>	39ème occurrence	6ème occurrence	1ère occurrence
<i>AltaVista</i>	45ème occurrence	7ème occurrence	2ème occurrence
<i>Bing</i>	23ème occurrence	3ème occurrence	1ère occurrence
<i>Yahoo</i>	6ème occurrence	6ème occurrence	Aucun résultat

Métamoteur			
<i>Ixquick</i>	37ème occurrence	2ème occurrence	8ème et 9ème occurrences
<i>Scroogle</i>	43ème et 44ème occurrences	7ème occurrence	Aucun résultat

Cette comparaison entre deux sites bien référencés est emblématique de la visibilité numérique d'une communauté permet de mettre la lumière sur une des faiblesse de l'accès aux données sur Internet puisqu'elle met à jeu, presque égal, un site d'une association (qui pourrait tout aussi bien être celui d'une communauté, d'un village etc.) et une page personnelle (qui ne prend pas pour autant ici la forme officielle d'un blog). Ainsi, à la requête « tcherkesse », qui demeure celle qui est la plus tapée par un

⁸⁶⁴ Relevé remis à jour le 25 février 2011.

internaute souhaitant obtenir des informations sur cette population⁸⁶⁵, sur *Google* qui reste le moteur de recherche le plus largement usité, *Tcherkesse de France* est autrement mieux répertorié (1ère occurrence) que *Nart* (39ème occurrence). C'est également le cas pour les autres moteurs génériques (*Tcherkesse de France* est référencé en première position sur *AltaVista*, *Bing* et *Yahoo* tandis que *Nart* occupe respectivement les 39ème, 45ème 23ème et 6ème positions). L'écart se confirme avec les métamoteurs (*Tcherkesse de France* est en 1ère et en 8ème position sur *Ixquick* et en 4ème position sur *Scroogle* tandis que *Nart* n'apparaît qu'en 37ème référencement sur le premier métamoteur et en 43ème sur le second). Par contre, lorsque les recherches sont plus ciblées et qu'elles utilisent d'autres référencements et mots clés (ici « Tcherkesses de France » et « Communauté tcherkesse en France », l'écart entre les référencements diminue pour obtenir des résultats quasi-analogues tandis que les métamoteurs qui ne référencent pas *Tcherkesse de France* dans aucune des deux dernières requêtes, positionnent *Nart* en très bonne place (2ème position sur *Ixquick* et 7ème sur *Scroogle* par exemple).

⁸⁶⁵ Sur un panel de cent personnes interrogées en France (Paris, Toulouse, Rennes, Marseille, Perpignan, Lyon et Lille) entre mai et août 2010 et à la question « quel ou quels mot-s clés taperiez-vous pour obtenir des informations sur les tcherkesses ? », 96 ont répondu « tcherkesse-s », 3 « Tcherkesse de France » et un « Communauté tcherkesse en France ». C'est donc ces trois entrées qui ont été sélectionnées pour cette recherche. *Google* apparaît, par ailleurs, comme le moteur le plus utilisé (91 réponses) suivi de *AltaVista* (4 réponses), *Bing* (3 réponses) et *Yahoo* (2 réponses). Seules 36 personnes indiquent qu'ils complètent leur première recherche par une seconde requête sur un métamoteurs, sur ces 36 personnes, 29 sont étrangères et ont donc une autre pratique des recherches sur Internet. 73 personnes affirment qu'ils se sont contentés de consulter la première page de résultats (tous moteurs confondus) tandis que 6 seulement ont indiqué avoir parcouru l'intégralité des pages (ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils ont ouverts tous les sites qui y sont répertoriés). Avoir un « bon » référencement, c'est à dire apparaître sur la première page (donc dans les dix premiers renvois) est donc déterminant pour la visibilité d'un groupe (entreprise, association, université etc.).

Qu'ils appartiennent à la communauté en Israël, en France, en Jordanie mais également en Russie, de nombreux Tcherkesses interrogés indiquent également le très complet site *Novosti* (hébergé par la Fédération russe) comme une source majeure d'information sur le Nord Caucase. Disponible entre autre russe, en anglais, en français et en arabe, il n'adopte pas nécessairement un ligne éditoriale critique puisqu'il dépend de l'Agence russe d'information internationale (*RIA novosti*)⁸⁶⁶ et compte parmi ses « clients » l'administration du Président, le gouvernement de Russie, le Conseil de la Fédération, la Douma et les représentations diplomatiques russes. Les Tcherkesses doivent donc également compter avec la rhétorique officielle russe pour obtenir des informations sur la situation nord-caucasienne. Contrairement à une majorité des pages alimentées par des internautes amateurs, il est vrai que *Novosti*, au-delà d'une actualité parfaitement couverte et traitée en détail, une actualisation quotidienne. *Novosti* est par ailleurs présents sur les plateformes *Facebook* et *Twitter* en s'assure ainsi une visibilité optimum. Réparti en cinq onglets principaux (Actualités, Russie, Sports, Débats et Multimédias), la section « Débats » est principalement alimentée par des interviews (notamment de politiciens et d'experts en questions militaires et géostratégiques) et des revues de presse quotidiennes. Et c'est naturellement dans la rubrique « Société » qu'il est, entre autres, question des minorités, largement appréhendées sous un angle sécuritaire (fort pourcentage d'articles sur la délinquance, trafiques de drogues, opérations anti-terroristes notamment dans le Nord-Caucase etc.). Or, ses lecteurs tcherkesses ne sont pas dupes de la partialité dont *Novosti* peut faire preuve:

(...) En ce qui me concerne, je sais parfaitement qui est derrière *Novosti*, c'est toujours intéressant de voir comment les Russes peuvent parler de nous (...) par contre, c'est un des média les plus sérieux et le seul qui est vraiment complet sur les événements en Russie et dans le Caucase. Il faut qu'il y ait un attentat sanglant ou un changement de président pour que le *Haaretz* consacre quelques lignes à la région. Sinon, ici personne ne s'intéresse à l'extérieur, quand on

⁸⁶⁶ Le site indique clairement: « Le 27 juillet 1990, conformément à un décret du président de l'URSS, Mikhaïl Gorbatchev, l'Agence d'information *Novosti* (IAN) fut créée sur la base de l'APN. Afin d'assurer la couverture de la politique intérieure et étrangère de l'URSS et en vue de démocratiser les grands moyens d'information" l'Agence de presse *Novosti* est rebaptisée Agence d'information *Novosti* ».

parle des russes on parle de Lieberman, comme si il était représentatif de tout ce qui se passait là-bas (...) Donc oui, si on veut savoir ce qui se passe [au Caucase, ndlr], il faut bien passer par Novosti (...) parcequ'il existe beaucoup d'autres sites mais qui sont accessibles qu'aux gens qui lisent le russe. Moi, je ne lis pas le russe donc je passe par l'arabe ou l'anglais (...) Et de toute façon, ce n'est pas un site sur les Tcherkesses mais sur toute la Russie et le Caucase en général, il y a donc beaucoup d'informations et cela permet de mieux connaître le contexte. Je ne suis allé qu'une fois dans le Caucase, en 1998, donc on ne peut pas dire que j'ai une grande connaissance de la vie sur place, j'ai toujours besoin de me documenter (...) ⁸⁶⁷.

Les NTIC ont joué un rôle majeur dans l'accès aux informations qui dépassent le propre cercle social d'un individu, elles permettent notamment de le connecter à un « monde qui devient un village » pour citer un habitant de Reyhaniya. Si elles permettent de se tenir informé, en temps réel, de l'actualité et d'évènements, la profusion d'informations à la disposition de l'internaute modifie également la construction de son savoir. Un habitant de Kfar Kama me déclarait:

(...) Il y a dix ans, quand j'entendais parler d'un nouveau livre sur les tcherkesses qui sortait en Jordanie, il fallait le temps que l'information traverse la frontière (...) c'était quelqu'un de Jordanie qui en parlait à quelqu'un d'autre qui lui même en parlait à quelqu'un du village qui pouvait alors m'en parler au hasard d'une conversation. Il fallait alors que j'appelle les librairies d'Amman que je connais pour voir s'il était disponible chez eux, ce n'était d'ailleurs pas toujours le cas et il fallait parfois des semaines avant qu'ils puissent s'en procurer un exemplaire. Après, il fallait soit que je profite d'un déplacement en Jordanie soit de vacances pour aller le récupérer ou alors je devais demander à quelqu'un qui allait en Jordanie de le faire pour moi. Parfois c'était une vraie expédition pour avoir un livre, je me rappelle surtout d'un cas où j'avais remué ciel et terre pour obtenir un exemplaire d'un livre dont on m'avait parlé. J'ai mis plus de deux mois avant de pouvoir le lire et pour finir il n'était pas du tout intéressant (...) Maintenant quand

⁸⁶⁷ Entretien L.P, Reyhaniya le 03 mars 2008.

je veux un livre, je fais une recherche sur internet, je trouve la maison d'édition et je la contacte directement par mail, j'envoie un message, je paie en ligne et je le reçois dans la semaine. (...) Il y aussi des gens qui mettent les livres en ligne sur des sites ou sur des forums ou des liens pour lire des extraits, ça permet de se faire une idée. Si plusieurs personnes d'un forum disent que le livre est bien alors je leur fais confiance (...) ⁸⁶⁸.

Mais cette profusion peut également entraîner des confusions ou des distorsions d'intérêt: de la même manière qu'une page personnelle peut être aussi bien, si ce n'est mieux, référencée qu'un site officiel, les différentes informations disponibles sur Internet, sont parfois traitées sur un strict plan d'égalité, ce qui conduit à un problème de hiérarchisation des informations. Les techniques de référencement ne répondant pas nécessairement à des critères de pertinence, l'information se trouvera rapidement nivelée. L'interlocuteur précédemment cité, explique dans le même entretien:

(...) Parfois quand je cherche un renseignement sur internet, je trouve des informations très différentes et parfois contradictoires, d'une page à l'autre bien sur mais aussi dans un même forum (...) du coup, c'est difficile de savoir quelle est la vérité (...) parfois, en dix minutes, j'ai des résultats tellement différents qu'au final, le temps de vérifier, je passe un temps fou sur internet. Avant, je me contentais souvent d'une source, je cherchais à la bibliothèque ou je demandais un renseignement à une personne que je connaissais et je crois que j'étais satisfait avec cette réponse (...) c'était pas forcément par feinéantise, c'était surtout que matériellement je n'avais ni les moyens ni le temps de faire les recherches comme je peux le faire maintenant sur internet. Maintenant, on ne se contente plus d'une information, quand quelqu'un nous dit quelque chose, on va vérifier ce qu'il dit, c'est mieux pour la discussion mais c'est vrai que ça peut être sans fin (...).

⁸⁶⁸ Entretien M.I, Kfar Kama le 17 mai 2008.

Or, si ce « trop plein » d'informations peut parfois nuire à la qualité de ces dernières, il n'empêche que les NTIC se sont parallèlement révélées être de formidables outils pour la construction, si ce n'est d'une mémoire, au moins d'un savoir collectif particulièrement dans la double contrainte de la dispersion et d'une tradition de type oral. On peut constater des pratiques différentes dans les contextes singuliers de chaque communauté. Ainsi, les Tcherkesses d'Israël qui vivent circonscrits à deux villages et chez qui l'entre-soi est la norme, ont pu trouver dans les NTIC de nouvelles voies pour sortir de l'isolement. D'autres communautés tcherkesses, comme celle de France, ont eu au départ (car on tend à l'harmonisation avec la démocratisation des technologies) d'autres utilisations de l'espace numérique:

(...) Pour moi, Internet ça été l'ouverture sur le monde, les retrouvailles avec les gens, avec mon histoire, avec les contes de mon enfance, avec ma langue même. Ici, en France, personne ne parle tcherkesse, ma femme ne parle pas tcherkesse. Ce n'est que quand on se réunit, entre Tcherkesses, que je peux parler un peu tcherkesse avec ceux qui le connaissent, mais nous voulons être démocratiques alors comme la plupart des gens ne parlent pas tcherkesse, on fait les réunions en français parce que c'est la seule que tout le monde maîtrise, au moins un peu (...) Je me rappelle avoir été ému quand j'ai découvert *Radio adiga* et que j'ai entendu des émissions et des chansons en tcherkesse, c'était incroyable d'entendre un programme "normal" en tcherkesse, avec des publicités, des émissions, des témoignages, des critiques de livres et de spectacle (...) ça donne une impression de normalité qui m'a beaucoup manqué (...) Je vais souvent sur internet, je fais beaucoup de recherches, j'écris moi aussi sur des sites, je trouve un lien vers un autre site et encore un autre lien, souvent je peux rester des heures à aller de liens en liens mais j'apprends tellement de choses. J'ai même trouvé des enregistrements sonores des contes de mon enfance, des contes dont je me souvenais mal, parfois je les avais carrément oublié, et là, tu te rends compte qu'il y a quelqu'un pour qui ces contes ont la même importance que pour toi et qu'il a pris le temps de les mettre sur internet, à la disposition de tout le monde (...)⁸⁶⁹.

⁸⁶⁹ Entretien G.N, Paris le 16 septembre 2009.

Pour des communautés qui sont restées groupées, comme c'est le cas en Israël et qui n'ont donc pas appréhendé de la même façon les pratiques de conservation linguistique, culturelle et historique, les NTIC ont permis au moins deux choses déterminantes: la confrontation des histoires transmises à l'oral par les anciens, les souvenirs des uns racontés aux autres, la perte de détails avec la disparition des témoins oculaires des événements et les recompositions de récits avec d'autres témoignages (tout aussi subjectifs et soumis à de mêmes altérations) qui ont parfois, si ce n'est modifié, considérablement enrichi les connaissances de la communauté. La confrontation des mémoires, si elle peut parfois représenter un enjeu identitaire important, a été mis à profit d'un savoir communautaire. *Radio Adiga* et *Adiga Magazine* n'hésitent, par exemple, ni à faire intervenir des Tcherkesses d'autres communautés ni à publier leurs articles. En ce qui concerne la communauté d'Israël, c'était particulièrement nécessaire en raison du contexte diplomatique déjà évoqué, très peu de Tcherkesses d'autres pays (qui plus est, des communautés du Proche-Orient) s'étaient rendus dans les villages israéliens, certains mêmes ignoraient jusqu'à leur existence. Ainsi, lorsque je cherchais à collecter des informations sur la communauté en Israël avant de débiter cette recherche et que j'interrogeais les Tcherkesses de France, la majorité d'entre eux découvrirent à cette occasion qu'une communauté existait en Israël et celles et ceux, rares, qui connaissaient leur existence ne furent pas capables de me dire combien de personnes cette communauté représentait, s'ils vivaient dispersés en Israël ou ensemble, et encore moins dans quels villages, ni même dans quelle partie du pays ils vivaient.

Un lieu de post-mémoire virtuel

L'espace numérique, en plus de permettre de connecter et de réunir les dispersés, permet également l'émergence de lieux de post-mémoire virtuels. Pour alimenter ces lieux, les Tcherkesses ont du collecter des matériaux de leur tradition orale, les partager et les diffuser, cette pratique est d'ailleurs courantes chez d'autres populations de tradition orale⁸⁷⁰. Mais ce partage signifie également une déprivatisation au profit d'une mutualisation des savoirs, et il suppose qu'une communauté d'intérêt dans son intégralité se plie à la règle de la collectivisation. En d'autres termes, on peut

⁸⁷⁰ On peut, par exemple, se référer au travail de Sabir Badalkhan sur les baloutches qui décrit cette recherche et collecte de matériaux (Badalkan 2003).

considérer que chaque témoignage écrit, chaque enregistrement familial, chaque photographie, présentent un intérêt pour la communauté. Cette profusion de témoignages privés marque aussi une limite de la mise en commun pour la construction d'un savoir collectif car elle nécessite une délicate hiérarchisation des subjectivités. Ainsi, si certains documents iconographiques ont effectivement pu remplir une fonction essentielle dans la construction du récit communautaire et que des témoignages peuvent enrichir et compléter le traitement d'un évènement historique, on peut interroger la pertinence d'autres ressources, et notamment de la mise en ligne de documents personnels parfois insignifiants et pourtant perçus par leurs auteurs comme indispensables à l'élaboration du corpus collectif.

Il n'en demeure pas moins que les NTIC ont permis d'offrir à un public large des savoirs jusque là inexploités et souvent inconnus, en particulier dans le cadre migratoire et l'exil qui altèrent passablement la transmission de documents quand ces derniers n'ont pas, purement disparus ou été confisqués.

Au-delà même d'un relais mémoriel important, cette production peut même parfois contrecarrer la production rhétorique officielle d'un État. On sait par exemple que les témoignages de Palestiniens déplacés en 1948 contredisent les discours contruits par l'État d'Israël. Les témoignages apportés d'une part par les militaires ou les voyageurs étrangers mais aussi ceux apportés par des Tcherkesses agissent de la même façon sur la production historiographique russe. Les NTIC permettent enfin, par un éventail larges d'outils (discursifs, cartographiques, photographies etc.) de marquer la présence de lieux géographiques inaccessibles, qu'ils soient interdits à un individu ou à un groupe, ou qu'ils aient tout simplement disparus, comme c'est le cas de villages tcherkesses dans le Golan ou dans le Caucase. Pour des raisons logistiques qu'on comprend aisément, la collecte de ces savoirs et leur mise à disposition publique passe par l'espace numérique qui ne peut, cependant, être correctement exploité qu'avec l'utilisation de codes et d'un langage communs. C'est aussi une des limites des sites unilingues qui, même s'ils se raréfient, perdurent. Les NTIC se font le relais d'une problématique plus large au sein du groupe, celle de la langue de communication entre tcherkesses sur l'espace virtuel, il est vrai partiellement réglé par l'utilisation généralisée de l'anglais mais qui segmente encore les pratiques.

6.1.2. L'espace numérique comme lieu d'identité extra-territoriale d'une communauté virtuelle

L'absence de territoire national reconnu depuis 1864 pose le problème de l'impossibilité de penser le retour collectif. Les Tcherkesses ont, dès lors, dû penser et construire une identité extraterritoriale sans nécessairement trouver les moyens de maintenir les liens entre dispersés.

Ces liens ont longtemps fait défaut aux diasporants qui ont vécu plus d'une centaine d'années de façon relativement isolée et autonome, parfois même sans connaître l'existence des autres diasporas et laissant, de fait, chacune des communautés se développer selon des modalités diverses et au miroir d'alliances politiques contextualisées. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne la diaspora d'Israël qui, pour les raisons diplomatiques que nous avons déjà mentionnées, mais aussi pour des raisons numériques – elle est, et de très loin, la plus petite du Proche Orient – a longtemps été mal connue mais parfois aussi parfaitement méconnue d'autres communautés tcherkesses. Les NTIC ont contribué à reconfigurer la place de la diaspora israélienne dans l'espace communautaire globale, en mettant à leur disposition les mêmes modalités d'expression. La politique israélienne de distinction à l'égard de certaines minorités, et entre autres des Tcherkesses, les a même encouragé à surexposer leurs particularismes, y compris sur l'espace numérique. A plus d'un titre, et au regard d'alliances particulières, l'espace virtuel a donc, sans doute, été encore plus investi par la communauté en Israël que dans d'autres sociétés d'accueil où le sens de la distinction ne se surajoute pas nécessairement autant à l'affirmation identitaire.

Le développement des nouvelles technologies a favorisé les modalités d'expression d'une conscience nationale forte auquel l'espace virtuel propose une solution puisqu'il crée un nouveau territoire et redéfinit les contours même de la communauté, pensée non plus uniquement au prisme d'une proximité spatiale et locale, mais en termes de relations sociales⁸⁷¹. En d'autres termes, et pour reprendre la théorisation que propose Christophe Hébrard, la communauté virtuelle⁸⁷² se forme dorénavant à travers un tissu de pratiques sociales entre un ensemble d'individus partageant un environnement

⁸⁷¹ Hébrard, Christophe, 2001 « Le village virtuel 3D. Introduction à une ethnologie des communautés virtuelles », *Revue électronique du Centres d'Études et de Recherches Comparatives en Ethnologie* 2, pp.4-5.

⁸⁷² Le terme « communauté virtuelle » est emprunté à Howard Rheingold qui est le premier à le conceptualiser puis nommer ainsi dans *The Virtual Community* [1993]. Certains considèrent, au contraire, que la communauté virtuelle n'est qu'une « pseudo-communauté » (McClelland 1979)

symbolique et qui choisissent d'interagir à travers des processus sociaux complexes dans un espace partagé ⁸⁷³. La communauté virtuelle, mais elle reprend ici les attributs plus larges de toute communauté, enfin, se définit par le fait qu'elle existe dans la conscience de ses membres.

La formation et l'affirmation d'un territoire, même s'il demeure virtuel et transnational, devient possible. Composé de liens et de réseaux sans ancrage géographique singulier, accessible par tous et partout, il permet surtout concrètement de pallier à l'absence de reconnaissance territoriale en proposant le seul véritable espace que les diasporants peuvent occuper. L'affirmation d'un espace virtuel communautaire sied particulièrement en contexte migratoire, qui plus est lorsqu'il est impossible d'envisager la question d'un retour, et qu'il soit individuel ou collectif.

Et si on peut reprendre l'affirmation de David Le Breton qui décrit l'expérience écrite diffusée sur Internet comme permettant d'apporter une dimension d'exceptionnalité à un vécu parfois banal et d'ainsi réécrire son histoire⁸⁷⁴, il faut toutefois, et en ce qui concerne l'élaboration d'un récit collectif apporter une nuance. Les nombreuses publications en ligne, sans cesse actualisées, permettent de faire des recoupements, apporter des nuances, ou même invalider un récit qui pourrait mythifier un événement. L'exposition optimale fournie par l'espace numérique peut donc également être pensée comme imposant ces propres limites et codes. Et si l'espace virtuel offre toute latitude à un individu pour écrire un récit parfaitement mythifié et qu'il est parfois difficile de déconstruire, la parole engageant le collectif est auto-régulatrice. S'il peut être passif ou, en d'autres circonstances, tolérer des approximations mineures, le collectif ne saurait accepter d'être décrédibilisé par une parole individuelle. Les internautes agissent donc comme des veilles et les communautés présentent en tant que telles sur Internet sont attentives aux nouvelles parutions et à l'alimentation des forums ou des discussions la concernant, autant qu'elle le peut puisqu'elle peut, bien évidemment, difficilement avoir un regard absolument complet sur l'immense et sans cesse renouvelée production virtuelle. Cela évite également une trop grande multiplicité des sites communautaires (à la différence de sites personnels) et il n'est pas surprenant que les liens auxquels renvoient les sites tcherkesses sont finalement peu nombreux et se recourent.

⁸⁷³ Hébrard, *op.cit.*, pp. 9-11.

⁸⁷⁴ Le Breton, David, 1991 [2000], *La passion du risque*.

Le très complet site *Adyga.org* qui se présente comme le forum internet tcherkesse (*Adigskii internet forum*) ou encore comme le forum central tcherkesse (*Tsentralnii forum adigov*) est un site en langue russe qui ne propose pas de traduction globale en arabe, en turc ou en anglais. Ramification du *Kavkaz Banner Network* et du portail internet caucasien (*Kavkaskii Internet Portal*), il ne peut être fréquenté que par des russophones, l'étude des messages postés, ainsi que les profils des contributeurs, permet de constater une large et logique fréquentation de Tcherkesses de Russie ou du Caucase. Le forum est divisé en trois grandes rubriques. La première intitulée « Dialogue national du peuple adigéen » (*Obtchenatsionalnii dialog adiskovo naroda*) est uniquement écrite en russe et comprend cinq sous rubriques. La plus fréquentée, « Nouvelles du monde tcherkesse » (*Novosti adikskovo mira*) affiche 165 fils de discussions et plus de 2700 contributions. Les autres sous rubriques sont intitulées « Idée nationale » (55 fils et 1650 contributions), « Rapatriement » (26 fils et 506 contributions), « Plan stratégique du développement » (46 fils et 808 contributions), et enfin « Orientation de la politique » (30 fils et 558 contributions).

La seconde rubrique intitulée « Tcherkesse » (en russe et cette fois çï en anglais) présente la particularité de voir l'intitulé de ses sous rubriques présentées dans les deux langues. Cela n'est guère étonnant dans la mesure où il s'agit de la rubrique plus importante et fournie. Les thèmes qui y sont déclinés sont: « Culture » (161 fils et 2361 contributions), « Langue tcherkesse » (55 fils et 1597 contributions), « Histoire » (150 fils et 2831 contributions), « Politiques » (153 fils et 2682 contributions), « Economie » (37 fils et 400 contributions), « Musique » (73 fils et 865 contributions), « Religion », qui n'est pas traduit en anglais, (91 fils et 2375 contributions), « Ethnos tcherkesse » (31 fils et 649 contributions), « Diaspora » (20 fils et 245 contributions), « Amicale » (*Zemliatchestva*: 18 fils et 683 contributions), « Conflits internes » sous titrée « Pour résoudre les conflits et renforcer la nation » (28 fils et 281 contributions), « Adiga Khasa » (qui présente les organisations bénévoles tcherkesses du monde: 7 fils et 145 contributions), « Cuisine: tout sur la nourriture » (15 fils et 275 contributions) et enfin « Généalogie » sous titrée « Noms et familles tcherkesses » (45 fils et 868 contributions). Il faut noter qu'hormis les titres des ses sous rubriques, leurs contenus demeurent en russe. La dernière rubrique « Sujets généraux » (*Obtchie temi*) comportent sept sous rubriques parmi lesquelles la très fréquentée « Chat Room »

(*Boltalka*) et l'intéressante « Rencontres » (*Znakomstva*).

Ce site, qui est pourtant une mine d'informations en tout genre, est peu fréquenté par les Tcherkesses d'Israël qui, à de très rares exceptions près, ne parlent pas le russe.

Le site *Adigafriends* (*Circassian social network*) a, quand à lui, été pensé pour une diffusion optimale puisqu'il est entièrement rédigé en anglais alors qu'il est, lui aussi, hébergé en Russie. Fort de 2159 membres et de 15038 amis en 2009, il propose plus de 250 albums photographiques et 905 chansons. Il propose onze forums qui sont, pourtant, peu alimentés et fréquentés. On y trouve, ici aussi, les traditionnels « Histoire », « Affaires actuelles », « Art, musique et littérature », « Folklore », « Caucase », « Coutumes », « Langue » et « Monde tcherkesse » .

Les internautes de ce site fréquentent bien plus les rubriques « vidéos » (qui comportent 35 vidéos ayant, plus ou moins, traités à la culture tcherkesse, en particulier des extraits de concerts, de répétitions ou de spectacles de danse) et « articles » (84 au total concernant les arts, la culture, l'histoire, les Tcherkesses, le Caucase, le monde, les nouvelles). L'étude des profils des membres montre que le site est fréquenté tant par des Tcherkesses des Etats-Unis que d'Europe, du Proche Orient ou du Caucase. L'objectif affiché d'*Adigafriends* est de mettre en connexion des Tcherkesses du monde entier et cherche à dépasser les nombreux sites nationaux qui existent déjà, y compris au Proche Orient et en Israël. Ce site, qui définit sa ligne autour d'un contenu « culturel » et très majoritairement perçu comme tel et c'est justement ce genre de sites qui remporte le plus de succès. Il agit, non pas comme catalyseur politique mais comme mise en commun d'un patrimoine culturel collectif, ne fait pas débat et évite les positionnements critiques. Ce site agit donc comme rassembleur, au-delà des particularismes, et il n'est pas surprenant que cela puisse se faire autour d'un folklore commun détaché des contextes géopolitiques, des prises de positions et des débats idéologiques. Les Tcherkesses d'Israël possédant des blogs, pages personnelles et autres sites, n'hésitent d'ailleurs pas à les alimenter en y puisant des documents iconographiques et optimiser leur diffusion.

6.1.3. Remplacer les outils de communication classiques

L'utilisation des logiciels de messagerie Skype et Msn en migration: « Être comme là-bas »

Les maillages familiaux ou amicaux s'inscrivent généralement dans l'utilisation de messageries instantanées de type *Skype* ou *Msn*, grâce auxquelles on peut discuter en direct de façon quasi immédiate, de plateformes publiques comme le désormais célèbre *Facebook* ou de simples courriers électroniques. Dans ce cas précis, il s'agit de remplacer les outils de communication classiques tels le courrier postal et le téléphone par de nouveaux dont l'intérêt principal est le coût. Au delà du prix d'achat d'un ordinateur et de l'installation d'une ligne internet, des logiciels comme *Skype* permettent d'appeler gratuitement des correspondants à l'étranger, avec une durée illimitée de conversation. Dans la communauté en Israël, ces outils sont particulièrement usités par les « Jordaniens » ou ceux dont la famille est parfois dispersée, généralement le temps des études ou de l'armée, ou en cas d'installation, plus rare, en dehors du village pour un emploi.

A chaque fois que j'ai rendu visite à T.W, une « Jordanienne » de Kfar Kama, je constatais que l'ordinateur était allumé, et souvent, lorsque j'arrivais, elle se dirigeait vers ce dernier et écrivait quelques mots pour expliquer à ses interlocuteurs qu'elle avait de la visite. Lorsque je l'interrogeais sur son usage d'internet, et plus particulièrement des logiciels *Skype* et *Msn* que je savais particulièrement importants pour elle, elle me répondit:

J'en ai besoin. Vraiment (...) Tous les jours, je parle à ma famille, à ma mère ou à mes soeurs. J'en ai besoin parce qu'ici je suis toute seule. Quand B. [son époux] part travailler⁸⁷⁵, je sais que je vais passer la journée toute seule. Avant, je n'avais pas le permis, je restais toute la journée au village et je ne connaissais que S.⁸⁷⁶ qui allait à l'université suivre ses cours. A part elle, je ne connaissais personne, sauf la famille de B. mais eux aussi, ils étaient occupés la journée. Toute la journée au village, c'est long, il n'y a rien à faire ici et je m'ennuie. Heureusement, nous avons

⁸⁷⁵ Il travaille à Tel-Aviv et effectue quotidiennement le trajet depuis le village car il ne souhaite pas quitter Kfar Kama.

⁸⁷⁶ D.T est une autre jordanienne de Kfar Kama. Elles étaient amies à Amman et c'est elle qui a présenté S à celui qui allait devenir son époux.

internet à la maison, du coup je peux discuter avec mes amis à Amman, je peux appeler ma mère ou mes soeurs. Je peux faire des recherches, j'ai même appris un peu l'hébreu sur internet. J'en ai besoin parce que ça me passe le temps. Maintenant, avec la voiture, je peux sortir et je vais à l'oulpan⁸⁷⁷ donc je rencontre des gens (...) Mais le temps est long, je ne vais pas à l'oulpan tous les jours alors je me trouve des occupations.

(...) J'utilise *Msn* pour discuter avec mes amis, je l'utilisais déjà en Jordanie, donc c'est naturel pour moi de l'utiliser ici aussi. Comme ça, on ne s'oublie pas, parce que je ne retourne pas très souvent à Amman, maintenant ma vie est ici auprès de B.

C'est pratique parce que ça permet d'avoir des nouvelles et de discuter en direct, parfois je suis triste et je me mets sur *msn* et j'en parle avec une copine (...) Je peux raconter la vie ici à mes amis, ce qu'il m'arrive, ce que je fais (...) ça me fait du bien. Souvent, on s'appelle sur Skype parce que c'est gratuit alors on peut passer des heures au téléphone (...) si j'appelle avec mon portable israélien en Jordanie, ça me coûte trop cher. Mais Skype, je l'utilise surtout pour la famille. Mes soeurs l'ont installé sur l'ordinateur de la maison (...) Je me connecte, et je regarde qui est connecté et quand mes parents sont connectés, je les appelle. (...) C'est surtout bien parce qu'on peut se voir en même temps qu'on s'appelle, avec la webcam (...) là, j'ai vraiment l'impression d'être avec eux, je les vois. Quand je parle avec ma mère ou ma soeur et que je les vois, je peux leur montrer une nouvelle tenue ou ce que j'ai préparé à manger (...) elles peuvent voir ma maison, les nouvelles décorations, je leur demande leur avis (...) Parfois, je me fais un café et elles aussi et on parle. Bien sur, je suis heureuse avec B.

Mais la vie ici est très différente de ma vie à Amman, c'est dur de s'habituer. Ici ils se connaissent tous, moi ma famille et mes amis me manquent vraiment beaucoup et je ne peux pas y aller souvent (...) en fait, avec skype, c'est comme si on était dans la même pièce

⁸⁷⁷ Un *oulpan* (« enseignement », « instruction » en hébreu) est une école de langue en Israël. Spécialement pensé pour l'apprentissage rapide de l'hébreu, il est au départ, destinée aux nouveaux migrants (*olim*, étymologiquement « ceux qui font leur montée en Israël », c'est à dire qui font leur *aliya*, « leur montée »). La méthode qui y est proposée est principalement tournée vers une pratique active de l'oral mais les programmes d'apprentissage comprennent également des rudiments d'histoire, de géographie, de culture et d'instruction civique. Les 220 *oulpanim* du pays sont sous la responsabilité conjointe du ministère de l'Intégration, du ministère de l'Education et de l'Agence Juive.

(...) bien sur, on sait qu'on est loin mais ça remplace, c'est un peu comme si j'étais là-bas⁸⁷⁸.

Maintenir le contact, recréer du proche

La distance crée de nouveaux besoins et les interlocutrices interrogées confient être bien plus en contact avec leur famille depuis qu'elles ont migré en Israël. Une autre de ces jeunes femmes, arrivée – elle - il y a quelques années à Kfar Kama me confiait d'ailleurs:

Souvent quand j'appelle la famille, ce n'est pas pour dire des choses très importantes, nous sommes juste heureux de partager le quotidien (...) d'ailleurs quand je vivais à Amman, j'étais loin d'appeler ma mère et mes soeurs tous les jours, maintenant si (...) parce que je sais qu'elles ne sont pas là, et c'est justement parce qu'elles ne sont pas auprès de moi, que je ne peux pas les voir quand je veux, que je ressens le besoin de les appeler tout le temps (...) ⁸⁷⁹.

Mais ces pratiques ne sont pas l'apanage des L'étude des pseudonymes utilisés par les internautes montre d'ailleurs qu'ils sont souvent ethniquement marqués et on ne compte plus les « Jordanien-ne-s » du village ni même des étrangers au sens large du terme. Je me servais moi-même de *Skype* pour communiquer avec mes proches lorsque j'étais au village, mais elles font plus sens dans un contexte d'éloignement et de communications coûteuses. Au sein du village ou du territoire national, et en général dans tous les lieux où le prix d'une communication locale reste peu onéreux, l'utilisation de messagerie instantanée de type *Msn* ou bien encore la fonction « conversation en ligne » de *Facebook* permettant, toutes deux, de bavarder avec les contacts connectés au même moment, est utilisé par les adolescents ou les jeunes partis à l'armée dans un cadre amical.

En juillet 2008, un jeune soldat en permission revenu au village pour le mariage de sa cousine m'expliquait:

D'abord quand je suis dans mon unité, je n'ai

⁸⁷⁸ Entretien D.V, Kfar Kama, le 18 juin 2008.

⁸⁷⁹ Entretien S.T, Kfar Kama, le 02 avril 2007.

pas trop le temps de discuter, nos journées sont chargées et il y a les copains là-bas. Mais parfois c'est difficile de ne pas être avec des Tcherkesses, des fois je dois expliquer que je suis musulman et je sens bien que c'est compliqué et que ça pose des problèmes à certains (...) même si en général, les gens comprennent et savent que nous sommes de bons soldats, et que les Tcherkesses font le service obligatoire. Mais il y a des fois où je peux me sentir différent, et là souvent j'ai envie de discuter avec les copains du village. Quand j'ai la possibilité de me connecter à Internet, je vais sur Facebook ou sur Msn pour voir qui est en ligne (...) il y a forcément quelqu'un avec qui je peux parler. Par contre, quand je veux parler avec mes parents ou mes petites soeurs, je les appelle (...) c'est plus simple, et c'est mieux le téléphone pour la famille, comme ça on n'est pas obligé d'attendre que tout le monde soit à la maison, on s'appelle sur les portables. Mes parents, ils n'utilisent pas *Msn* et *Facebook*, donc je suis obligé de revenir aux méthodes anciennes (...)⁸⁸⁰.

Cette nouvelle façon de communiquer s'est également diffusée par le biais de cybercafés dont le nombre s'est très largement développé les dix dernières années. L'ordinateur a remplacé le courrier postal et modifie le rapport au temps de ses utilisateurs. L'utilisateur se connecte, a immédiatement connaissance de ses contacts « en ligne » et peut débiter une conversation. Ce rapport à l'immédiateté des échanges évacue l'attente et est décrit comme palliatif à la distance. La séparation imposée est comblée par l'utilisation de différentes technologies.

L'intégration quasi systématique d'une webcam aux ordinateurs permet, comme nous le disait notre interlocutrice, de *voir* la famille ou les amis, malgré la séparation géographique. Ainsi, les utilisateurs décrivent ces pratiques comme étant nécessaires dans le cadre d'une dispersion physique. Hormis les domiciles des plus âgés qui vivent seuls et loin des évolutions technologiques, toutes les habitations dans lesquelles j'ai été reçu, dans les deux villages, possédaient toutes au moins un ordinateur, et tous les membres de la famille, s'ils en faisaient des usages différents, s'en servaient.

Concernant les jordanien-ne-s de Kfar Kama ou les tcherkesses des villages installés en dehors de ces derniers, il faut tout de même noter que cet usage a surtout été possible

⁸⁸⁰ Entretien B.S, Reyhaniya, le 03 août 2009.

car les pratiques décrites concernent essentiellement des migrants de classes moyenne ou supérieure qui maîtrisent les nouvelles technologies⁸⁸¹. Et même s'il ne s'agit nullement de prétendre que tous sont égaux face aux NTIC, la généralisation extrême de ces dernières, surtout les dix dernières années, a sensiblement reconfigurer ces pratiques et atténué les écarts.

Les NTIC concurrencent la Jordanie. L'espace virtuel comme lieu de rencontre privilégié entre Tcherkesses d'Israël et de Syrie

Israël est un pays en guerre. Nouvelles technologies ou pas, les frontières physiques demeurent hermétiques et certaines frontières psychologiques semblent parfois tout aussi infranchissables.

Les NTIC permettent de maintenir des liens avec les Tcherkesses de Syrie. Le cas syrien est intéressant puisque les deux pays sont officiellement en guerre et qu'il est interdit aux citoyens de ces deux pays de se rendre en terre « ennemie ». Avant l'annexion par Israël en 1967, une majorité des Tcherkesses du territoire syrien vivaient sur les plateaux du Golan. Géographiquement et dans les liens de parenté, les diasporas israéliennes et syriennes étaient donc très proches et l'état de guerre a séparé des familles des deux côtés de la frontière.

Un habitant de Kfar Kama, d'origine syrienne et né à Bir-Ajam, explique:

J'ai un frère dans le New Jersey, un à Seattle, un à Bir Ajam, un autre à Damas, ma soeur vit aussi à Damas et moi je suis ici, en Israël, nous nous appelons tous les mois et sommes très connectés, nous nous envoyons beaucoup de mails et on ne s'oublie pas. Heureusement qu'il y a internet, ça nous aide à maintenir les relations (...) évidemment nos liens ne s'effacent pas, nous sommes une famille et la famille est très importante chez nous. Il n'y a pas un Tcherkesse qui dirait que la famille n'est pas importante, regarde ici, au village, les familles vivent ensemble et quand ce n'est pas dans la même maison, ils vont les uns chez les autres constamment. C'était important pour ma femme d'être

⁸⁸¹ Si l'on reprend la proposition d'Yves Winkin qui suit cette distinction socioprofessionnelle, les NTIC permettraient même « de dépasser le schéma traditionnel fondé sur la rupture traumatique du lien familial » (Winkin 2006 :142-143).

avec sa famille, nous nous voyons tout le temps, nous faisons beaucoup de choses ensemble.

Partout dans le monde, nous [les Tcherkesses] vivons comme des étrangers, nous sommes considérés comme des gens différents, dans les pays arabes comme en Israël (...) si nous ne faisons pas bloc, nous disparaîtrons. Avec ma famille de Syrie, nous nous voyons en Jordanie⁸⁸².

Avant l'avènement des NTIC, et notamment depuis les accords de Wadi Araba de 1994 qui, dans la lignée de la période post-Oslo, officialise la paix entre jordaniens et israéliens⁸⁸³, les Tcherkesses de Syrie et d'Israël se retrouvaient en Jordanie, agissant comme zone tampon puisqu'en paix avec les deux belligérants, notamment à l'occasion de mariages. C'est d'ailleurs ainsi que j'ai pu établir le premier contact avec des Tcherkesses israéliens, rencontrés à Amman et dans un cadre communautaire. Les frontières politiques et diplomatiques étaient alors contournées par l'utilisation d'un tiers État qui possède des frontières communes avec les deux pays⁸⁸⁴.

L'espace virtuel permet donc d'éviter un déplacement physique, renouvelle et multiplie sans cesse les occasions de se retrouver, même s'il ne remplace pas pour autant la nécessité de se rencontrer physiquement. S'il n'est pas (encore) possible de voir émerger des sites internet d'amitié israélo-syrienne tcherkesse, les compatriotes des deux pays contournent la situation diplomatique de leurs deux pays en fréquentant des mêmes forums et sites. En ce sens, l'appartenance catégorielle générique « tcherkesse » surpasse les appartenances nationales, les syriens et les israéliens redeviennent de simples diasporants, au même titre que les turcs ou les français. La communication entre eux est, par ailleurs, problématique puisque, comme mentionné précédemment, la communauté d'Israël maîtrise peu l'arabe écrit. Celles de Syrie ou du Proche Orient en général s'expriment principalement dans cette langue et bien moins en tcherkesse. Tous sont pourtant obligés de passer par l'anglais lorsqu'ils veulent que leurs messages, vidéos ou forums touchent l'intégralité des communautés tcherkesses.

⁸⁸² Entretien J.V, Kfar Kama, le 17 août 2007.

⁸⁸³ Le texte est consultable à la fois sur le site du Ministère israélien des Affaires Étrangères (<http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace%20Process/Guide%20to%20the%20Peace%20Process/Israel-Jordan%20Peace%20Treaty>) et sur celui du cabinet du Roi Hussein (<http://www.kinghussein.gov.jo/peacetreaty.html>)

⁸⁸⁴ On estime la distance entre Jérusalem et Amman à 71 km, celle entre Nazareth et Tibériade à 101 km. Aqaba et Eilat ne sont séparées que par la Mer Rouge, à 7 km l'une de l'autre. 176 km sont nécessaires pour relier Damas à la capitale jordanienne.

6.1.4. Trouver un mari sur internet

Enfin, les nouvelles technologies permettent de palier à un problème démographique important qui touche la minuscule communauté d'Israël. En effet, il est un domaine où le manque d'« effectif » est très problématique : celui des alliances matrimoniales.

Le mariage endogame est la norme chez les Tcherkesses et elle est particulièrement respectée par la communauté en Israël qui vit dans la crainte constante de l'assimilation et de la disparition du groupe car si, rappelons le, le mariage civil n'est pas possible en Israël, le mariage avec un coreligionnaire musulman reste en pratique permis.

Or, en 2009, le nombre de Tcherkesses ne dépasse pas les 4000, il arrive donc rapidement un moment où le renouvellement du « contingent » est primordial et il faut repenser les normes du mariage préférentiel dans cette communauté où on cherche à se marier avec quelqu'un de son propre village (ce qui n'est pas le cas dans les pratiques traditionnelles tcherkesses qui exigent d'aller chercher époux/se en dehors du village d'origine dont les habitants sont considérés comme des membres de la famille élargie). Il arrive que certains hommes ou femmes du village ne « trouvent » pas de partenaires sur le territoire national. Les forums de rencontres tcherkesses, notamment à l'initiative des communautés de Jordanie ou de Turquie dans lesquelles les risques d'assimilation étaient les plus importants, se sont multipliés mais ici l'outil virtuel n'opère qu'en tant que déplacement et réévaluation de méthode.

Les sites de rencontre, au sens marital du terme, ne correspondent pas à la majorité des pratiques numériques usitées par les Tcherkesses en Israël. Et si les sites de rencontre religieux représentent un marché en pleine expansion, on peut notamment penser à *nikah*, *muslima*, *muslimfriends*, *salaamlove* ou *qiran* (qui revendique plus d'un million de profils) pour ne citer que les sites musulmans les plus connus, les fréquenter signifierait désavouer le mariage endogame. Et peut-être encore plus qu'ailleurs, la communauté en Israël ne souhaite pas encourager les mariages mixtes.

Les rencontres se font d'avantage par le biais de forums de discussion qui peuvent développer des affinités. Ainsi, un forum de discussion sur l'histoire des Tcherkesses pourra être le point de départ de correspondances entre diasporants de différents pays qui, parfois, aboutissent à des rencontres.

Mais Israël est toujours un pays en guerre. Si les nouvelles technologies permettent des rencontres en théorie impossibles (qui le restent souvent physiquement), trouver un mari

ou une épouse tcherkesse de Syrie serait bien problématique pour un-e habitant-e de Kfar Kama ou de Reyhaniya. non pas nécessairement d'un point de vue moral mais de façon pratique. Si les considérations nationalistes d'appartenance à la société d'accueil ont effectivement des répercussions sur les alliances matrimoniales entre Tcherkesses de Syrie et d'Israël, elles ne dépassent, théoriquement, pas le mariage préférentiel. Le contexte politique de deux pays en guerre est l'élément réel qui joue dans ces pratiques et il arrive que des Tcherkesses de ces deux États se rencontrent à l'étranger et se marient. La répercussion immédiate d'une telle rencontre serait la question du pays d'installation des jeunes époux, aussi choisissent-ils généralement, et dans la mesure où cela est possible, de continuer à vivre ailleurs, c'est à dire ni chez l'un-e (en Israël), ni chez l'autre (en Syrie), avec toutes les difficultés de l'éloignement que l'on connaît. Dans la communauté d'Israël, le village et la vie au sein de la communauté revêtent une telle importance dans la construction et l'affirmation identitaires de ses membres que l'éloignement physique représente très généralement le point de rupture qu'ils-elles refusent de franchir. On pensera, par exemple, aux jeunes femmes du village qui ont épousé un Tcherkesse de Jordanie et qui ne s'y sont pas installées et qui ont fait venir leur mari au village. Ce qui demeure possible avec un-e conjoint-e de Jordanie ne l'est pas avec un-e Tcherkesse de Syrie et c'est sans doute bien là l'unique frein au développement des mariages binationaux.

La majorité des alliances extra-nationales, y compris celles contractées sur le net par les membres de la communauté ne sont donc, en pratique, effectives qu'entre Tcherkesses de deux pays voisins et en paix : Israël et la Jordanie.

Les sites de rencontre, au sens de *Social network*, qui permettent donc de se retrouver par groupes d'intérêts fleurissent sur l'espace numérique depuis une petite dizaine d'années. Deux sites sont particulièrement fréquentés, *Adigafriends* et *Adyga.org* mais qui touchent des publics différents.

6.2 – Découvrir l'autre Tcherkesse

6.2.1. De nouveaux échanges entre communautés dispersées

Se faire connaître et reconnaître

La singularité concernant l'utilisation du réseau numérique chez les Tcherkesses d'Israël réside dans le besoin absolu de légitimité de cette communauté en particulier. Non seulement, cette communauté a été méconnue de l'ensemble diasporique très longtemps et a dû se faire connaître, mais les Tcherkesses d'Israël, à travers leur exploitation de l'espace virtuel, cherchent à mettre en avant leur particularisme. Les Tcherkesses, jusqu'à l'avènement des nouvelles technologies, répondaient à des fonctionnements très locaux. Malgré une conscience diasporique très développée, les liens entre communautés dispersées étaient faibles et ces dernières ont évolué selon des schémas contextuels différents. La mise en relation facilitée par les NTIC a d'ailleurs révélé, aux uns et aux autres, des fonctionnements différents parfois même surprenants. Les villages tcherkesses d'Israël étaient connus des communautés voisines syriennes et jordaniennes mais les reconfigurations politiques et la position diplomatique du pays en ont empêché une connaissance réelle. Si les Tcherkesses de Jordanie peuvent théoriquement se rendre en Israël, c'est uniquement le cas depuis les accords de paix entre les deux pays (1994) et le passage de frontière est encore soumis à un processus lourd. De fait, les citoyens tcherkesses israéliens peuvent plus aisément se rendre en Jordanie que l'inverse, et la Jordanie a longtemps représenté le seul espace social possible d'interactions. Les Tcherkesses de Syrie, et en dépit d'une proximité géographique réelle, ne peuvent avoir qu'une connaissance historique et relativement sommaire des réalités israéliennes. Et si, en Syrie, on savait que des Tcherkesses se trouvaient en Israël, les échanges entre les deux communautés restaient rares et circonscrites au cadre jordanien. En ce qui concerne les autres diasporas tcherkesses, la communauté en Israël est longtemps restée méconnue. En 2008, un Tcherkesse de France me confiait:

Jusqu'à ce que tu m'en parles pour tes recherches, je n'avais jamais entendu parler

d'eux. J'ai commencé à me renseigner et effectivement, ma cousine savait, par son oncle à Amman, qu'il y avait une communauté là-bas mais elle ne savait pas s'il y avait des villages tcherkesses ou si ils étaient dispersés. Elle ne savait pas où ils se trouvaient, ni même s'ils étaient plutôt côté israélien ou côté palestinien (...) A l'époque où nous en avons discuté pour la première fois [2006 ndlr], je me rappelle qu'on ne trouvait pas grand chose sur eux sur internet. Deux ans après, je n'en reviens pas (...) Le nombre de sites tcherkesses, c'est incroyable! C'est vrai qu'ils [les Tcherkesses d'Israël ndlr], ont fait un sacré boulot sur Internet. Ils interviennent beaucoup dans les forums, ils ont leurs propres sites, et surtout ils ont la radio. Je ne savais pas qu'il y avait une radio tcherkesse, je savais qu'il y avait un projet de télévision en Jordanie, mais pas une radio et ça manquait à notre communauté. Nous sommes tellement dispersés et loin de notre terre d'origine que c'est difficile d'unir tout le monde et de savoir qui est où. Quand tu me racontes ce que tu vois là-bas, des fois je suis surpris, surtout sur la religion. Quand je vois les vidéos sur youtube des danses ou des mariages, par contre, là je me rends compte qu'on fait vraiment parti du même peuple. On a les mêmes traditions, on écoute la même musique, on danse pareil. Des fois, je me dis qu'ils sont ceux qui ont le plus réussi à conserver notre mode de vie, comme dans le Caucase⁸⁸⁵.

Mais lorsque j'arrivais la première fois dans les villages en Israël, les Tcherkesses furent également surpris de découvrir qu'il y avait une communauté en France, et lorsque je leur racontais qu'il n'y avait pas plus de trois cent personnes, ils furent d'abord, et unanimement, persuadés qu'un si petit chiffre permettait une réelle vie en communauté. On me demanda s'il y avait des villages tcherkesses en France et lorsque je répondis que, dans leur majorité, les Tcherkesses vivaient dans de grandes villes, et notamment à Paris et à Lyon, on m'expliqua que vivre dans une grande ville n'aidait pas à conserver les traditions et que la communauté devait faire attention à ne pas disparaître. Il était alors évident, pour mes interlocuteurs, qu'une identité tcherkesse en dehors du groupe si elle n'était pas strictement impensable, était pour le moins amputée. Les villageois appuyaient alors leur raisonnement sur deux autres éléments qu'ils

⁸⁸⁵ Entretien M.Y, Lyon, le 17 août 2008.

entendaient dans mes propos: le grand nombre de mariages mixtes et la faible pratique de la langue. Si peu de personnes connaissaient la communauté tcherkesse en Israël, cette dernière, dans son isolement, ne connaissait non plus grand chose des autres diasporas. Je fus, par contre, plus surprise de constater que des Tcherkesses de Jordanie me demandèrent également des renseignements sur la communauté en France, notamment pour un reportage sur Nart TV concernant la vie en diaspora. La personne chargée d'établir les contacts avec les diasporants pour le sujet, me contacta d'ailleurs par l'intermédiaire d'une amie commune de Kfar Kama. Elle m'écrivait sa surprise d'apprendre qu'une communauté existait en France et lorsqu'une vidéo d'un rassemblement à Paris fût postée en ligne sur internet, elle reçut de nombreux commentaires surpris qui allaient dans le même sens.

L'isolement diplomatique et géographique de la communauté en Israël n'est donc que le miroir de la mauvaise interconnaissance qui a prédominé de nombreuses années et les Tcherkesses, par les NTIC, commencent seulement à découvrir leur identité dispersée, multiple et complexe, assez éloignée des visions locales et particulières qui prévalaient, et que la définition de ce que signifie "être Tcherkesse" est parfois bien différente d'une communauté à l'autre. L'espace numérique présente l'intérêt d'une possible mise en commun des expériences subjectives, son utilisation permet de comparer les pratiques et parfois de revenir sur ce qui faisait autorité.

6.2.2. La plateforme *Facebook*

Usages individuels et pratiques collectives

L'utilisation de la plateforme *Facebook* est particulièrement éclairante pour saisir les mécanismes discursifs mis en oeuvre dans le processus d'insertion à la communauté globale.

Un premier niveau de pratique relève de pratiques personnelles (discussion entre amis, retrouver un cousin qui vit à l'étranger, un ami d'armée que l'on n'a pas revu depuis ses classes etc.) comme nous l'avons vu auparavant mais s'inscrit aussi et surtout dans la construction d'un espace collectif par la création de groupes. L'occurrence « *circassian* » sous ses différentes formes (à savoir « *circassians* », « *adyga* », « *adygha* », « *adiga* », « *cerkez* » ou bien « *tcherkesse(s)* ») fait apparaître l'existence de pas moins de 1083 groupes affiliés⁸⁸⁶. Certains concernent directement les Tcherkesses⁸⁸⁷, d'autres s'inscrivent dans des sphères plus générales comme une zone géographique⁸⁸⁸ ou une pratique religieuse⁸⁸⁹ ou des évènements particuliers connexes⁸⁹⁰ qui concernent tant la communauté en particulier que le Nord Caucase en général.

Dans leur grande majorité, ces groupes sont ouverts, ce qui signifie que n'importe quel internaute peut les rejoindre. D'autres, bien moins nombreux, ont un statut privé et comportent souvent la mention « *For Circassians only* » et nécessitent de demander au créateur du groupe l'autorisation d'y adhérer. Le « questionnaire » adressé par l'administrateur du groupe ne comporte en fait bien souvent qu'une seule question : « *quelle est votre tribu d'origine ?* », que son auteur considère comme un moyen subtile pour savoir si une personne demandant à rejoindre le groupe est *véritablement*

⁸⁸⁶ Recensement effectué en juin 2009.

⁸⁸⁷ On pourra, par exemple, relever des groupes comme « Proud to be Circassian », « Circassian Education Foundation », « International Cultural Circassian Academy », « Worldwide Circassian Brotherhood », « Circassian Circle », « Sharekes.net », « Circassian Job Vacancies », « Circassian music and songs », « Proud to have Circassian blood », « Just for Adiga », « Let's save our Circassian language », « Adiga, we're still Alive », « Circassians Adiga, we are all one », « Nart saga and Adyghe History », « the Circassian free youth », « Adiga 4 Ever », « Circassians and proud to be », « Only Circassian women give birth to real men » etc.

⁸⁸⁸ « Kafkaz my homeland », « Justice for North Caucasus », « Kavkaz News » « Abkhazia », « World Caucasus Union », « KafkasTube ».

⁸⁸⁹ « I am a Muslim & I am proud », « The Muslim network: all Muslim Facebook users join », « The largest Islamic group on Facebook : Invite Muslims and spread Islam », « Muslim Aid », « Al-Quran, the speech of Allah ! A Mercy to mankind », « Facebook Dawah project », « To prove that there are more than 1,000,000 people who worship Allah », « Learning Islam » etc.

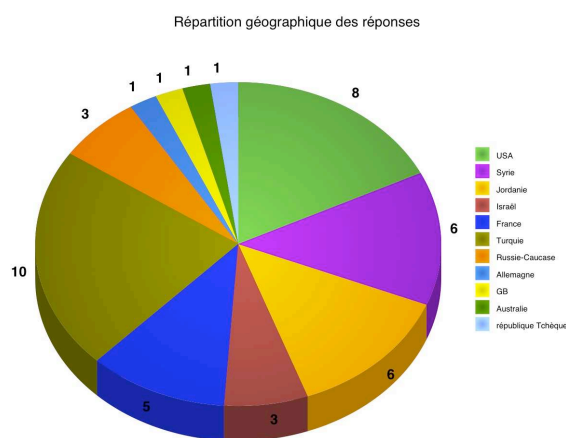
⁸⁹⁰ « Boycott Sochi 2014 Winter Olympics », « 21 may 1864: Remember Genocide »

Tcherkesse. Cette question, est en général, adressée en anglais.

La question de la langue de communication n'est d'ailleurs pas sans poser problème, si la plupart des énoncés de groupes sont en anglais (certains existent cependant en russe, en tcherkesse, en arabe, en hébreu ou en turc), et qu'il est toujours possible d'utiliser cette langue pour communiquer sur les forums des groupes, on note toutefois que la langue principale utilisée est celle du pays de résidence.

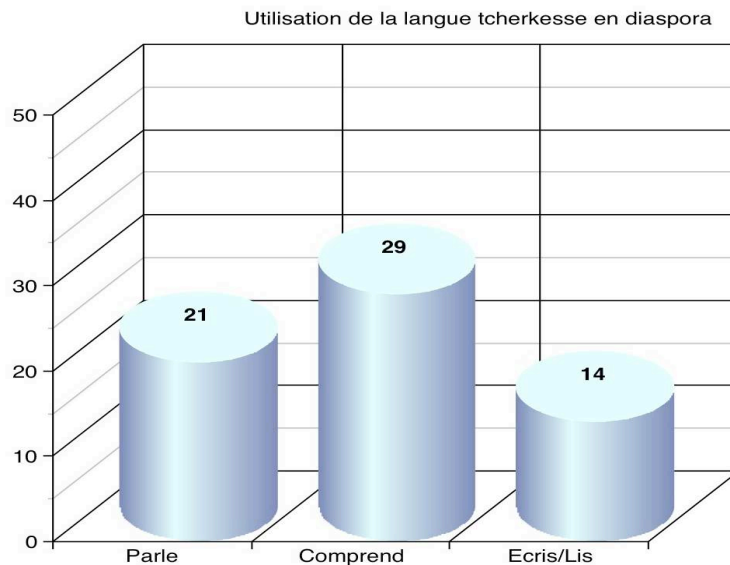
Ainsi les Tcherkesses d'Israël écriront plus naturellement en hébreu, ce qui n'est guère surprenant dans la mesure où l'hébreu demeure la langue de scolarisation et la seule dans laquelle ils sont capables d'écrire. Si nombre d'entre eux parlent arabe, peu l'écrivent, il en est de même pour la connaissance du tcherkesse écrit qui demeure sommaire, pourtant parfaitement parlé dans les deux villages d'Israël.

Pour les groupes extra-nationaux comme « *Circassians lobby* » (2370 membres), l'essentiel des messages trouvés sur les forums sont écrits en anglais et en turc, très peu sont en arabe. L'utilisation de la langue turque est problématique puisqu'elle exclue tous les non-turcophones, à savoir quatre millions de Tcherkesses sur cinq. Cela est d'ailleurs régulièrement remarqué par des membres des forums qui n'hésitent pas à demander l'arrêt des discussions en turc et le passage par l'anglais ou le tcherkesse dont l'usage s'avère d'ailleurs également discriminant pour la plupart des Tcherkesses résidant hors Caucase qui ne le lisent pas. Une rapide enquête réalisée, par internet, avec quarante-cinq Tcherkesses de Syrie, Turquie, Israël, France, Allemagne, République Tchèque, États-Unis, Jordanie, Australie et Russie permet de donner un aperçu de la pratique de la langue en diaspora⁸⁹¹:



⁸⁹¹ Réalisée en avril 2007, en grande partie sur la plateforme *Facebook* (par questionnaires par mails) et complétée pour les données concernant les Tcherkesses de France par une seconde enquête (entretiens de visu et par mails. Les quarante-cinq personnes interrogées ont entre 20 et 46 ans.

Sur les quarante-cinq personnes que j'ai interrogées, vingt-une affirment parler le tcherkesse (sous forme dialectal), 29 le comprendre et 14 seulement l'écrire et le lire.



Les réponses variant de « parfaitement » à « un peu » pour chaque catégorie. Les Tcherkesses d'Israël qui ont répondu interrogés affirment tous le parler et le comprendre, tandis que la moitié seulement le lit et l'écrit. Cependant, dans les entretiens que j'ai pu mener dans la communauté en Israël, si on note bien que l'intégralité des villages parle (sous sa forme dialectale) et comprend (les deux dialectes cette fois) le tcherkesse, le pourcentage d'individus capables d'écrire et de lire le tcherkesse se situerait plutôt autour des 25%. Cette rapide enquête doit donc être prise pour ce qu'elle est, elle se contente d'indiquer des pistes et ne correspond, de toute façon, qu'à un panel très restreint d'internautes âgés de 20 à 30 ans, elle ne prend donc pas en considération la diversité des villageois ni leur formation. Elle se révèle uniquement utile en ce qui concerne les problèmes de communication entre membres d'un même forum de discussion, et notamment sur *Facebook*.

Pour les réponses concernant les internautes turcs, d'autres résultats se dessinent: sur les dix personnes interrogées, une seule affirme qu'elle parle, comprend, lit et écrit le tcherkesse, une autre qu'elle le lit seulement, deux qu'elles le comprennent et une dernière qu'elle le parle et le comprend. Les cinq autres personnes interrogées affirment qu'elles ne parlent, ne lisent, n'écrivent et ne comprennent pas le tcherkesse, y compris sous sa forme dialectale. Toutes ont par contre noté que leurs grands-parents ne s'exprimaient qu'en tcherkesse et que leurs parents le maîtrisaient de peu à bien. En ce

qui concerne les six jordaniens qui ont répondu, seuls deux le comprennent et une le parle et le comprend un peu, tous ont indiqué que leurs parents maîtrisait mal la langue et qu'ils ne parlaient qu'arabe dans la sphère familiale.

Les sites d'apprentissage

Face à ce problème récurrent de communication (et pas uniquement sur l'espace virtuel puisque la langue tcherkesse a été classée comme « langue en danger » par l'UNESCO en 2009) un important travail a été fourni par de nombreux *e-diasporants* pour proposer des sites d'apprentissage de langue tcherkesse. Les méthodes de langue étant historiquement relativement récentes⁸⁹² et bénéficiant de publications somme toute confidentielles, la mise en commun de ces dernières sur l'espace numérique et la création de nouveaux supports a véritablement démocratisé leur diffusion. Le site de l'International Center for Circassian Studies localisé à Amman⁸⁹³ et, en grande majorité, alimenté par l'immense travail de collecte d'un membre de la communauté en Jordanie, Amjad Jaimoukha, propose une bibliothèque tcherkesse en ligne. Divisée en sept rubriques (langue, histoire, folklore, musique, littérature, culture et articles), l'internaute peut y télécharger gratuitement des dictionnaires bilingues et unilingues⁸⁹⁴, des méthodes de grammaire, des guides de conversation courante, des listes de vocabulaire mais aussi divers matériaux pédagogiques ou encore des grilles d'évaluation linguistique. On trouve désormais pléthore de supports sur internet qui n'existaient pas, il y a encore quelques années. Des méthodes de langue et les fichiers audios et vidéos sont ajoutées quotidiennement, tant dans les forums tcherkesse⁸⁹⁵ que sur des sites plus spécialisés. Les enseignant-e-s des villages, très actifs dans la rédaction de méthodes pour leurs élèves, y puisent l'essentiel des ressources pédagogiques pour leurs cours. Des dessins animés très populaires (et notamment des productions Walt Disney) sont doublés en tcherkesse afin de sensibiliser, dès leur plus jeune âge, les enfants à la langue. La communauté d'Israël propose ses mêmes dessins animés sous-titrés en

⁸⁹² Si des dictionnaires sont publiés dès 1957 (Kardanov) et qu'une méthode d'apprentissage très populaire et encore largement utilisée en diaspora paraît dès 1985 à Naltchik (*Adigabza ABC-Book*), c'est surtout à partir des années 90, et notamment à la chute de l'Union soviétique, que les méthodes de langues minorisées se développent.

⁸⁹³ Fondé en 2008.

⁸⁹⁴ Notamment un rare dictionnaire étymologique tcherkesse (Shagirov 1977) et un des premiers dictionnaires russo-tcherkesse publié (Kardanov 1957).

⁸⁹⁵ Voir par exemple, la sous-rubrique « Adigi Iazik » (langue tcherkesse) du site Adyga.org ou bien encore « notre langue » sur le forum Adigafriends.

hébreu pour encourager la compréhension des enfants du village. A la différence de la production écrite, qui demeure rare en diaspora, les supports auditifs se multiplient. La compétence d'apprentissage ici ciblée est donc principalement la compréhension orale et non l'écriture ou la lecture qui font, pourtant défaut à nombre de diasporants, qui plus est dans la communauté tcherkesse en Israël.

Sana Turk, enseignante à l'école élémentaire de Reyhaniya, qui a contribué à l'élaboration d'un manuel de langue propose également sur sa chaîne *Youtube* un ensemble de matériaux pédagogique. Accessibles en ligne, ils se révèlent des outils très utilisés par ses collègues. Outre les chansons enfantines qu'elle propose, le programme « Adigabze Ze'ghash » (Apprendre la langue adyghéenne), conçu comme une plateforme collaborative d'enseignants, met à disposition des internautes de courtes vidéos permettant d'apprendre l'alphabet, les jours de la semaine, les saisons ou les parties du corps, mais également des comptines. Ces vidéos permettent à l'apprenant de travailler sa prononciation mais aussi l'orthographe des mots. Les illustrations proposées permettent de contextualiser le mot et s'avèrent pédagogiquement efficaces. Certaines vidéos conçues spécifiquement pour la communauté en Israël, proposent des introductions et des consignes en hébreu ainsi que des sous-titres de traduction. D'autres sites encore ciblent un public diasporant plus large, ils se sont développés à la demande d'internautes tcherkesses qui, inquiets de la disparition de la langue, souhaitent l'acquérir. De nombreux sites, qui proposent de bonnes introductions à la langue tcherkesse, sont généralement hébergés dans le Caucase et en particulier à Naltchik (République Kabardino-Balkare) et à Maïkop (République Adyghée)⁸⁹⁶. Ils sont principalement rédigés en anglais et propose des translittérations latines.

Certaines communautés proposent des cours de langue dans des centres culturels, notamment aux États-Unis⁸⁹⁷ ou en Jordanie⁸⁹⁸ mais dans la majorité des pays, où les Tcherkesses résident, cela n'est pas le cas. Cette situation, qui ne se pose évidemment pas de la même façon pour la communauté en Israël qui a su préserver la transmission linguistique, préoccupe l'ensemble des diasporants et les nouvelles technologies représentent une véritable aubaine en terme de diffusion.

⁸⁹⁶ Le site Zihia Narod propose une grammaire courte mais efficace concernant l'usage des noms, adjectifs, adverbes, des explications claires sur les verbes de position, la graphie et la phonétique. On y trouve également des listes de vocabulaires et de proverbes ainsi qu'un guide de conversation.

⁸⁹⁷ L'Association Tcherkesse de Californie « Adyghkhasa » (Stanton) et l'Association Bénévole Tcherkesse (Wayne, New Jersey) proposent des cours de langue pour ses membres.

⁸⁹⁸ Cours dispensés au Club Al-Jeel Al-Jadeed (Amman).

6.2.3 . À chaque village son groupe

Ethnographie des groupes

Chacun des deux villages possède néanmoins son groupe, en 2009 « *Kfar Kama* » regroupait 278 membres et « *Rehania village* » en dénombrait 66. Là aussi, les messages postés sur le forum se font dans leur écrasante majorité en anglais, le turc y est encore présent mais dans une moindre mesure et le recours à l'hébreu est rare (deux messages en caractère carré et un en translittération phonétique, pour les deux groupes).

Toutefois, il faut noter que l'existence de ces groupes ne saurait refléter la vitalité des deux villages, puisque passé l'effet de mode, on constate que les sujets de discussions sont quasi-inexistants et que les messages, peu nombreux, sont généralement des salutations étrangères. Ces groupes présentent un intérêt limité dans la présentation de la communauté à l'extérieur puisqu'on n'y trouve que quelques photographies sans légende et qui ne donnent aucun renseignement supplémentaire.

Ces groupes sont créés dans le but de réunir les habitants (jeunes en général qui sont les principaux utilisateurs de ce type de plateformes sociales) ainsi que leurs « amis ». On y trouve donc, naturellement, des israéliens mais aussi des Tcherkesses d'autres pays.

Un groupe créé sur facebook comporte un nom générique, une description généralement de quelques lignes mais qui n'est pas restreinte (certains groupes possèdent donc une description très détaillée et fournissant de nombreux renseignements), une photographie de présentation, le nombre et l'identité des membres du groupe, le nom de l'administrateur (souvent le créateur du groupe, en général ce dernier choisit d'autres membres, souvent assidus, pour le suppléer. La plupart des groupes possèdent donc plusieurs administrateurs. Dans certains cas, seuls les administrateurs sont autorisés à répondre à une demande d'ajout au groupe, à poster des photographies ou des vidéos. C'est notamment le cas lorsqu'il s'agit de groupes semi-publics ou confidentiels⁸⁹⁹). Un groupe possède également un « mur » sur lequel chaque membre peut laisser un message, poser une question ou se présenter, ainsi qu'un forum simplifié dans lequel les

⁸⁹⁹ Il existe sur Facebook trois catégories de groupes. Le créateur d'un groupe peut alors choisir entre un statut « public » (qui apparaît lorsqu'un utilisateur utilise le moteur de recherche interne à la plateforme en saisissant une occurrence ou un nom propre : « Circassians », « Kfar Kama » etc.), un « semi-public » (qui apparaîtra également lors des recherches mais dont l'accès est restreint et soumis à une demande d'intégration aux administrateurs, ou un « confidentiel » qui lui, est le seul, à ne pas faire apparaître le groupe. Ne peuvent donc deviner son existence, et qui plus est, le rejoindre que les utilisateurs invités nominativement par le ou les administrateurs. Les groupes sur lesquels nous avons travaillé sont donc des groupes « publics » ou « semi-publics » dans leur grande majorité.

membres peuvent créer des « sujets » (*topics*). Il est également possible d'envoyer un message groupé à l'ensemble des membres, cette fonction est relativement peu utilisée sauf en période de Ramadan durant laquelle il est d'usage d'envoyer ses vœux, ou pour des annonces d'évènements (c'est notamment le cas de groupes jordaniens qui transfèrent par cet autre canal, les informations relatives aux cours de danses, de langues ou fêtes de charité organisées par l'Al-Jeel Al-Jadeed Club d'Amman ou pour obtenir des tarifs préférentiels pour assister au festival de Jerash dans lequel se produit chaque année une troupe de danse tcherkesse). Enfin, les membres d'un groupe peuvent mettre en ligne diverses photographies et vidéos.

Le groupe « Kfar Kama » est classée (par le créateur du groupe) dans la catégorie « Intérêts communs » et son contenu est ouvert au public. La description du groupe tient en deux phrases: « *For people with roots in and are from Kfar Kama. Nothing more needs to be said* », elle n'est donc pas nécessairement pensée en direction d'un public extérieur qu'il faudrait attirer. Les autres informations relatives au groupe sont sous-divisées en deux rubriques. La rubrique « Coordonnées » (adresse électronique, site web, bureau, adresse) ne comporte aucune réelle information explicative ni plan de localisation⁹⁰⁰ mais les coordonnées sont tout de même notées en langue anglaise, ce qui laisse penser que les créateurs du groupe carressent l'espoir de faire rejoindre des personnes extérieures au village, principalement des Tcherkesses d'autres communautés. Le site web, par contre, renvoie au site internet de « RadioAdiga » qui tient un rôle primordial tant dans la communauté en Israël que dans le reste du monde et que nous détaillerons ultérieurement. Enfin, la rubrique intitulée « Actualités récentes », pourtant très utilisées dans d'autres groupes est ici sommaire et se réduit à un laconique « *Kfar Kama is always perfect... any news is always good news!* ». Le « mur » qui correspond à la page principale du groupe contient une centaine de messages. La grande majorité d'entre eux sont en fait des vidéos postées par le même membre (habitant de Kfar Kama), renvoyant en général à des liens sur youtube. Ces vidéos renvoient toutes vers des chansons, des extraits de documentaires et des spectacles de danse concernant la culture tcherkesse. On peut également y lire des messages de salutation, laissés en général par des membres du groupe extérieurs au village, des Tcherkesses d'autres diasporas et principalement de Turquie (« *Hi Kfar Kama, I love you Kfar Kama* » le 16 mars 2008, « *Worapseuw*

⁹⁰⁰ Selon les renseignements fournis sur la page d'accueil, adresse électronique : « Kfar Kama doesn't need an e-mail », bureau : « Kfar Kama », adresse : « Streets of KK, Israel ».

*adigexer*⁹⁰¹! *Our hearts with all of u. Best wishes from Turkey's adighas* » le 19 mars, « *Hi to all Kfar Kama from Turkey and Elbruz* » le même jour, « *Hi all, I'm going to Kfar Kama to visit* » le 30 mai, etc.). Mais également, des demandes de renseignements spécifiques (« *Hi all! Anyone from Shinao family?* » le 29 avril 2008, « *Can someone give me Nora N.'s email? (...) Thanks to all of you* » le 19 mai, « *Hello, I'm and Adiga (Abzakh) from Turkey (...) I came to Tel Aviv a few days ago (...)and will stay here for 6 months. Is there any Adiga in Tel Aviv?* » le 4 août, « *Hello there, I was wondering if anyone can help me. I visited Kfar Kama back in 1997 and I'm trying to get hold a family and some people that live there. I did an exchange from England and (...) stayed form 10 days (...) I had a lovely stay and time with this family and from what I can recall is that the mum's name is Sarah but I used do call her Nan, the father is Bab. They have two daughters, the oldest is called Susie then Tina and they have a son called Sol who was in the army (...) I would love to talk to them again, many thanks* » le 25 août 2009, « *Dear friends, I'm trying to find Aharon S. from Kfar Kama and I wille be more than happy if somebody can give me any info about him (...)* » le 2 janvier 2010 etc.)

Donner à voir le village: l'utilisation et le choix des photographies

Sur la page « photo » du groupe, on dénombrait en 2009 dix-huit clichés⁹⁰² représentant dans leur majorité le village mais également quelques photos personnelles prises par des membres dans des lieux touristiques, notamment en villégiature sur les bords de la mer rouge ou en visite sur les plateaux du Golan. Ces photographies, simples, sans effets, et purement descriptives comportent rarement une légende qui, lorsqu'elle est apposée se résume à un nom générique de lieux (« Mer rouge », « Golan »). Sur les dix-huit photographies, huit représentent différentes vues du centre historique (le « vieux village ») dont trois de la mosquée, deux du « nouveau » village et une du conseil local, l'instance politique du village.

Ces dernières ne se donnent pas d'autres projets que de *montrer* le village, et ne suscitent aucun commentaire, ce qui est relativement rare dans les pratiques classiques des utilisateurs de cette plateforme, pourtant friands de commentaires. Le peu de

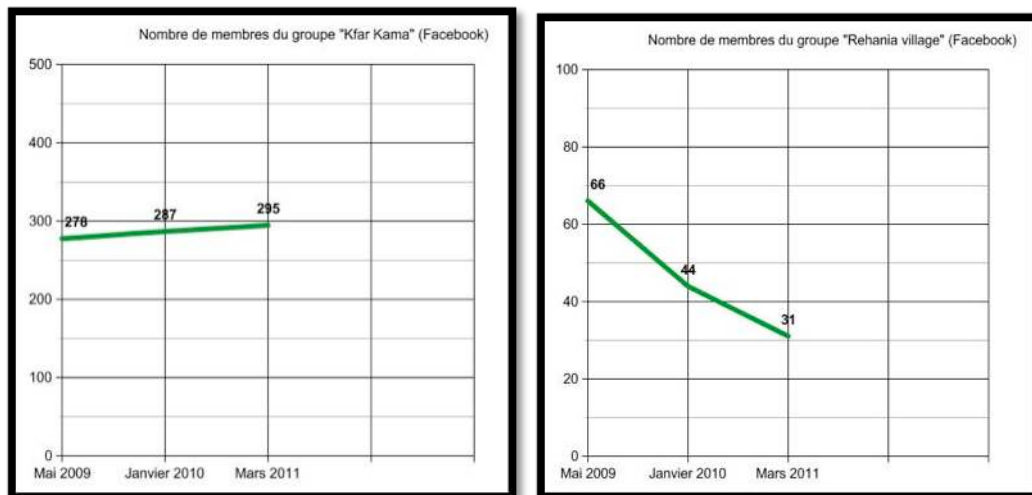
⁹⁰¹ « Merci les tcherkesses » en tcherkesse.

⁹⁰² 26 en mars 2011, après l'ajout de photographies d'un tcherkesse de Turquie venu assister à mariage à Kfar Kama en août 1990.

discussions et d'échanges suscités par et dans le groupe peut être observé dans la rubrique « Discussion » qui ne comporte qu'un seul commentaire intitulé « *Tourism Ministry grants NIS 2 M for Druse, Circassian Projects* » en date du 24 avril 2008 et reproduisant l'article éponyme de Shelly Paz de l'édition datée du même jour de l'édition anglaise du *Jerusalem Post*. Alors que ce type d'article pourrait faire réagir les internautes concernés, aucun commentaire de membres n'a été posté en presque deux ans alors même qu'il n'apparaît pas sur le mur mais dans la rubrique « discussion » .

Comme mentionné précédemment, et si l'on observe les dates des derniers messages postés, l'effet de mode passé (comme partout ailleurs, il *faut* avoir son groupe), on constate que ce type de groupes n'a pour principale raison d'être que celle d'assurer une présence visible sur le réseau numérique car ce n'est certainement pas par ces derniers que les habitants communiquent entre eux.

Contrairement au groupe *Kfar Kama* qui stabilise son nombre de membres, le groupe « Rehanian village », qui ne possède plus d'administrateur, voit le nombre de ses membres décroître et ses habitants, s'ils continuent à fréquenter et à se servir de la plateforme lui préfèrent un usage individuel.



Fréquentation des groupes sur Facebook (graphiques effectués le 26 mars 2011)

Le choix des avatars: le couple de danseurs de Reyhaniya et le minaret de Kfar Kama

Le groupe « Rehanian village », au statut ouvert tout comme son homologue de Kfar Kama, se présente cependant comme étant uniquement destiné à la communauté: sa description stipule en effet, dans un anglais approximatif: « *Only adiga people invited* ». Il est intéressant de noter que c'est le village qui défend une mixité structurelle qui stipule cette distinction que l'on ne trouve pas dans la description du groupe de Kfar Kama qui suit, pourtant, une endogamie stricte. Cette distinction entre la majorité ethnique du village (tcherkesse) et une minorité de ses habitants (25% de Palestiniens) est donc clairement énoncée et elle est appuyée par la photographie même de présentation du groupe. En effet, alors que l'avatar (représentation graphique qui présente la page) du groupe « Kfar Kama » est une photographie du minaret de la mosquée du village, celui utilisé par le groupe « Rehanian village » reprend une imagerie à la mode et très usitée dans les communautés tcherkesses en diaspora. L'image retenue pour représenter le groupe est donc un couple de danseurs en costumes traditionnels marquant une inscription corporelle classique: l'homme, sur les pointes, les bras levés en « V » compris comme signe d'occupation et de domination spatiale et de protection, le visage impassible, ne souriant pas et regardant sa partenaire est situé à la gauche de cette dernière qu'il ne touche pas et qui, elle, regarde sur le côté, esquisse un léger sourire et semble sur le point de s'envoler tant les manches très longues et évasées de sa robe lui confèrent une posture aérienne.



Groupe « Rehanian Village »



Groupe « Kfar Kama »

Captures d'écran

Le choix des deux avatars est significatif et traduit les ressorts identitaires différents mis en oeuvre dans les villages. Alors qu'à Reyhaniya, le village mixte, la distinction s'opèrera par la *tcherkessité* d'un individu (au regard de la population palestinienne du village), à Kfar Kama, qui défend un modèle endogame, l'Islam sera le ressort mis en avant dans la définition identitaire. Danser ou prier, couple de danseurs ou mosquée, deux des principales composantes de l'identité tcherkesse en Israël sont donc utilisées publiquement de façon fort différente et révèlent que les modèles adoptés par les villages ne répondent pas nécessairement aux mêmes mécanismes.

Les rubriques « discussions », « vidéos », « photographies » et « évènements » du groupe « Rehanian village » sont vides et l'absence d'échanges sur le mur laisse penser que le groupe n'est, non seulement, pas un outil de communication déterminant au sein de la communauté mais qu'il offre une visibilité très moyenne. Le mur du groupe ne contient que quatre messages, dont deux de salutation de deux membres respectivement turc et jordanien auxquels une seule habitante a pris le temps de répondre. Contrairement à l'usage classique de cette plateforme sociale dont le principal objectif est de mettre en connexion différents individus qui se reconnaissent une communauté d'intérêt, il faut noter que les habitants des villages israéliens utilisant ces groupes ne répondent généralement pas aux messages de demandes ou de renseignements (retrouver un habitant, une famille, une connaissance, obtenir un contact, un mail etc.) ni mêmes aux salutations et voeux (y compris lors des fêtes religieuses), ce qui est parfaitement contraire à l'idée inhérente de bienséance, de solidarité et d'appartenance commune fortement mise en avant dans le discours diasporique de la communauté.

Ces groupes facebook sont donc essentiellement pensés en direction des habitants des villages, comme une énième communion des membres de la communauté. Tous deux, renvoient au site de RadioAdiga, véritablement centre du maillage numérique des tcherkesses israéliens. A titre de comparaison, les informations concernant les deux villages sont bien plus fournies et complètes sur le serveur *Wikipédia* qui, lui aussi, est investi par la communauté. Les articles créés et édités sur *Wikipédia* sont des contributions anonymes, les habitants des villages sont très vigilants sur le contenu de ces pages qui peuvent, très facilement, être modifié, et n'hésitent pas à les alimenter. En effet, *Wikipédia* qui fût la première encyclopédie généraliste en ligne issue du système

*Wiki*⁹⁰³ se présente, dans sa filiation directe, comme une plateforme collaborative de partage d'informations. Et si, théoriquement, toute personne modifiant le contenu d'une page sur *Wikipédia* doit faire preuve d'impartialité dans les informations qu'il fournit, notamment en ajoutant des références permettant de corroborer ses propos, l'autorégulation a des limites lorsqu'il s'agit de pages concernant des lieux ou des événements mal ou méconnus. Ainsi, s'il s'avèrera difficile de modifier la page "Israël" ou celle "Plan de partage de la Palestine", qui revêtent de forts enjeux historiques et politiques et dont chaque minime rectification fait l'objet de débats et de contrôle, il n'en sera pas de même pour des pages plus insignifiantes comme celles de Kfar Kama et Reyhaniya dont la régulation est uniquement organisée par les principaux intéressés: leurs habitants.

⁹⁰³ Un *Wiki* est un site web dont les pages présentent des hyperliens qui renvoient les unes aux autres. Elles sont modifiables par les internautes dans le but de permettre une écriture collaborative du document.

6.3 – L’occupation de l’espace virtuel par la communauté d’Israël

6.3.1. *Radio Adiga*: la vitrine virtuelle des Tcherkesses israéliens

Faire autorité dans la dispersion: chercher à devenir la « voix » des diasporants

Plus que tout, les Tcherkesses d’Israël ont été les premiers des diasporants à saisir les opportunités que pouvaient leur offrir les NTIC. En effet, s’il n’existe pas (encore) de sites officiels des deux villages, il demeure un outil bien connu des Tcherkesses du monde entier et particulièrement du Proche Orient et du Caucase : *Radio Adiga*.

Cette *webradio* (sur internet et en ligne) qui émet depuis Kfar Kama, en plus d’être la source d’information principale au sein des deux villages, offrent un rayonnement international à la diaspora d’Israël. Créée en 2004 à Kfar Kama, l’équipe de *Radio Adiga* explique:

Cette radio est faite pour les tous les Tcherkesses à travers le monde et diffuse des programmes dans notre propre langue tcherkesse. Nous proposons également des programmes dans d’autres langues pour ne pas exclure tous ces Tcherkesses qui ont déjà perdu leur langue maternelle (...) Notre mission est de présever/ faire revivre l’identité tcherkesse, d’aider les Tcherkesses à travers le monde à se sentir connecté à une communauté globale adyghéenne, quelque soit l’endroit où ils se trouvent, et d’instiller à la nouvelle génération de Tcherkesses l’amour de notre terre d’origine (*homeland*) pour, enfin, rejoindre notre terre d’origine, la Circassie⁹⁰⁴.

La grille de programme est variée et les émissions sont proposées, à des heures différentes, en tcherkesse, en arabe, en hébreu et en anglais. À la différence des journaux communautaires qui peuvent exister dans d’autres pays dans la langue nationale, et même en Israël en hébreu (comme c’est le cas d’*Adiga Magazine* lui aussi en ligne et en hébreu), le choix de proposer une sélection d’émission dans ces quatre langues a permis une diffusion autrement plus large et touche tous les diasporants du

⁹⁰⁴ Statut de la radio, consultable sur le site.

monde.

Presque l'intégralité des sites communautaires tcherkesses propose d'ailleurs un lien vers le site de la radio, permettant ainsi à tous d'écouter les programmes. Le choix d'émettre en ligne est un atout supplémentaire pour sa diffusion puisqu'une connexion internet suffit pour « entendre » les nouvelles et se tenir au courant de la vie diasporique. Mais cette diffusion au delà du rayonnement qu'elle lui apporte, a surtout propulsé cette minuscule diaspora sous les feux de la rampe.

Radio Adiga s'est imposée comme la voix des Tcherkesses en exil, celle des Tcherkesses dispersés à travers le monde et est devenu le moyen le plus reconnu d'avoir des informations sur les autres diasporas mais aussi sur le Caucase. Lorsque la radio a connu des problèmes financiers, les diasporants n'ont pas hésité à marquer leur solidarité pour la conserver. Et l'équipe de *Radio Adiga* de s'enorgueillir:

Tous les messages de soutien et les retours que nous avons eu, ont convaincus l'équipe de Radio Adiga de l'immense aide qu'elle apporte à la survie de notre nation, sa langue et sa culture⁹⁰⁵.

Petit à petit, c'est bien la diaspora israélienne qui est en train de redéfinir les référents identitaires de la communauté tcherkesse globale, notamment à travers la place accordée aux retransmissions des prêches en arabe et en tcherkesse. La ligne « religieuse » minoritaire tenue par les Tcherkesses d'Israël finit par s'imposer comme étant la bonne, celle à suivre.

C'est donc désormais tout naturellement que les Tcherkesses souhaitant obtenir des nouvelles des autres communautés, intègrent l'Islam comme étant un vecteur fort de l'identité.

La grille des programmes offre une place importante à ces retransmissions depuis la mosquée de Kfar Kama mais propose également aux auditeurs de réécouter les « leçons islamiques » données par l'Imam et par une autre figure du mouvement religieux de Kfar Kama.

⁹⁰⁵ Communiqué de la rédaction (juillet 2006).

La grille des programmes et les publics visés

Horaire	Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
0:00	← Bulletin d'information (ARABE) →					-	Info (ARABE)
01:00	Retransmission de la leçon islamique de la semaine	-	Retransmission de la leçon islamique de la semaine	-	Retransmission de la leçon islamique de la semaine	-	Retransmission de la leçon islamique de la semaine
04:00	← Bulletin d'information (ANGLAIS) →					-	Info (ANGLAIS)
06:00	← Bulletin d'information (ARABE) →					-	Info (ARABE)
10:00	← Bulletin d'information (TCHERKESSE) →					-	Info (TCHERKESSE)
12:00	← Bulletin d'information (RUSSE) →					11:55 Leçons islamiques du vendredi	Info (RUSSE)
						12:30 Masjid de Kfar Kama En direct	
14:00	Retransmission de la leçon islamique de la semaine	-	Retransmission de la leçon islamique de la semaine	-	Retransmission de la leçon islamique de la semaine		Retransmission de la leçon islamique de la semaine
16:00	Info (ANGLAIS)	17:00 Retransmission de la leçon islamique de la semaine	Info (ANGLAIS)	Info (ANGLAIS)	Info (ANGLAIS)	-	Info (ANGLAIS)
				17:00 Retransmission de la leçon islamique de la semaine	17:00-18:00 La parole aux auditeurs		
						19:00 Direct des auditeurs	Info

20:00	← Bulletin d'information (TCHERKESSE) →	19:00 Direct des auditeurs	(TCHERKESSE)
		20:00 Info multilangue	
22:00 22:00	← Bulletin d'information (RUSSE) →		Info (RUSSE)

L'auditeur de *Radio Adiga* peut suivre en direct la leçon de la semaine le vendredi à 11h55, et a donc l'occasion d'en entendre pas moins de dix rediffusions, à des horaires différents mais tous les jours de la semaine. Si l'on considère l'importance sociale que revêt la fréquentation de la mosquée du village le vendredi, on peut estimer que le public visé est les femmes (qui ont une pratique privée et ne se rendent pas à la mosquée) mais surtout des Tcherkesses de l'étranger ainsi que celles et ceux qui ne vivent pas au village.

Les informations en arabe diffusées deux fois sont – logiquement – celles qui bénéficient de la plus forte audience dans les communautés du Proche-Orient, cependant les horaires particulièrement tôt (minuit et à six heures), tendent à prouver que le public arabophone n'est pas celui qui visé prioritairement. Celles en tcherkesse (à dix et vingt heures) et encore plus celles en russe (midi et vingt-deux heures) représentent véritablement le cœur de cible, visant à la fois les Tcherkesses de Russie, du Caucase mais également les diasporants maîtrisant la langue tcherkesse. Les émissions dans lesquelles les auditeurs peuvent intervenir, et en particulier celle du vendredi à dix-neuf heures, est particulièrement appréciée des diasporants qui interviennent régulièrement et adressent des messages, principalement de salutation. C'est également au cours de ces émissions que sont évoqués des parutions sur les Tcherkesses, qui ne concernent d'ailleurs généralement pas la communauté en Israël en particulier.

Informers les communautés et/ou les rendre spectatrices des conflits internes: la seconde guerre contre le Liban (2006) et la guerre contre le maire

La rubrique « Nouvelles » , si elle peut fournir des informations intéressantes ou relayer des articles concernant la communauté, a également pu être le théâtre de règlements de compte ouverts entre l'équipe de la radio et le maire du village alors en poste (jusqu'en 2008) et régulièrement pris à partie et de façon nominative. Ces brèves ont atteint leur plus large diffusion au printemps 2006 jusqu'au déclenchement de la seconde guerre contre le Liban (12 juillet) qui va bouleverser l'actualité des villageois. Ainsi, quelques jours avant le déclenchement de la guerre, on pouvait encore lire des déclarations d'un membre de l'équipe de la radio:

Le Conseil de Kfar Kama persévère encore dans son idée vraiment stupide. Les habitants de Kfar Kama se considèrent comme des Musulmans et Kfar Kama est un « village musulman » et quand la municipalité a ouvert la piscine, le conseil a convenu d'horaires et de jours d'ouverture différents pour les hommes et les femmes. Je ne parle pas ici des gens qui vivent en accord avec l'islam ou non, mais juste d'une des idées les plus stupides que notre conseil a pu avoir: le samedi est ouvert à tous. Hommes et femmes peuvent nager ensemble et se rincer l'œil librement. Finalement, c'est un peu comme si le Conseil de Kfar Kama avait émis une nouvelle « Fatwa » qui permettait d'être mauvais le samedi. Nous avons vraiment à faire à des gars drôles, pourquoi ne pas le rendre légal tous les jours tant qu'on y est? Servir de l'alcool le samedi est-il également légal le samedi? Peut-être bientôt, qui sait. Le chef du Conseil doit décider si Kfar Kama est un village musulman ou pas. Par ce genre de décision, les gens pourraient dire « il ne sait rien de ce qu'est l'islam ». J'ai interrogé plusieurs personnes à ce sujet, ils me répondirent « que peux-tu attendre de quelqu'un qui a servi dans l'armée israélienne pendant trente ans? ». Et bien, je n'en attends rien, peut-être que la prochaine fois les gens s'en souviendront au moment de voter. Ils regarderont cet homme et décideront de voter ou pas pour lui. C'est toujours difficile de construire et facile de détruire⁹⁰⁶.

⁹⁰⁶ Brève datée du 19 juin 2006.

Le site sert ici à exprimer les désaccords profonds entre deux franges de la population en concurrence à Kfar Kama: musulmans modérés et ceux partisans d'une pratique plus affirmée de la religion. Car à travers la personnalité du maire, c'est la participation à l'armée et la sécularisation du village qui sont incriminés. Comme cela est stipulé dans cette déclaration sur *Radio Adiga*, le maire alors en poste a été militaire de carrière dans Tsahal et la radio se fait le relais de la minorité de jeunes qui, au village, refusent désormais de servir dans l'armée nationale.

Le 19 juillet 2006, une semaine après le déclenchement de la guerre, de nombreux Tcherkesses du Proche-Orient, inquiets pour les habitants qu'ils connaissent, consultent le site de *Radio Adiga* et peuvent lire que « Les Tcherkesses en Israël dorment dans les fumées de la guerre » :

Il y a, à peine quelques jours, une grande partie des Tcherkesses de Reyhaniya sont venus trouver refuge à Kfar Kama, à la recherche d'un endroit sécurisé mais aujourd'hui ils doivent comprendre que Kfar Kama n'est pas l'endroit idéal pour être en sécurité et échapper à la guerre. Aujourd'hui, Kfar Kama est recouvert de la fumée épaisse des champs alentours qui brûlent. Le feu a été causé par des roquettes tirées depuis le Liban qui pourraient facilement atteindre le village et nous savons tous que la guerre ne se terminera jamais.

Le ton utilisé, volontairement catastrophique, a surpris beaucoup d'internautes car si le discours qui est ici tenu ne refuse pas directement d'accueillir les villageois de Reyhaniya, géographiquement bien plus exposés aux tirs de roquette, la qualification de « fuite » des combats et de la peur suscitée par la guerre est parfaitement antinomique avec le comportement traditionnel tcherkesse tel qu'il est défini par la *xhabza*. Une habitante de Reyhaniya, dont les propos m'ont été confirmés par d'autres villageois, lorsque je lui demandais, de me raconter cet épisode difficile au village me disait:

C'est un mensonge, personne du village n'a fui. Ceux qui ont des enfants en bas âge ont parfois pris la décision de les emmener passer quelques jours au calme dans leur famille à Kfar Kama, mais la grande majorité des habitants ici sont restés toute la guerre. J'allais au travail à Nahariya tous les jours, tous les jours en voiture, je me demandais ce qui allait

arriver au village, sur le trajet, à Naharyia, dans les villages voisins (...) mais que pouvais-je faire? La vie ne s'arrête pas à chaque fois qu'il y a une guerre, je devais aller travailler à l'hôpital, les gens comptaient sur moi. J'étais surtout inquiète qu'il se passe quelque chose au village pendant que je n'y étais pas. Les abris du village étaient remplis de familles et d'enfants, personne n'a fuit, personne ne voulait abandonner le village⁹⁰⁷.

Et c'est la même direction, celle là-même qui reprochait au maire de Kfar Kama d'avoir fait carrière dans l'armée qui peut, lorsque l'actualité rend cela nécessaire, se faire le relais de nouvelles de l'État major en déclarant que deux tanks Merkav avaient été détruits près de la frontière, à proximité du village libanais de Marun Al Ras, et faisant état du nombre de morts côté israélien⁹⁰⁸. La radio remplit, néanmoins, son rôle d'informateur à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté. Ainsi, le 25 juillet 2006, c'est par *Radio Adiga* que les Tcherkesses apprirent qu'une explosion avait été entendue à Reyhaniya et qu'une roquette s'était écrasée à quelques mètres du village, soufflant au passage de nombreuses fenêtres. Quatre jours plus tard, alors que le conflit s'intensifiait et gagnait en terrain, les internautes purent entendre à quinze heures (heure locale), un flash spécifiant qu'une roquette katioucha était, cette fois, tombée à quelques kilomètres au nord de Kfar Kama. Le 02 août encore, nous apprîmes, une heure à peine après, qu'à dix heures du matin, les sirènes d'alerte sonnèrent à Kfar Kama et que les habitants réfugiés dans les abris pouvaient y entendre des explosions. La guerre, comme c'est souvent le cas en Israël et en général autour d'évènement traumatique, permit d'unifier non seulement les Tcherkesses au reste de la population israélienne mais fit également consensus au sein de la communauté et effaça les conflits internes.

Radio Adiga centralisa alors les nouvelles des villages, c'est elle qui répercuta les messages de soutien de l'étranger et c'est encore elle qui, seule, donna des nouvelles quotidiennes. A la fin juillet 2006, je me rappelle ne pas réussir à joindre les habitants de Reyhaniya, les communications avec certaines zones particulièrement touchées étant rompues et la population plusieurs fois par jour, confinée dans des abris sous-terrain. Les seules informations qui filtraient alors étaient celles de *Radio Adiga*, et j'étais suspendue aux flashes d'information, peu nombreux et sommaires mais qui me

⁹⁰⁷ Entretien J.Y, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

⁹⁰⁸ Nouvelle du 20 juillet 2006.

permettaient, à mon tour, d'entendre le village et la guerre.

La guerre, et notamment les projets de déplacement de population, permirent à l'équipe de *Radio Adiga*, de déplacer le centre de gravité de la communauté, réaffirmer la centralité du Caucase et essayer de convaincre les habitants qu'ils étaient en proie à un avenir incertain en Israël. C'est d'ailleurs souvent l'argument de la sécurité de la communauté qui est mise en avant pour tenter de la convaincre du choix de la migration. Ainsi, on pu lire et entendre des appels clairs à retourner dans le Caucase:

Les Tcherkesses doivent essayer d'acheter une terre ou un appartement et profiter de leur situation économique. En 1991, la Russie a fait un emprunt de 100 millions de dollars, c'était alors la crise économique, mais aujourd'hui, la Russie a remboursé 85% de son emprunt et finira de le payer dans quatre ans. Cela signifie qu'un studio coûtait 3000 dollars (US) en 1992, 8000 dollars en 2000 et 13000 en 2006 (...) lorsque la dette sera remboursée, le *boom* économique sera plus important que jamais. Et nous pensons qu'alors, la diaspora ne pourra plus acheter des appartements, des terres ou un commerce, même s'ils vendent les maisons où ils habitent maintenant. Chers Tcherkesses de diaspora, il est temps maintenant d'ouvrir les yeux⁹⁰⁹.

Nous suggérons à nos frères et nos sœurs de Reyhaniya de venir à Kfar Kama ou de commencer à penser au fait que nous avons une mère-patrie en paix. Chers Tcherkesses du monde, vous avez encore une chance. Vous avez encore l'argent et le pouvoir de faire quelque chose. Commencez à y penser, vous avez une mère-patrie⁹¹⁰.

Outre le fait que les membres de la radio n'ont pas, à titre personnel, pris la décision d'effectuer ce retour, et qu'ils semblent s'adresser à une communauté théorique à laquelle ils ne semblent adhérer (notamment à travers l'utilisation du pronom *vous*: « Chers Tcherkesses de diaspora, il est temps maintenant d'ouvrir les yeux », « Chers Tcherkesses du monde, vous avez encore une chance. Vous avez encore de l'argent (...) Commencez à y penser ») ce discours qui se réaffirme souvent en contexte de tension, et comme nous l'avons précédemment mentionné, ne fait pourtant pas écho dans la

⁹⁰⁹ Radio Adiga, le 22 juillet 2006.

⁹¹⁰ Radio Adiga, le 25 juillet 2006.

communauté tcherkesse en Israël. Néanmoins, il permet à la radio de réaffirmer la place du Caucase dans ses pratiques discursives.

Se positionner, en tcherkesse, dans les débats politiques en Israël

Mais les Tcherkesses d'Israël, qui ont justement intégré cette ligne religieuse essentiellement en réponse à un besoin de légitimation d'abord envers les autres musulmans de l'espace israélo-palestinien en face de qui ils étaient nécessaires de « prouver » qu'ils étaient de « bons » musulmans, mais surtout envers les autres Tcherkesses du Proche Orient face à qui il est vite devenu indispensable de légitimer leur choix historique d'avoir prêté allégeance à l'État hébreu dès 1948 et d'avoir choisi non seulement de rester mais également de construire le nouvel État. La communauté tcherkesse en Israël n'en a donc pas fini avec ce « devoir » constant de légitimation. L'essentiel des Tcherkesses dispersés habite dans des pays majoritairement musulmans et les Tcherkesses d'Israël sont citoyens d'un état perçu par beaucoup comme « ennemi » ou « hostile » et si la discrétion de la communauté tcherkesse peut être comprise dans les autres diasporas voisines, y compris en Syrie, il est des événements qui marquent la communauté internationale, au delà des appartenances ethniques et qui dépassent les frontières. Lorsque ces événements se produisent dans un état, les citoyens de ce dernier doivent également se positionner.

Et si, dès l'été 2006, quelques invectives pouvaient être adressées – indirectement - à l'État-major et au gouvernement israélien⁹¹¹, le discours critique que la communauté en Israël pouvait alors tenir suivait un mouvement analogue à celui de la société israélienne. En effet, selon un processus déjà entamé lors de la première guerre contre le Liban (1982) qui, avait rompu, en particulier après les massacres de Sabra et Chatillah, avec le consensus national⁹¹², la population israélienne commença à se détacher de la doctrine du *Ein Brera* (« Pas le choix ») largement usitée par l'État d'Israël pour légitimer ses interventions⁹¹³. Ainsi, lors de la seconde guerre du Liban (2006), et avec

⁹¹¹ Voir, par exemple, la dépêche « Le chant de désespoir des israéliens du Nord »: « Le peuple pleure que Nasrallah vole nos vies et les mots d'encouragement du Premier Ministre ne sont d'aucune aide. Les gens veulent savoir ce qui va se passer, s'ils toucheront leurs salaires ou pas. Les israéliens n'ont pas encore déclaré l'état de guerre, et la vérité est qu'Israël ne reconnaît pas officiellement que c'est une guerre, mais c'est bien une guerre, terrifiant la population comme toute guerre », le 27 mai 2006.

⁹¹² Razoux, 2006: 412.

⁹¹³ Diechkoff, 2003: 4.

un souvenir prégnant de la première, on a pu entendre de nombreuses critiques parmi la population, montrant ainsi publiquement son désaccord avec son gouvernement. La communauté, par la voix de sa radio, ne se différencie donc pas nécessairement du reste de la population, elle acte même son implication dans la sphère nationale, et émet des critiques largement développées par d'autres et qui demeurent « tolérées ».

Plus récemment, RadioAdiga a surtout, et pour la première fois, réellement servi à exprimer la position de la communauté sur la situation politique d'Israël.

Les Tcherkesses, reconnus pour leur distance avec la cause palestinienne et une attitude passive, parfois même considérée comme docile envers l'État, laissèrent éclater, en janvier 2009, leur condamnation des massacres commis à Gaza. Pour la première fois, la communauté va marquer publiquement son désaccord avec la politique belliciste menée par leur pays et qu'elle contribue à alimenter par la participation obligatoire de ces hommes à l'armée nationale. L'opération « Plombs durci »⁹¹⁴ (*Oferet Yetsukah*), pour reprendre la dénomination utilisée en Israël, avait provoqué la réprobation internationale en raison du caractère disproportionné de la riposte israélienne⁹¹⁵. A la différence de la seconde guerre du Liban, l'intervention militaire israélienne à Gaza était fortement soutenue par la population⁹¹⁶. Or, les sondages effectués en décembre 2008 et janvier 2010 doivent être lus à la lumière d'une variable rarement prise en compte et explicitée dans la publication des résultats : ils excluent les citoyens palestiniens d'Israël qui ne sont, alors, pas interrogés. Même si des rassemblements quotidiens sont organisés à Tel Aviv-Jaffa dès le soir du 27 décembre et que le 3 janvier, une manifestation contre l'opération militaire rassemble 10 000 personnes à Tel Aviv⁹¹⁷, l'opposition israélienne à l'opération reste très minoritaire et a été circonscrite

⁹¹⁴ 27 décembre 2008- 18 janvier 2009 (cessez-le-feu), retrait total des troupes israéliennes le 21 janvier 2009.

⁹¹⁵ Selon le bilan provisoire du 18 janvier du chef des urgences de l'hôpital de Gaza, 1315 palestiniens auraient été tués et 5285 blessés au cours de l'intervention militaire israélienne. L'État-Major de Tsahal donne le chiffre officiel de 13 morts israéliens. Selon l'ONG israélienne B'Tselem le bilan des morts palestiniens s'alourdit pour atteindre 1390 tués. Le rapport (en hébreu, anglais et arabe) est consultable sur le site : http://www.btselem.org/hebrew/gaza_strip/castlead_operation.asp

⁹¹⁶ Si le 23 décembre 2008, le quotidien Haaretz publiait les résultats d'un sondage indiquant que 46% de la population était opposée à une invasion de la Bande de Gaza alors que 40% y était favorable (<http://www.haaretz.com/news/poll-no-wide-spread-support-for-idf-gaza-invasion-1.260224>), les sondages effectués les jours suivants montrent que le rapport s'inverse. Ainsi, le 31 décembre, un sondage réalisé par la 2^{ème} chaîne nationale indique que 90% de la population soutient l'intervention (information répercutée dans l'édition du même jour du Jerusalem Post, disponible en anglais à l'adresse suivante : <http://fr.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1230733116715&pagename=JPost/JPostArticle/ShowFull>).

⁹¹⁷ Des manifestations seront également organisées à Haïfa (31 décembre et 09 janvier) et à Jérusalem (16 janvier).

aux groupes pacifistes⁹¹⁸, à quelques figures de la gauche israélienne⁹¹⁹ et surtout aux citoyens Palestiniens d'Israël qui organiseront plusieurs manifestations de soutien aux Gazaouis.

Prudents, c'est en langue tcherkesse que les animateurs de *Radio Adiga*, puis ses auditeurs, ont exprimé leur prise de position contre la politique israélienne. L'information fut entendue dans les communautés du Proche Orient, et cela était le seul objectif à atteindre, il fallait, enfin, marquer un désaccord franc avec les événements des derniers mois mais cette information qui n'a pas été diffusée en hébreu n'a eu aucun relais en Israël. Personne n'en entendit parler et il est fort à parier que c'était l'objectif de la communauté. A cette occasion, et comme c'est très rarement le cas, elle s'inscrit dans une démonstration de solidarité de la même façon que les autres citoyens musulmans d'Israël ont pu le faire. Mais il s'agissait surtout de marquer une solidarité d'opinion avec les communautés tcherkesses voisines, de continuer à légitimer sa place en Israël sans pour autant couvrir perpétuellement les agissements de sa politique en s'appropriant le rôle de « garde fous » moraux. Mais avant tout, il fallait que la communauté continue à rester extrêmement discrète dans le paysage médiatique et politique d'Israël. Aucun des deux villages n'a organisé de manifestation, comme ce fut le cas dans différentes villes de Cisjordanie et de la région du Triangle⁹²⁰, il est même très peu probable que les Tcherkesses s'y soient déplacés pour marquer publiquement leur soutien, et il est, en tout cas, impensable qu'ils se soient déplacés collectivement alors qu'une vie religieuse existe en dehors du village puisque certains habitants sont membres d'organisations islamiques et qu'un car amène, tous les quinze jours, les religieux de Kfar Kama prier à la mosquée Al Aqsaa de Jérusalem.

Les NTIC peuvent donc, à certaines occasions, permettre l'expression de positions délicates à tenir et permettent surtout à cette communauté géographiquement et diplomatiquement relativement isolée de continuer à maintenir un rôle prépondérant dans le réseau diasporique proche oriental.

⁹¹⁸ En particulier les Anarchists Against the Wall, Shalom Archav (*La Paix Maintenant*) et Gush Shalom (*Le Bloc de la Paix*).

⁹¹⁹ L'historien Tom Segev dénoncera, par exemple, publiquement l'opération israélienne dans l'édition du 29 décembre du Haaretz (consultable en anglais : <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/trying-to-teach-hamas-a-lesson-is-fundamentally-wrong-1.260424>).

⁹²⁰ Notamment à Umm el-Fahm, Sakhnin, Nazareth et Arara Ba-Negev.

6.3.2. Le devoir de mémoire: les sites concernant le génocide tcherkesse

De nombreux peuples en diaspora et des mouvements nationalistes ont utilisé l'espace numérique pour affirmer leur projet à établir leur propre état territorial ou pour revendiquer leurs droits sur des territoires occupés⁹²¹. Les Tcherkesses, comme toute minorité génocidée, dispersée et actuellement sans territoire, ne dérogent pas à la règle et se servent de l'outil numérique d'abord pour faire connaître puis reconnaître leur traumatisme.

Les sites concernant à proprement parlé le génocide se partagent la blogosphère avec les sites tcherkesses plus généralistes qui proposent tous des documents et liens autour de la question génocidaire.

Des contenus qui se recourent

Si l'on étudie les contenus des sites dédiés *stricto sensu* au génocide tcherkesse, on constate une certaine circularité entre ces derniers, qui proposent des liens les uns vers les autres, et proposent, à peu de chose près, les mêmes renseignements et documents. Ainsi, si l'on compare, deux sites prépondérants, un multilingue (*circassian-genocide.info*⁹²²) et un russophone (*circassian-genocide.org*), outre le fait qu'ils portent le même nom, on constate que les contenus sont similaires. Ces deux sites s'inscrivent dans le programme « Prevent Genocide International », réseau internet de militants travaillant à la prévention de génocides qui appartient lui-même à l'« International Campaign to End Genocide » (ICEG)⁹²³ qui regroupent, entre autre, le Programme d'études génocidaires (*genocide studies*) de l'Université de Yale, l'Institut sur l'Holocauste et le génocide (Israël) et le *Minority Rights Group*. L'objectif affiché des sites communautaires tcherkesses est de faire reconnaître les événements de 1864 en tant que génocide et non comme simple nettoyage ethnique en s'inscrivant dans des sphères de lobbying plus larges.

Ce travail de reconnaissance semble trouver un souffle nouveau inculqué par la tenue des Jeux Olympiques à Sotchi en 2014 et c'est au regard de cet événement que la

⁹²¹ On pourra, par exemple, se reporter aux travaux de Georgiou (2002), Whitaker (2004) ou Chan (2005).

⁹²² Le site propose des interfaces en anglais, russe, turc et arabe.

⁹²³ <http://www.genocidewatch.org/>

communauté se mobilise. Ainsi, les sites tcherkesses se font, unanimement, les relais de la plateforme « No Sochi 2014 » qui regroupent neuf groupes⁹²⁴ dont la communauté en Israël par la voix de Radio Adiga.



Captures d'écran du site *No Sochi 2014*.

Un texte intitulé « 14 raisons de s'opposer aux J.O » est disponible en anglais, en turc, en russe, en arabe mais également en hébreu (qui ne concerne donc que la seule communauté en Israël⁹²⁵). Ce texte dénonce la tenue des Jeux Olympiques à Sochi (Kraï de Krasnodar), à l'endroit exact où les Tcherkesses se sont fait massacrer, en 2014. Cette date ravive d'autant plus le devoir de mémoire qu'elle commémorera le 150^{ème} anniversaire du génocide. Le groupe « No Sochi 2014 » accuse la Russie de continuer à ne pas reconnaître la nature des exactions commises il y a cent cinquante ans et de construire le village olympique et le stade principal sur les corps tcherkesses

⁹²⁴ Caucasus Forum, Circassian Cultural Institute, Federation of European Circassians, United Caucasus Association, Caucasus Foundation, Caucase House, Samsun United Caucasus Association, Association of Friends of Caucasus and Circassians, et RadioAdiga- Nafna.

⁹²⁵ Voir en annexes (volume 2) le texte complet en hébreu et sa traduction, pp.189-192.

enterrés. Il dénonce également l'inégalité des droits entre citoyens tcherkesses et russes dans la région. Les sites n'hésitent d'ailleurs pas à relayer les informations concernant les manifestations contre les discriminations et le racisme qui se tiennent régulièrement dans le Caucase et en diaspora⁹²⁶. Ce texte est relayé sur la quasi intégralité des sites communautaires, y compris en Israël, qui font également circuler des pétitions et des messages de Murat Berzegov, le Président du Congrès Tcherkesse (Maïkop). Sur le bandeau du site, un décompte indique en temps réel le nombre de jours, d'heures, de minutes et de secondes avant le cent cinquantième anniversaire du génocide, rappelant à l'internaute le but précis de sa visite. On trouve dans la revue de presse du site, trois déclarations et documents officiels envoyés par les autorités locales tcherkesses. La première déclaration présentée émane de l'Association Jordanienne des Amis des Tcherkesses du Caucase (*Jordanian Association of Caucasus Circassian Friends*) qui, le 12 février 2010 et sous la plume de son président Rouhi Sh'haltough, se saisit de l'inauguration des Jeux Olympiques de Vancouver pour attirer l'attention du Comité International Olympique (CIO) sur les revendications tcherkesses. Un second communiqué de presse a été envoyé, dans les mêmes circonstances, par l'Institut Culturel Tcherkesse qui se définit officiellement comme membre du Comité *No Sochi 2014*. Le troisième document est une lettre de la communauté en Israël, et signée par Radio Adiga- La voix tcherkesse et l'Association tcherkesse d'Israël (*Nafna*), adressée à Jacques Rogge, président du CIO.

Après la seconde guerre contre le Liban, Radio Adiga va quelque peu décentrer les critiques qu'elle émettait sur l'opposition au maire et minorer sa vision locale au profit de la transmission d'évènements diasporiques et caucasiens qui concernent les Tcherkesses dans leur intégralité. Les dépêches de la radio se concentrent désormais autour de deux grands pôles d'information : la Russie et les Jeux Olympiques de Sotchi, qu'elle reprend essentiellement de l'agence NatPress. Sur les 312 dépêches publiées entre janvier 2010 et février 2011, seule une concernait directement les Tcherkesses d'Israël⁹²⁷. Les autres traitaient de la situation dans le Nord-Caucase, de la politique russe à l'égard de la région, des discriminations envers les citoyens caucasiens en Russie, des manifestations nationalistes à Moscou, mais surtout des différentes

⁹²⁶ Ce fût encore récemment le cas, en Turquie, le 26 février 2011 à l'appel de l'association Bursa.

⁹²⁷ « Circassians of Israel demonstrated in Haifa », qui décrit la manifestation qui a rassemblé une cinquantaine d'habitants de Kfar Kama devant le Consulat russe de Haïfa le 23 mai 2010, pour la reconnaissance du génocide. L'information avait été retransmise à la radio nationale israélienne.

initiatives autour des J.O de Sotchi.

D'une radio locale traitant de faits divers qui n'intéressaient pas même tous les villageois, Radio Adiga, en accordant désormais une place prépondérante aux événements russes, caucasiens et diasporiques, est devenue la radio des Tcherkesses et non plus uniquement celle des Tcherkesses d'Israël. De plus, elle réaffirme la centralité du Caucase tant dans les intérêts défendus que dans les revendications identitaires de la communauté.

La nouvelle ligne éditoriale de Radio Adiga s'inscrit dans un phénomène d'appropriation collective d'une histoire que peut alors s'approprier tous les diasporants. Et ce n'est pas un hasard si la figure traumatique demeure le seul lien véritablement unificateur entre toutes les communautés dispersées. L'intégralité des sites tcherkesses offre donc une place prépondérante au génocide, faisant circuler le savoir puisque les contenus se recourent. On peut, d'ailleurs, avoir un aperçu complet des matériaux produits sur le génocide en consultant la plateforme *Circassian World* qui regroupe, les quarante-deux contributions les plus importantes sur la question⁹²⁸.

Être la première communauté à faire reconnaître le génocide

Au delà d'un contournement de frontière classique entre pays en guerre, les NTIC ont donc un rôle central dans la place que les Tcherkesses d'Israël cherchent à tenir et à maintenir. Cette place va être notamment occupée à travers l'important travail fourni par les Tcherkesses d'Israël autour de la reconnaissance du génocide.

En mai 2009, Israël est le premier et unique pays à reconnaître le génocide tcherkesse et cette reconnaissance officielle publique (marquée par divers reportages à la télé nationale ou par le déplacement de ministres en fonction au village pour assister aux cérémonie commémoratives qui ont lieu chaque année) doit beaucoup au travail d'information fait par la communauté tcherkesse en Israël. Ce travail a été essentiellement effectué à travers les nouvelles technologies.

Quand le peuple est dispersé et que les référents qui lient les différentes communautés sont rares, le rassemblement des diasporants se fait souvent autour de l'entretien d'une

⁹²⁸ Parmi lesquelles, les articles de Henze (1992) et Shenfield (1994) qui demeurent les travaux les plus complets sur ce point historique.

mémoire traumatique. Chez les Tcherkesses, cette « mémoire de la catastrophe » qui fait référence au génocide et à l'exil, est ce qui lie véritablement ces communautés au delà des divergences importantes qu'elle peuvent parfois afficher. Et si les Tcherkesses de Jordanie, de Syrie ou d'Israël peuvent concevoir leur identité de façon très différente et peuvent diverger, par exemple, sur la place à accorder à la pratique religieuse dans le quotidien, il est un point sur lequel, tous pourraient parler comme un seul homme. Tous s'évertuent à faire connaître et reconnaître le génocide de 1864.

Mais au-delà de toutes les raisons qui ont pu pousser l'État d'Israël à reconnaître ce traumatisme, il n'empêche qu'aux yeux des Tcherkesses du monde entier, Israël restera le premier pays à avoir reconnu publiquement « leur » catastrophe et que cet événement place la communauté d'Israël au cœur des débats diasporiques. Mais au delà d'Israël, ce sont bien les Tcherkesses d'Israël qui sont considérés comme étant ceux qui ont accompli le travail nécessaire pour cette reconnaissance.

Les NTIC ont donc permis à la plus faible des communautés de jouer un rôle disproportionné dans la communauté mondiale et, si ce n'est de faire autorité dans la dispersion, devenir un relais incontournable de la mémoire tcherkesse.

6.3.3. *AdigaMagazine*: un site destiné au public extra-communautaire

Les vitrines que ces groupes pourraient offrir aux villages ne sont que partiellement exploitées mais cela s'explique par l'existence d'autres sites plus classiques, nombreux et très fournis eux, qui remplissent ce rôle et dont l'objectif est clairement tourné, cette fois, vers l'extérieur. Par extérieur, on entend ici, à la fois, les Tcherkesses d'autres communautés, mais aussi la société israélienne et, dans une moindre mesure, le public palestinien.

C'est notamment le cas du site internet d'*Adiga Magazine* qui lui, s'adresse explicitement aux israéliens et utilise comme langue principale de communication l'hébreu. Certaines rubriques du site sont traduites en anglais, il n'existe pas de traduction systématique en arabe qui pourrait, pourtant toucher les publics palestiniens et tcherkesses arabophones (notamment les communautés jordanienne et syrienne), le public visé est donc parfaitement assumé. La rédaction d'*Adiga Magazine* s'articule,

principalement, autour de deux hommes issus de la même grande famille de la communauté d'Israël: un habitant du village qui travaille au Conseil Municipal et un trentenaire originaire de Kfar Kama mais qui appartient à la marginale minorité des villageois habitant à l'extérieur de l'espace communautaire, en l'occurrence à Tel Aviv pour des raisons professionnelles. On peut d'ailleurs noter que cet homme qui vit en dehors de l'entre soi, fait partie des individus qui sont, dans la communauté en Israël, particulièrement actifs dans le domaine culturel tcherkesse.

Adiga Magazine se présente comme le site internet de la communauté en Israël, mais se fait surtout le relais de nouvelles et d'évènements se déroulant dans les républiques du Nord Caucase où vivent les Tcherkesses de la région (Républiques Adyghée, Kabardino-Balkare, Karatchaev-Tcherkesse) et les communautés tcherkesses du monde. Il est mentionné, dans la description du site (rubrique « *A propos d'Adiga magazine* ») que ce site fonctionne en coopération avec la plateforme *AdygeaNatPress* basée à Maïkop (République Adyghée rattachée à la Fédération de Russie). Ce dernier, bien connu, des Tcherkesses de diaspora propose un éventail large, et mis à jour de façon quasi-quotidienne) de nouvelles économiques, juridiques, culturelles et politiques. Les deux sites inscrivent leur démarche dans le développement de liens entre "les diasporas tcherkeses de l'étranger" et leur terre d'origine (« *The foreign Adygeyan (Circassian) diaspora and its historical Motherland* »).

Si *Adiga Magazine* prétend se faire le relais d'*AdygeaNatPress*, le site n'en demeure pas moins très incomplet et souffre de mises à jours datées. On note, d'ailleurs, très peu de publications effectuées après juillet 2008. Il dispose, par exemple, d'un onglet "archives" qui ne contient qu'un seul article signé par *AdygeaNatPress* relatant une décision de justice rendue par le tribunal régional de Krasnodar et qui rejette une demande effectuée par la communauté tcherkesse (chapsough) de Tuapse de reconnaissance des droits particuliers. Alors que l'article est ouvert aux commentaires des internautes, il n'a suscité aucune réaction écrite.

L'onglet « images » renvoie à la galerie publique d'un des deux membres actifs de la rédaction, qui propose 204 photographies, dont la majorité concerne directement Kfar Kama (vues du village depuis la mosquée, mosquée, équipe de football du village, commémorations du 21 mai, et une quarantaine de photographies sans doute tirées de la collection personnelle de l'auteur et représentant des portraits datant des années 50 à 70 des habitants). On y dénombre également une soixantaine de photographies de la commémoration du génocide à Reyhaniya (cérémonies, exposition présentée au public,

discours à la tribune, officiels israéliens, spectacle de danses et marche du souvenir à cheval et à pied dans le village.)

Hormis les photographies des vues du village qui sont titrées, pour une minorité d'entre elles, en anglais, toutes les photographies des cérémonies de commémoration sont légendées en hébreu, ce qui laisse imaginer que ce lien s'adresse en priorité aux nationaux (membres de la communauté tcherkesse dans un premier temps et société israélienne hébraïophone).

L'onglet « opinions » renvoie à une page vierge qui laisse augurer d'une vitalité incertaine des échanges à partir de ce site qui ne semble donc pas remplir un rôle de plateforme mais plutôt de vitrine figée. Chacun des deux villages possède son onglet distinct, les contenus qui s'y trouvent sont pourtant parfaitement similaires: on peut y lire un résumé d'une interview accordé à *Adiga Magazine* par Israël Hasson, ancien directeur des Renseignements généraux israéliens (*Shabak*) qui encourage, dans le contexte de la reprise de pourparlers indirects entre Israël et la Syrie en 2008, les Tcherkesses d'Israël à continuer leurs démarches auprès de l'Etat pour obtenir le droit de visiter leurs familles en Syrie. On y trouve également l'annonce de la commémoration du cent quarante quatrième anniversaire du génocide tcherkesse qui se déroulaient, en 2008, à Reyhaniya. Le texte de l'annonce, reprend, un encart publié sur le site « *Circassian Genocide* »⁹²⁹ et qui a été diffusé sur l'ensemble des sites communautaires:

En mai 1864, la guerre caucasienne s'est soldée par l'occupation des terres tcherkesses. Le Tsar a approuvé la décision de déporter et d'exiler le peuple tcherkesse dans son intégralité. Plus d'un million et demi de tcherkesses ont été expulsés: 90% de la population totale de l'époque. La plupart d'entre eux périt en route, de maladie, de faim ou de fatigue. Ils ont été dispersés à travers le monde, certains ont fait plus de 3000 kilomètres à pieds. Certains ont erré près de vingt-cinq ans avant de pouvoir s'installer quelque part. Aujourd'hui, plus de 4 millions de Tcherkesses vivent en dehors de leur terre d'origine (Homeland) dans plus de 40 pays à travers le monde.

⁹²⁹ Consultable à l'adresse suivante : <http://www.circassiangenocide.com/>

Adiga Magazine reprend les catégories principales utilisées sur de nombreux sites tcherkesses: « politique », « sport », « culture », « religion », « histoire » et « économie » qu'il reprend donc, pour l'essentiel, d'*AdigaNatPress*. Il n'est donc pas étonnant d'y retrouver nombre d'informations produites par d'autres sites, puisqu'*AdigaNatPress* se présente comme une plateforme de différents sites tcherkesses et russes du monde. L'essentiel des quarante articles de la rubrique « politique » traite donc d'évènements extra-nationaux, et dans leur grande majorité du Nord Caucase, même si la rédaction indique en chapeau que les internautes peuvent envoyer des articles ou des nouvelles propres à leur pays de résidence⁹³⁰. Force est de constater qu'aucune contribution n'a été postée, ce qui laisse à penser que le site est finalement très peu visité. Trois articles seulement sont consacrés à la communauté en Israël. Le premier intitulé « Le Congrès Tcherkesse: a propos de la situation en République Adyghée » reprend l'interview donné à *Adiga Magazine* par... un des deux rédacteurs principaux du site. Il relate que le Congrès des Tcherkesses d'Israël s'est réuni le 24 janvier 2007 pour discuter de la décision de la Cour Suprême de la République Adyghée annulant l'apprentissage obligatoire de la langue tcherkesse dans les écoles fréquentées par la communauté du pays, perçu comme un recul supplémentaire du droit culturel des Tcherkesses du Caucase. A travers cette déclaration, et par la voix d'H.T, le congrès des Tcherkesses d'Israël entend mettre en avant le lien indéfectible entre les deux communautés. Ainsi, H.T déclare: « *Chaque chose qui se passe en République Adyghée est immédiatement connu par les Tcherkesses d'Israël* ». La communauté d'Israël est donc présentée comme un relais systématique des évènements concernant les Tcherkesses dans le Caucase, et cet attachement à la terre d'origine, qui est un des piliers de la construction identitaire en diaspora, est constamment mis au coeur de leur démarche. Elle s'inquiète donc, de façon logique, du recul des droits concernant la communauté globale, où qu'elle soit, rappelant ainsi l'unicité du peuple divisé par l'histoire. A ce titre, elle n'hésite pas, à critiquer publiquement l'attitude de la Russie face à la reconnaissance du droit des minorités⁹³¹, alors même qu'elle se refuse à le faire ou qu'elle adopte une discrétion absolue en ce qui concerne ce même droit dans l'espace israélo-palestinien. Le glissement d'intérêt effectué est intéressant si l'on

⁹³⁰ La mention suivante apparaît en tête de la rubrique: « *Send circassian issues or news from your country at adigamagazine@gmail.com* ».

⁹³¹ « *The decision of the Supreme Court of Adygeya (...) is considered by the members of the Circassian Congress of Israel as contradicting the international principles, the federal or republican law. Such decision can be only a result of the political pressure. And the purpose of that pressure is clear – to deprive Adygs of their rights* » (31 mai 2007).

considère que la véhémence exprimée à propos du droit des Tcherkesses du Caucase doit se lire au miroir des droits de la communauté en Israël. Car si les Tcherkesses, comme nous l'avons vu précédemment, voient leurs droits en partie reconnus en Israël, ils sont tout de même témoins des discriminations qui touchent les Palestiniens en particulier, mais d'une façon générale, l'ensemble des citoyens non-juifs et subissent, eux aussi, certaines de ces discriminations. Ainsi, si la position délicate des Tcherkesses d'Israël, jouissant d'une semi-reconnaissance, les pousse à adopter une attitude passive face à la loi israélienne, le déplacement des revendications à la situation russe, relégitime leur position dans l'espace communautaire global.

Les deux autres articles de cette rubrique qui concerne directement la communauté sont des articles cités précédemment: « May 21, 2008 – Day of Mourning »⁹³² et « Israeli Circassians should visit in Syria »⁹³³. Les productions nationales sont donc rares et le faible pourcentage accordé à la communauté tcherkesse en Israël se retrouve, de fait, utilisé, dans toutes les catégories du site. Ainsi, « Israeli Circassians should visit Syria » et « May 21, 2008 – Day of Mourning » apparaissent, à l'identique, dans les rubriques « Confidence », « Kfar Kama », « Politique » et « Rihania ».

La rubrique « Confidence » n'a d'ailleurs d'énigmatique que ce nom puisqu'elle ne contient qu'un article supplémentaire traitant du soutien des Nations Unies à la Géorgie, article que l'on trouve bien évidemment également dans la rubrique « Politique ».

L'onglet « Culture », pourtant au coeur des autres sites communautaires, est également pauvre, elle comporte l'article sur les commémorations du 21 mai 2008 et un lien vers d'autres sites tcherkesses, de Russie (un), de République Adyghée (quatre), de République Kabardino-Balkare (un), de République Karatchaëvo-Tcherkesse (un), de Turquie (quatre), de Syrie (un), de Jordanie (deux), d'Israël (deux), d'Europe (un), des Etats-Unis (un) et du Canada (un). Le faible nombre de sites recensés montre que la mise à jour n'est pas régulière et qu'elle ne saurait se targuer d'être exhaustive. C'est sans doute à l'inactivité récente que l'on doit une rubrique « Religion » vide, *Adiga Magazine* renvoyant tout de même au second site israélien d'importance: *Radio Adiga – Nafna*, qui lui retransmet et archive les prêches de l'Imam et diverses leçons données à l'occasion de grandes fêtes musulmanes.

Il est plus étonnant que la rubrique « Histoire » ne soit alimentée que par quatre articles car s'il est un point sur lequel toutes les communautés tcherkesses s'accordent, c'est

⁹³² Consultable en anglais à l'adresse suivante : <http://www.adigamagazine.co.il/english/?cat=1>

⁹³³ <http://www.adigamagazine.co.il/english/?p=75>

bien la place de l'histoire (et à travers elle, la prédominance du génocide et de l'exode) dans leur affirmation identitaire. Or, sur les quatre articles présents, deux concernent le génocide alors que les deux autres présentent des informations générales sur la République Adyghée et sur l'histoire générale des Tcherkesses.

Si *Adiga Magazine* a pu remplir un rôle important dans la présentation de la communauté à l'extérieur du groupe (recours à l'hébreu dans un premier temps, puis traductions en tcherkesses, anglais et arabe dans un second temps) qui a permis de familiariser l'internaute israélien et/ou étranger à la communauté (le site est le premier site « tcherkesse d'Israël » à avoir vu le jour sur Internet), il suit un mouvement analogue à la majorité des sites et s'essoufle. S'il était destiné à être un relais dans la communauté globale, et à offrir une place publique et un rôle particulier à la communauté d'Israël, il n'aura pas fait face à l'impressionnant essor du nombre de sites concernant les Tcherkesses.

6.3.4. Les NTIC: un outil de mise en scène des particularismes

Dans le contexte politique actuel du pays, le travail de distinction revêt un intérêt particulier. Avec l'arrivée de la ligne dure de la droite israélienne au pouvoir (mars 2009) et la présence de cinq ministres d'extrême droite⁹³⁴, plus que jamais les Tcherkesses doivent acter leur distinction du reste de l'ensemble musulman en général et des Palestiniens d'Israël en particulier.

Car l'espace virtuel est l'espace idéal, et peu contrôlé, pour fabriquer une vitrine identitaire qui permet de présenter le groupe à l'extérieur. A ce titre, ce n'est pas une particularité de la communauté tcherkesse d'Israël: les autres groupes diasporiques ont tous leur site, quand ils n'en possèdent pas plusieurs⁹³⁵. Par contre, la tension induite par la situation géopolitique de l'espace israélo-palestinien et les modalités d'exclusion (« nous ne sommes pas Palestiniens » / « les Tcherkesses sont des traîtres et des collaborateurs ») et d'inclusion (« nous sommes Israéliens » / « les Tcherkesses sont des citoyens ») modifient le contenu de ce qui va être publiquement diffusé.

⁹³⁴ Avigdor Lieberman aux affaires étrangères, Ytzhak Aaronovicz à la sécurité intérieure, Stas Meseznikov au tourisme, Ouzi Landau aux infrastructures et Sofa Landver à l'intégration.

⁹³⁵ On pourra citer, par exemple pour la communauté de France : <http://www.tcherkesse.free.fr/>, <http://www.nart-france.com/>, <http://www.cerkes.org/>.

Lorsque l'Etat et le groupe travaillent de concert à l'élaboration et la valorisation d'une identité spécifique

Si l'objectif principal reste de faire connaître la culture tcherkesse, de perpétuer la connaissance et, indéniablement, de transmettre l'histoire, il faut également comprendre les efforts fournis par la communauté d'Israël dans leur cadre géopolitique. Ainsi, il est déterminant pour cette communauté méconnue et minuscule de faire reconnaître ses particularismes et marquer, explicitement, leur distinction des autres musulmans du pays, et en particulier des Palestiniens. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ces efforts soient largement facilités par l'Etat qui, pour des raisons différentes de celles des Tcherkesses, cherche à maintenir ces distinctions et finance, en partie, ces activités.

La plupart des productions écrites en hébreu concernant les Tcherkesses sont d'ordre folklorique, à des très rares exceptions (notamment certains articles de presse), la majorité des articles écrits émanent de sites israéliens touristiques, incluant les Tcherkesses comme folklorité nationale.

Ainsi, les villages tcherkesses deviennent une spécificité culturelle et ethnique de l'Etat, et présentés comme tels au public, et sont disproportionnellement relayés et publicisés.

Ainsi, l'article le plus souvent cité et référencé pour présenter la communauté d'Israël sur les sites internet tcherkesses est d'ailleurs un article – très incomplet et comportant nombre d'approximations et de fautes- écrit par Talia Carman⁹³⁶. L'auteur qui décrit les deux jours qu'elle a passé à Reyhaniya en mai 2001, travaille pour l'Agence Juive pour Israël, principal organe politique sioniste visant à encourager les juifs de diaspora à faire leur *aliyah*, c'est à dire à migrer en Israël. Le récit de sa courte visite reprend la terminologie officielle, le discours produit par l'Etat, intégré et repris à son compte par la communauté lorsqu'elle se présente aux personnes extérieures aux villages. Ainsi, Talia Carman écrit:

Les Tcherkesses (prononcé 'serkajians') sont une petite minorité d'Israël d'environ 3000 personnes. Originaires du Caucase, près de la Russie, ils sont venus en Israël au service du sultan turc dans les années 1870. Alors qu'ils pratiquent un islam modéré, ils possèdent

⁹³⁶ Talia Carman, « The Circassians of Rihania », 2001. Consultable, notamment, à l'adresse suivante: <http://www.circassianworld.com/Israel.html>

également leurs propres coutumes et culture (...) et font une distinction entre les aspects religieux et culturels de leur vie. Les Tcherkesses vivent dans deux sociétés très unies en Israël – Kafr Kama et Rihania, et sont des citoyens israéliens pleinement acceptés (...)

Les divergences ne sont évidemment pas mentionnées, le mécontentement de certain-e-s habitant-e-s oubliés et les témoignages de discriminations pas relayées, car le discours officiel produit ne souhaite retenir qu'un seul élément: il existe des citoyens non juifs parfaitement intégrés et acceptés en Israël. Et s'il est du devoir d'un-e membre de l'Agence Juive de perpétuer cette idée, il faut s'interroger sur le fait que les Tcherkesses d'Israël ont consciemment et massivement diffusé cet article sur l'espace virtuel.

Or, ce que va décrire Talia Carman reprend, parfois au mot près, les interventions proposées lors des excursions touristiques dans les villages et en général à toute personne visitant le village pour la première fois:

(...) En 1948, les chefs de la communauté ont demandé à ce que les jeunes hommes tcherkesses soient conscrits par l'Etat, en preuve de leur allégeance à Israël.

Mon premier arrêt au village eu lieu au domicile de Marina, à Rihania, qui m'a raconté l'histoire des Tcherkesses et leur vie en Israël (...) au cours de cette discussion, j'ai eu un reel 'choc'- j'ai posé une question concernant les 'Israéliens'. On m'a demandé en retour 'tu veux dire les Israéliens juifs'? Pour, peut être la première fois de ma vie, le fait que tous les Israéliens ne sont pas juifs m'apparaissait. Evidemment, je le savais, j'avais même écrit un essai sur cela, mais je n'avais jamais entendu un non-juif se définir comme israélien (...) J'ai soudain véritablement compris une des réalités d'Israël (...)

Le particularisme défendu, tant par l'Etat pour légitimer sa politique de distinction, que par les Tcherkesses eux-mêmes, tient essentiellement à leur énonciation citoyenne. Comme développé précédemment, et en opposition à l'écrasante majorité des autres non-juifs du pays, les Tcherkesses revendiquent une israélité complète et non une palestinité politique. Il était donc important pour la communauté en représentation devant un-e membre d'un organe officiel de l'Etat, de rappeler – par exemple- que les

hommes des villages faisaient leur service militaire sur la base de la conscription et non du volontariat comme c'est le cas pour les Palestiniens ou les Bédouins, et qu'ils se considéraient comme israéliens à part entière.

En introduisant la dimension religieuse dans la question qu'elle pose en réponse, par la mention de l'adjectif « *Israélien juif* » , son interlocutrice marque explicitement les conditions d'israélité de la communauté dont elle est, ce jour, la porte parole.

Si l'auteur souhaite marquer son étonnement – qu'elle décrit comme un 'véritable choc' - la suite de l'article cherche à inclure la communauté dans le paysage israélien. En d'autres termes, même si on le connaît peu ou mal, même s'il parle une langue incompréhensible (elle écrit, plus tard: « *Leur langue maternelle est le tcherkesse, sa sonorité m'est complètement inconnue (...) Cela ne ressemble ni à l'arabe, ni au russe ni au latin* » sans faire mention de l'hébreu), même s'il vit dans son village, même s'il possède sa propre culture et ses coutumes, et même s'il pratique un islam, qualifié par l'auteur de *modéré*, le Tcherkesse d'Israël est un Israélien comme les autres. Si la réalité juridique et constitutionnelle de l'Etat apporte les preuves du contraire, c'est bien cette assignation qui doit être décrite, écrite et diffusée:

Dans le village de Rihania, j'ai eu la même expérience que lorsque j'avais travaillé avec des étudiants de l'ALS (Armée du Liban Sud)⁹³⁷: un adolescent est un adolescent, une personne une personne, peu importe qui ils sont. Assise dans la chambre d'une jeune fille tcherkesse de dix-huit ans, discutant des petits-amis clandestins et des problèmes avec les parents, j'aurai pu être n'importe où ailleurs (...) De temps à autre, cependant, je me rappelais que j'étais en train de parler avec des gens d'un autre monde. Alors que je regardais autour de moi dans la chambre de la fille de la famille chez qui je logeais, il était difficile de manquer les posters de troupes de danse tcherkesse, les instruments traditionnels

⁹³⁷ L'Armée du Liban Sud (ALS, *Jaysh Lubnân al-Janûbiyy* en arabe, *Tzva Drom Lebanon- Tzadal* en hébreu) est une milice libanaise fondée en 1976 qui opéra, avec le soutien de l'armée israélienne, lors de l'invasion du sud Liban par Israël. Constituée, dans son écrasante majorité, de Chrétiens, l'ALS compte également parmi ses rangs des Chiites et des Druzes libanais, qui refusaient le contrôle de la zone par les factions armées palestiniennes. L'ALS s'effondre en mai 2000, lors du retrait intégral des forces israéliennes du territoire libanais. Pour des informations détaillées concernant l'ALS, ses alliances avec l'Etat-Major israélien et le Hezbollah, on pourra notamment se référer à Domont, Frédéric et Walid Charrara, *Le Hezbollah : un mouvement islamo-nationaliste* (Paris : Fayard : 2004), l'article du Jérusalem Post du 06 avril 2006 : « Knesset approves grants to SLA families » (archives payantes du JP), et celui de Martin Asser pour la BBC : « Analysis : Role of the SLA » (23 mai 2010, en ligne et consultable à l'adresse suivante : http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/760914.stm)

de musique, les décorations, transmis de génération en génération (...) Les jeunes que j'ai rencontré m'ont tous dit qu'il n'y avait rien à faire à Rihania, bien que il y a plus de choses à y faire que dans les autres moshaves de Merom HaGalil que j'ai visité.

Hormis la presse écrite israélienne, qui possède bien évidemment ses propres sites et permet de consulter en ligne les articles de ses rédactions, les principales informations que l'on peut trouver sur la communauté tcherkesse sur internet sont issues de sites touristiques. Ces sites et les articles qu'ils consacrent aux Tcherkesses ont d'ailleurs une visibilité bien plus grande que les articles scientifiques (peu nombreux certes) ou de presse qui existent et qui sont également disponibles sur la toile.

6.4 – De l'utilisation moderne du droit de vengeance: défendre l'honneur de la communauté

6.4.1. L'épisode "Memfian/Red Mujahid": le "J'accuse" de la communauté

Retour sur une escalade par écrans interposés

Il est, par contre, un groupe qui a particulièrement retenu mon attention, celui créé par un Tcherkesse habitant aux Etats-Unis et qui porte un nom à la signification toute indiquée « *Circassians support Israel to burn all Palestinians* », qui a disparu de la toile après quelques semaines d'existence.

Ce groupe ouvertement anti-palestinien mais dont le nombre de membres n'a jamais réellement décollé, est né à la suite de vidéos postées sur *Youtube* d'un individu se présentant comme Palestinien vivant aux Etats-Unis. Cette vidéo, en deux parties, prônait un discours très violent envers les Tcherkesses d'Israël, considérés par ce jeune homme comme des « *'musulmans' aidant les sionistes à tuer d'autres musulmans* »⁹³⁸. Cette vidéo a suscité un grand émoi dans la communauté ainsi accusée publiquement de trahison et a laissé place de nombreuses de réponses, toujours sur l'espace virtuel. Face à ce qui a été ressenti comme un véritable affront, nombreuses furent les réponses sous formes de commentaires écrits sous la vidéo qui suscitèrent des débats houleux entre Tcherkesses et Palestiniens (ou personnes se présentant comme telles).

D'autres vidéos furent, à leur tour, mises en ligne. La première qui circula s'intitule « La vérité concernant les Tcherkesses », que l'on trouve également sous le nom de « *Génocide tcherkesse* » (reprenant les points principaux de l'histoire et de l'exil dans l'Empire Ottoman), et dont le but principal fut d'expliquer la présence tcherkesse en Israël. L'auteur américain de la diatribe violente contre les Tcherkesses, posta à son tour une « réponse », composée d'images diverses montrant cadavres d'enfants, maisons bombardées, files d'attente à des checkpoints, utilisant l'imagerie militante classique.

Cet échange, violent mais virtuel, aurait pu s'arrêter là mais les deux parties se mirent à recevoir de nombreux commentaires de soutien, juifs israéliens pour les Tcherkesses et

⁹³⁸ Le titre initial, en anglais, est « *'muslims' helping zionists kill muslims* », la première occurrence « *musulman* » désignant les Tcherkesses étant mise entre guillemets, remettant en cause leur inclusion dans la catégorie religieuse. Pour les captures d'écran de la vidéo, se reporter aux annexes (volume 2), pp.159-160.

musulmans pour « *Memfian* » qui se rebaptisera plus tard « *RedMujahid* » lorsque *Youtube* clôturera son compte et désactivera ses vidéos en ligne⁹³⁹. Un des Tcherkesses les plus impliqué dans cette joute, un israélien, explique sur sa page personnelle, que « le droit de vengeance est encore bien vivant » dans la communauté, qu'il ne saurait laisser quiconque insulter son peuple et qu'il fournira autant de vidéos nécessaires pour que *Memfian* retire ses accusations publiques. Il faut rappeler que ces vidéos sont visionnées par une infime quantité de gens (un peu plus de 1500 visionnages enregistrés et 1378 pour la « réponse à *Memfian* », à titre d'exemple, certains « buzz » internet récoltent plus de huit millions de visionnages) puisque si ces vidéos sont en libre accès, encore faut il faire preuve d'intérêt pour la communauté tcherkesse et taper les mots clés adéquats dans le moteur de recherche interne à la plateforme pour les trouver.

Une vidéo est particulièrement symptomatique du malaise soulevé.

Sobrement intitulée « *Réponse à Memfian* », elle exprime la colère suscitée chez une partie de la communauté et en particulier chez les plus jeunes. Sous forme de chanson, en arabe, elle met en scène « *Memfian* » sous la forme de photomontages qui le représentent tantôt sous les traits d'un porc, animal impure en Islam, tantôt en américain obèse serrant la main de Georges Bush, dont la personnalité cristallise le mépris des musulmans du monde. La dernière scène montre un dessin de guerrier en costume traditionnel tcherkesse, brandissant un sabre sur le pic duquel se trouve sa tête tranchée. Il s'agit ici clairement d'une mise en scène de la vengeance et du droit du sang chers à l'imaginaire tcherkesse. L'explication de l'auteur est d'ailleurs claire : « *Eduque ton peuple avant de juger ma nation (...) nous te combattons jusqu'au bout* ».

⁹³⁹ Les sites web d'hébergement de vidéos tels *YouTube* et *Dailymotion* stipulent que leurs administrateurs se réservent le droit de clore un compte ou d'effacer le contenu de vidéos ou de commentaires postés si ces derniers ne respectent pas le droit de propriété intellectuelle (comme cela peut être le cas pour des extraits de films commercialisés) ou s'ils comportent des propos violents, racistes ou mettant en cause l'intégrité d'un individu ou d'une communauté. Ainsi *Dailymotion* stipule dans ses conditions générales d'utilisation : « *Conformément à la réglementation, Dailymotion en sa qualité d'hébergeur met à la disposition des internautes un dispositif (...) permettant de signaler un contenu portant sur l'apologie de crimes contre l'humanité, l'incitation à la haine raciale, la pornographie infantile, l'incitation à la violence, l'atteinte à la dignité humaine (...)* ». Le règlement de *YouTube* mentionne dans son alinéa 6 : « *Nous encourageons la liberté d'expression et défendons le droit de chacun à exprimer des points de vue peu populaires. Mais nous n'autorisons pas les discours incitant à la haine qui attaquent ou dévalorisent un groupe en raison de la race (sic), l'origine ethnique, la religion, le handicap, le sexe, l'âge, le statut de vétéran ou l'orientation/identité sexuelle (...)* ».

6.4.2. Acter sa citoyenneté en se faisant le relais de la rhétorique nationale

L'incorporation de mythes fondateurs du sionisme et sa diffusion en arabe

D'autres vidéos, vont quand à elles, bien plus loin, dans le contenu de leurs messages. L'une est une création en langue arabe, censée s'adresser aux Palestiniens mais également sous-titrée en anglais pour une diffusion plus large⁹⁴⁰. Elle accuse les pays arabes d'avoir ordonné aux Palestiniens de quitter leurs maisons en 1948 et reprenant, à son compte, la mythologie sioniste qui nie la politique systématique d'expulsion des Palestiniens: « *La conspiration dont vous devriez avoir peur est la conspiration arabe* », « *Les arabes ont massacré plus de Palestiniens que les Juifs* » ou « *Quelqu'un d'entre vous a t'il vu une manifestation de soutien ou de condamnation quand ils vous ont massacré en Jordanie, en Syrie ou au Liban* » martèle la vidéo. La seconde est la reprise d'un documentaire lambda de propagande israélienne comme on en trouve des milliers sur internet, et reprise par l'auteur (tcherkesse) du montage. Il débute sur des images des attaques du Hezbollah de 2006, montrant cadavres, blessés et enfants en larme. Le documentaire, qui se veut instructif, est construit sous forme d'accumulation d'images, de photographies, toutes explicitées par un texte en anglais et reprenant d'autres thèmes chers aux mythes sionistes, comme celui consistant à affirmer « *qu'il n'y avait pas d'état ou de nation arabe appelé Palestine au Proche Orient ni en 1948, ni jamais* », que « *les Juifs ont vécu de façon continue en Palestine durant les 3700 dernières années (...)* » et que la création de cet État est légitime car « *les juifs ont été le peuple le plus persécuté du monde* ». Les cartes de l'Empire Ottoman et des transformations territoriales, font alors place aux images macabres de la Shoah, accompagnées par une musique qui amplifie le caractère dramatique et bonifie la compréhension du propos.

La seconde partie du documentaire insiste sur une idée largement défendue par la droite israélienne, et souvent reprise par les gouvernements successifs lorsque l'État hébreu est attaqué sur les questions de discriminations envers les Palestiniens ou sur la gestion de ses citoyens non-juifs : « *Les Juifs ont fait des Arabes des citoyens d'Israël et leur ont donné des droits* » ou encore « *Aujourd'hui, les Arabes qui vivent en Israël ont plus de droits que les Arabes vivant dans n'importe quel pays arabe* ». La propagande anti

⁹⁴⁰ Voir les captures d'écran en annexes (volume 2), pp. 161-162.

palestinienne, que l'on peut trouver à la droite de l'échiquier politique israélien et qui a longtemps fait consensus dans l'opinion publique, est clairement reprise ici, à travers des contre-vérités comme « *les Palestiniens se sont vu offrir un État en 1948, puis une nouvelle fois en 2000 (...) à chaque fois ils ont répondu par des agressions armées et des attaques terroristes* ».

Dans l'imaginaire collectif israélien, du terrorisme au Hezbollah, il n'y a qu'un pas qui est rapidement franchi par cette vidéo : la dernière image montre donc une photographie de Hassan Nasrallah, secrétaire général de l'organisation chiite depuis 1992, le visage déformé par la colère, sous titrée « *les Juifs sont un cancer qui peut se répandre encore à tout moment* ».

Ici, le choix des images, textes, références et opinions mises en ligne par des membres de la communauté se fait le relais de la propagande nationale. Par ces prises de position publiques, la communauté d'Israël acte sa citoyenneté israélienne et sa solidarité face à l'État hôte. Et il n'est donc pas suprenant de voir que les commentaires de soutien proviennent majoritairement de juifs israéliens ou de diaspora.

Les plateformes comme *Youtube* et *Dailymotion* ne stipulent aucunement que les vidéos mises en ligne doivent être la propriété exclusive de ceux qui les affichent, ainsi, des milliers de personnes peuvent avoir les mêmes vidéos sur leur page personnelle. Leur utilisation est absolument libre, il n'empêche qu'elles reflètent évidemment les orientations et opinions de ceux qui les proposent au visionnage. On notera que la personne proposant ces vidéos sur sa page, n'est autre que le créateur du groupe *Facebook* évoqué auparavant (« *Circassians support Israel to burn all Palestinians* »), et qui reprenait, à peu de choses près, le contenu des vidéos mais qui était autrement plus nourri en commentaires, et principalement en hébreu. Les proportions atteignirent un tel déchainement de violences et d'insultes que ces vidéos et groupes furent effacés de l'espace numérique.

6.5 – Joutes oratoires sur la toile et désacralisation de la parole autorisée

6.5.1. Parole autorisée, parole contrainte

Pratiques adolescentes des NTIC

La population adolescente des villages est particulièrement friande de ces nouvelles technologies. Pour les jeunes de Kfar Kama et de Reyhanyia, cette fenêtre sur l'extérieur est indispensable car les questionnements classiques de cette période sont extrêmement délicats à aborder dans le cercle familial, lui aussi très codifié et hiérarchisé. La société tcherkesse est construite autour du culte aux aînés et il serait, par exemple, impensable d'interroger parents ou grand-parents sur des questions relevant de l'ordre de l'intime.

On assiste, chez cette frange de la population, à une importante fréquentation de sites qu'ils qualifient eux-mêmes de sites « pratiques » et qui peuvent apporter des réponses à leurs questionnements d'adolescents. Si une telle pratique peut sans doute être observée chez d'autres adolescents issus de familles conservatrices, en Israël ou ailleurs, il est intéressant de noter c'est vers les sites religieux que se tournent de plus en plus d'adolescents de la communauté pour obtenir des informations.

Un habitant de Kfar Kama d'une trentaine d'années, connu pour être un religieux rigoriste, multiplie ainsi la mise en ligne de sites internet. Il possède, par exemple, une page *Youtube* sur laquelle il diffuse le contenu filmé des réunions qu'il anime et qui consistent en diverses conversations théologiques, des lectures du Coran ou des discussions autour des *hadiths*⁹⁴¹. Il est aussi l'administrateur d'un groupe religieux sur la plateforme *Facebook* sur lequel nous reviendrons. Il est, enfin, l'auteur et le principal contributeur d'un site religieux destiné aux jeunes de la communauté et qui essaie de répondre aux questions pratiques de ces derniers. Y sont notamment abordées des

⁹⁴¹ Un *hadith* désigne un recueil des actes et paroles du prophète Mahomet. Ces informations composent la *sounna*, considérée comme la seconde source de législation en Islam après le Coran. Chez les sunnites, six recueils de hadiths sont particulièrement importants. Ces six recueils, également appelés les « six livres » (*kutûb al-sitta*). Parmi eux, deux sont considérés comme parfaitement « authentiques » (*Jâmi' us-sahih*) : le *sahih* d'*Al-Bukhârî* et le *sahih* de *Muslim ben Al-Hadjâdj Al-Quishayrî*. Les quatre autres sont les recueils de Abû Dâwid (*Kitâb as-Sunnan*), d'Ibn Majah (*Sunan Ibn Majah*), d'At-Tirmidhi (*Sunan At-Tirmidhi*) et d'Al-Nasa'i.

questions de sexualité et d'une façon plus générale, tout ce qui a trait à l'application de l'Islam au quotidien, comme par exemple, les rapports à entretenir avec des non musulmans ou encore le mariage.

Ces sites, et il en existe en dehors de la communauté d'Israël, qui ne sont pas propres à l'Islam, se positionnent comme des marqueurs moraux du comportement, indiquant les chemins à suivre et ceux à éviter et qui pallient un manque de dialogue. Celui-ci possède la spécificité d'avoir été créé par un membre de la communauté, ce qui lui confère une caution importante. Pensé en direction d'un « public jeune », ses forums de discussions sont particulièrement efficaces.

6.5.2. Quand la concurrence entre les deux villages s'expose sur le net

Joutes oratoires et libération de la parole

Si l'espace numérique offre une vitrine sur l'extérieur, ses usages modifient également les modalités d'expression de la parole au sein de la communauté et révèle une mise en concurrence claire des modèles identitaires défendus par les deux villages.

Que ce soit par la mise en ligne de vidéos ou par les commentaires suscités par ces dernières, on note une discrète mais franche concurrence entre les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya. Les commentaires permettent des échanges, parfois violents aussi, qui ne pourraient avoir lieu en réalité que ce soit à cause la distance physique ou des règles tacites qui régissent la communauté, en particulier l'*Adigakhabza* qui insiste sur la maîtrise tant du corps que de la parole en collectivité. L'unité de la communauté savamment construite lorsqu'il s'agit de la présenter à l'extérieur est remise en cause lorsqu'il s'agit de vidéos mettant en scène les villages qui seront, dans une très large majorité, visionnée par ces mêmes habitants. Un nombre incalculable de vidéos amateurs tournées par les habitants des villages sont présent sur Internet.

Tandis que l'une montrera une personne jouant de l'accordéon dans son jardin, présentée comme « le meilleur accordéoniste du monde », l'autre montrera la dernière répétition du la troupe de danse d'adolescents du village (elle aussi présentée comme « la meilleure troupe de danse tcherkesse du monde »). Ces vidéos, souvent postées par des membres des troupes en question ou par les proches des meilleurs accordéonistes du monde, sont intéressantes par les commentaires qu'elles suscitent. Par exemple,

adolescents de Kfar Kama et de Rihanya, se disputent la qualification de « meilleure troupe », la vidéo d'un entraînement pourra faire l'objet de moqueries ou au contraire de félicitations nourries. Quelques commentaires dépassent cependant le stade de la moquerie pour explicitement remettre en cause la *tcherkessité* des conduites adoptées dans l'autre village.

Tout ce que le code de conduite tcherkesse (l'*Adiga'Xhabza*) rend impossible dans la réalité, se trouve autorisé sur l'espace virtuel, facilité il est vrai par l'utilisation de pseudonymes derrière lesquels on peut aisément cacher une identité, d'autant que nombre d'entre eux se composent du terme *adiga*. Ici, les nouvelles technologies permettent non seulement de libérer une parole contrainte par les pressions collectives et agissent comme de véritables joutes oratoires mais elles permettent surtout de mettre en scène les deux différentes stratégies identitaires locales à l'œuvre dans les villages.

Kfar Kama a adopté une stratégie d'endogamie stricte adoubée d'une pratique religieuse particulièrement revendiquée tandis que Reyhaniya comporte 25% de Palestiniens (musulmans) et est, dans son ensemble, bien moins religieux. Ces stratégies distinctes s'expriment clairement dans les commentaires des internautes. Il est vrai que la typologie des internautes utilisant ces plateformes permet de constater qu'il s'agit d'un public jeune, souvent adolescent mais il n'empêche qu'ils expriment des propos impensables en société. Ainsi, on pourra lire sous une vidéo, un commentaire stipulant qu'on « *ne sait pas danser comme dans le Caucase* » dans tel village et qu'on « *connaît mieux la tradition* ». L'écran, perçu comme une protection et une anonymisation, permet aux internautes de dépasser les règles de la bienséance et de la *x'habza*.

6.5.3. Juger de la bonne conduite à tenir, se définir comme les Tcherkesses les plus « authentiques »

Aller voir de l'autre côté de la frontière

Lorsque les vidéos ne revêtent pas un rôle précis de défense en cas d'attaques extérieures ou de comparaison entre les habitants des deux villages, en interne, elles représentent un moyen privilégié de présentation de la communauté au delà des villages, c'est à dire au delà des frontières physiques israélienne.

Les Tcherkesses d'Israël ont parfaitement compris l'intérêt de ces nouveaux outils, eux

qui sont sans commune comparaison, la plus petite (et longtemps la plus méconnue) des diasporas tcherkesses du Proche Orient. Cela peut passer par des vidéos de « visite » des villages ou de cérémonies diverses filmées (mariage, danses, célébrations etc.), elles agissent ici comme des relais de la mémoire tcherkesse. Telle vidéo montrera l'élaboration du *Hajhrapastae* (la spécialité culinaire tcherkesse) tandis qu'une autre montrera des techniques de danses ou d'accordéon. D'autres encore, permettent de comparer les fonctionnements des différentes diasporas, et servent parfois à entretenir certains Tcherkesses d'Israël dans un sentiment de supériorité.

Ainsi, une vidéo anodine mettant en scène un groupe d'amis en Jordanie, autour de l'ineffable accordéon, fit place à de très nombreux commentaires, à cause d'un détail qui, s'il avait pu échapper aux hommes filmés, ne le fut pas des commentateurs tcherkesses israéliens. Une bouteille de vin, au milieu de bouteilles de soda et de gâteaux, fut le point de départ d'un déchainement de commentaires surréalistes tels que « *les véritables Tcherkesses ne boivent pas d'alcool* », « *ces gens sont des imposteurs, ils ne sont pas Tcherkesses* », « *ce sont des Arabes qui se font passer pour des Tcherkesses* » etc.

La conduite religieuse, très stricte, tenue en Israël et en particulier à Kfar Kama, eut à cette occasion tout le loisir de s'exprimer, dénigrant la *tcherkessité* de ces hommes, en comparaison avec l'attitude publique respectée par une majorité des Tcherkesses d'Israël. La conduite à tenir devient donc celle qu'on va, avant tout montrer, celle qui peut être vue par l'autre. Il n'est donc pas rare que les scènes tournées et mises en ligne soient, en général, pensées comme des faire-valoirs de la communauté. L'essor des pratiques numériques a, cependant, fait évoluer les modes descriptifs. Si en effet, jusqu'à présent, des photographies ou des films pouvaient avoir été mis en ligne ou diffusés dans les différentes communautés, ces derniers répondaient plus à des « commandes » et lassaient poindre une ligne stricte tenue par la communauté.

Pas d'alcool visible à l'image, pas de tenues provocantes, pas d'attitudes considérées comme contraire à la *x'habza* : rien de ce qui aurait pu remettre en cause la solide vitrine identitaire construite par la communauté n'aurait su être figé sur pellicule pour la postérité. Car les supports visuels étaient, jusque là, pensés comme simples témoignages. Et ces témoignages avaient pour principal objectif de montrer à quel point la communauté, parfaitement capable de vivre avec son temps et dans une société hôte, s'évertuait parallèlement à conserver divers aspects « traditionnels » de sa culture

d'origine. Le concept de « culture » étant ainsi pensée, par ses pourfendeurs, comme une entité hermétique et pure. La communauté d'Israël a longtemps établi sa « marque » de fabrique autour du concept d'authenticité et n'hésite pas à se définir comme étant la plus *authentique* des diasporas tcherkesses.

Or, la multiplicité des outils, permet désormais à n'importe quel utilisateur de téléphone portable de tourner de petites vidéos ou d'effectuer des photographies, et la simplicité avec laquelle un utilisateur peut mettre en ligne ces nouveaux objets, remet en cause la mise en scène savamment construite. Le fait que chaque individu, et surtout les adolescents du village, possèdent un téléphone portable permettant d'effectuer films et photographies, répond à la même logique. Alors que la présence d'un appareil photo ou d'une caméra forcera parfois les protagonistes à construire un personnage, à poser, sourire, se recoiffer, l'utilisation du téléphone portable fait sauter cette retenue. Les scènes filmées ou photographiées gagnent ainsi en spontanéité et sont bien moins soumises à la contenance autorisée. La mise en ligne de certains de ces documents apportent de nouveaux témoignages sur ce que signifie être tcherkesse en Israël au vingt et unième siècle. Les adolescents tcherkesses en Israël ressemblent donc fortement aux autres adolescents du pays, utilisent les mêmes codes, possèdent les mêmes appareils et se donnent, eux aussi, à voir sur la toile. On note, tout de même, une attention particulière portée aux règles de bienséance à l'œuvre dans le groupe. Ainsi, on ne trouvera aucune trace de jeunes filles dénudées ou en tenue considérée comme provocante et, toujours concernant la communauté en Israël, aucune image de garçons buvant de l'alcool, les images montrant des marques d'affection entre les deux sexes sont également introuvables. Il existe donc une certaine auto censure dans l'image que cherche à se donner la communauté. La parole autorisée est certes moins contrainte dans l'espace virtuel mais continue, en général, à répondre à des pressions sociales fortement ancrées. Le fait que les adolescents des villages utilisent des pseudonymes qui permettent aux autres habitants de les identifier relativement facilement (au moins en tant que membre de la communauté), et qu'ils partagent les mêmes vidéos et photographies, maintient des règles implicites d'appartenance.

Conclusion générale

Cette étude est la première recherche scientifique en langue française réalisée sur les Tcherkesses, population de tradition orale et originaire du Nord-Caucase. Après quatre-vingt années de combat qui se terminent par ce que les Tcherkesses qualifient de *génocide*, la Russie tsariste conquiert la région et contraint les survivants à prendre les chemins de l'exil. Cette thèse s'intéresse plus particulièrement à la communauté tcherkesse qui s'est établie en 1880 sur un territoire qui va connaître, dans un temps historique court, trois dominations politiques différentes : ottomane, britannique puis israélienne. Quelques 4500 Tcherkesses résident dans l'actuel État hébreu, dans les deux villages qui leur ont été attribués par les ottomans à leur arrivée: Kfar Kama en Galilée inférieure et à Reyhaniya, à quelques kilomètres de la frontière libanaise. Comme 24% de la population non-juive du pays, les Tcherkesses possèdent la citoyenneté israélienne.

Dès la période mandataire, des liens vont être noués entre les Tcherkesses et leurs voisins juifs du Yishuv (*HaYishuv HaYehudi beEretz Ysrael*), les témoignages de *txh'amadas* (anciens) recueillis font état de relations cordiales, à la fois de voisinage et de travail. Ils insistent toutefois sur cette proximité géographique sans toutefois mentionner un quelconque rapprochement idéologique. On trouve, effectivement, autour de Kfar Kama, les trois premiers moshaves (coopératives agricoles) établis par des migrants juifs de la première aliyah. Ainsi, Rosh Pina, se trouve à quelques kilomètres de Reyhaniya, Mashka – qui sera renommé Kfar Tavor en 1903, n'est séparé de Kfar Kama que par moins de cinq kilomètres, et Ilanya – qui portera d'abord le nom de Sejera – n'est qu'à douze kilomètres. Or, Kfar Tavor et Ilanya ne sont pas n'importe quels villages, ce sont des symboles historiques du sionisme : Kfar Tavor est le village d'origine du futur commandant du Palmach, Yigal Allon, et l'Hashomer, chargée de la garde et de la défense des implantations juives en Palestine, est fondée à Ilanya. David Ben Gourion y travaillera comme ouvrier agricole, et Ilanya servira, lors de la guerre israélo-arabe, de base arrière à la Haganah et au Lehi. La Galilée est alors, pour l'Agence Juive et le Keren Kayemet LeIsrael (Fonds national juif), en charge du rachat des terres en Palestine et de l'installation des pionniers.

Lorsque la guerre éclate, un bataillon druze et tcherkesse s'engage dans la Haganah fin

mars 1948. L'été suivant, une unité des minorités, composée d'à peine une centaine d'hommes (druzes, bédouins, tcherkesses et chrétiens) est créée dans Tsahal. En créant cette unité, l'objectif de l'état-major israélien n'est *a priori* pas militaire (elle représente un contingent négligeable d'hommes) mais politique : elle scelle l'amitié de ces communautés envers l'État d'Israël et agit comme un acte d'allégeance irrévocable⁹⁴². Ce « choix » d'allégeance tcherkesse relève, selon nous, d'un ensemble d'éléments aussi divers que la proximité géographique et les relations cordiales avec les villages juifs, le souvenir du mauvais accueil qui leur avait été fait par la population arabe-palestinienne à leur arrivée, une certaine empathie envers le peuple Juif avec lequel les Tcherkesses pensaient partager une mémoire traumatique de l'exode renforcée par celle du génocide, l'espoir de retourner dans leur Caucase natal et vivant leur état sur cette terre comme étant transitoire, mais encore des négociations politiques pour maintenir leur présence dans l'État juif qui possédait alors une frontière avec la Syrie, et en particulier les plateaux du Golan où se trouvait une communauté conséquente de Tcherkesses avec lesquels ils entretenaient des liens forts et parfois familiaux. Et si l'on ne peut qu'émettre des hypothèses concernant ce choix – les Tcherkesses d'Israël que j'ai pu interroger se sont toujours montrer réservés lorsque j'abordais le sujet de leur collaboration avec l'État hébreu en 1948 – leur engagement à ses côtés a donné naissance à un rapport singulier entre la communauté et l'État, à courts et plus longs termes.

Il semble cependant que si la présence tcherkesse et druze ait été maintenue, c'est essentiellement pour des raisons qui ne les concernent pas directement. Au sortir de la guerre, 531 villages palestiniens ont été détruits et entre 700 000 et 800 000 Palestiniens ont quitté le territoire, parfois avec les encouragements des États arabes voisins, mais parfois aussi sous le coup d'expulsions israéliennes. Une décision politique est sciemment prise de ne pas détruire les villages tcherkesses et druzes, ni d'en expulser leurs habitants, alors mêmes que ces derniers vivent dans des zones sensibles qui furent vidées. On pourrait penser que l'État d'Israël a ainsi agit en reconnaissance de l'engagement tcherkesse et druze mais ce traitement spécifique répond, selon nous, à d'autres considérations. Tout d'abord, à la différence des Palestiniens, ces deux minorités ne représentent pas un « danger » démographique, ensuite, et outre le fait qu'elles aient prêté allégeance à l'État – mais c'était également le cas d'autres groupes,

⁹⁴² Leila Parsons, 1997, p. 83.

certes minoritaires, de Palestiniens – elles ne remettent pas en cause la souveraineté juive en Israël. Les Tcherkesses bénéficient d'un traitement particulier que l'on peut dater historiquement. En effet, le 7 septembre 1950, l'État d'Israël reconnaît officiellement Kfar Kama comme le premier Conseil Local (*Moat'sa Mekomit*⁹⁴³) non-juif. Ce statut a apporté de nombreux avantages à la communauté tcherkesse : elle bénéficie d'une autonomie dans la gestion des affaires locales tout en bénéficiant aussi d'allocations financières de l'État pour le développement de ses infrastructures. Des témoignages oculaires recueillis à Kfar Kama permettent, par exemple, d'apprendre que le village fût relié à l'eau courante dès 1951 et que six années plus tard, il fût raccordé au réseau électrique, ce qui demeure extrêmement rare pour une zone d'habitation non-juive dans les années cinquante.

Cependant, au-delà de ces aménagements, il semble qu'il n'y ait pas, initialement, une véritable politique spécifique pensée en direction des Druzes et des Tcherkesses. Jusqu'à 1948, le projet sioniste fût dédié à l'établissement non pas seulement d'un État où les Juifs pourraient enfin vivre à l'abri de l'antisémitisme mais d'un État Juif : de fait, lorsque l'État d'Israël est proclamé, il est défini comme « l'État du peuple Juif, héritier de l'Israël biblique et de Royaume de Judée ». Cette définition exclusive va être à l'origine de la construction des catégories citoyennes. Ainsi, l'idéologie sioniste mésestime le statut des minorités dans le cadre de l'État Juif tel qu'ils l'imaginent et au sortir de la guerre, les principaux écrits politiques n'incluent toujours pas de réelles analyses du « problème Arabe » (*habayyah haAravit*). En effet, les quatre cinquièmes des Palestiniens avaient fui ou avaient été expulsés, et la minorité restante sur le territoire n'était alors pas conceptualisée comme un « danger » puisque considérée comme numériquement insignifiante, elle choisirait sans doute l'exode ou se seraient, de toute façon, encouragée à émigrer vers les pays arabes voisins⁹⁴⁴. L'idée du transfert, au cœur du programme électoral de l'extrême droite israélienne – et en particulier du parti nationaliste russophone Ysrael Beytenu en 2009 – n'est pas nouvelle. Elle s'inscrit dans une filiation directe avec les théories du sionisme révisionniste que Ze'ev Jabotinsky formule dans son ouvrage *La Muraille de Fer (les Arabes et nous)*. Cette même question du transfert de populations avait

⁹⁴³ Pour une explication typologique des trois types d'autorités locales en Israël, qui a conservé le système de classification ottoman de districts (*mehozot*) : « municipalités » (*Moat'sa Ironit*), « Conseils Locaux » (*Moat'sa Mekomit*) et « Conseils Régionaux » (*Moat'sa Ezorit*), se reporter à la partie 3.1.2 (« *Découpage administratif des instances représentatives tcherkesses* »).

⁹⁴⁴ Ian Lustick, 1980, p. 143.

d'ailleurs également été mentionnée par le rapport de la Commission Peel qui préconisait « l'échange » de populations pour homogénéiser démographiquement les deux États proposés. Lors d'une réunion de l'Agence Juive, le 7 mai 1944, David Ben Gourion déclare, cependant et bien qu'il appuie l'initiative, que la proposition de transfert ne doit pas venir des instances sionistes. Dans cette même allocution, il déclare : « (...) *pour ce qui est des Druzes, il [le transfert] est possible. Il est possible de déplacer tous les Druzes sur un mode volontaire vers Jabal Druze. Pour les autres Arabes, je ne sais pas (...)* »⁹⁴⁵. Cette dernière phrase démontre que les Druzes, quelle que soit la neutralité dont ils peuvent, ou vont, faire preuve sont inclus dans ce que la rhétorique sioniste nomme « les Arabes ». Les Tcherkesses, ne sont pas nommément mentionnés, car ils sont numériquement très faibles pour être l'objet d'une réelle attention mais la catégorie « Arabe » est en fait plus large qu'elle n'y paraît, elle inclut *in fine* l'ensemble de la population non-juive.

Les Tcherkesses ne sont ni Juifs, ni Arabes, ils sont israéliens et musulmans mais ces deux assignations n'ont pas été pensées pour fonctionner de pair. La production israélienne peine à classer les Tcherkesses, en tant que minorité non-juive *et* musulmane, autrement que par le terme « Arabe ». Cette confusion pose problème pour penser les catégories citoyennes en Israël car elle est insatisfaisante. L'exemple tcherkesse apporte un éclairage supplémentaire sur l'équation complexe et incomplète entre terminologie juridique des *leomim* (affiliations ethniques) et inexistence d'une *nationalité* israélienne qui se définirait au-delà de l'appartenance ethnico-religieuse. Dans la loi sur l'acquisition de la nationalité, les termes de *nationalité* et de *citoyenneté* sont d'ailleurs utilisés indifféremment. Au sens de *leom*, il existe sur les documents du Ministère de l'Intérieur israélien, cent-vingt cinq *nationalités* mais parmi celles-ci, on ne trouve pas de « nationalité » *israélienne*. Les Israéliens, ne sont finalement considérés comme *Israéliens* qu'à l'extérieur de leur pays (ils possèdent un passeport israélien), au sein de ce dernier, ils cessent d'être Israéliens pour redevenir « Juifs », « Arabes », « Bédouins », « Druzes » ou « Tcherkesses ».

En créant des catégories différenciées, et en encourageant l'énonciation d'identités collectives particulières de micro-communautés, ces dernières se politisent officiellement. De plus, les droits alloués aux différents groupes – et bien que leurs

⁹⁴⁵ Benny Morris, 2002, p. 52.

privilèges restent largement théoriques – permettent d’abord à Israël de démontrer que Juifs et non-Juifs peuvent vivre en harmonie au sein de son État : la responsabilité de l’exclusion des Palestiniens serait donc de leur simple ressort.

La distinction politique opérée par l’État entre les différents groupes non-juifs a eu des répercussions, non seulement sur le sort de ces populations mais également sur leur développement, leur reconnaissance, et la façon dont ils sont perçus dans et par la société israélienne. Cette thèse analyse les représentations israéliennes autour des Tcherkesses, la façon dont elles ont été façonnées par une politique distinctive menée à leur égard, celle dont ils sont présentés à la fois dans les médias israéliens et dans les discours officiels, mais également la façon dont les Tcherkesses eux-mêmes ont ingéré un certain nombre de ces représentations et ont, parfois, finir par les faire leurs.

Les Tcherkesses cherchent à se distinguer des autres musulmans du pays avec lesquels ils partagent, certes, une appartenance religieuse commune mais pas une identité commune. Contrairement à l’écrasante majorité des musulmans du pays qui définissent une identité *politique* palestinienne, les Tcherkesses cherchent – au contraire – à faire reconnaître leur *israélité* pleine. C’est d’autant plus le cas depuis la seconde *Intifada* (fin septembre 2000) et les émeutes d’octobre qui marquent un tournant tant dans les discours politiques que dans l’opinion publique israélienne. Ces émeutes sont construites et décrites, par une partie des médias qui reprend le discours de l’État, comme une *Intifada* « de l’intérieur » et une jonction entre Palestiniens vivant dans les frontières de 1967 et ceux des Territoires Occupés (Bande de Gaza et Cisjordanie). Pour la première fois, les Israéliens découvrent que ceux qu’ils appellent les *Arabes israéliens* sont, en fait, une composante du peuple palestinien, et se sentent trahis par cette population à laquelle la société pense accorder un traitement égal⁹⁴⁶. Dès lors, l’establishment va multiplier les discours et analyses de *désisraélisation* de la population palestinienne qui, pas à pas, devient des « ennemis de l’intérieur ». Ces événements vont également être l’occasion d’insister sur l’identité juive d’Israël comme nécessaire réponse à la déloyauté supposée des citoyens musulmans. C’est particulièrement à partir du contexte de ce début des années 2000 et de l’émergence de la seconde *Intifada* que les Tcherkesses et les Druzes, mais également l’État d’Israël, vont mettre en place des modalités explicites de distinction : la *loyauté* des uns

⁹⁴⁶ Selon les conclusions d’un sondage reprises par Sever Plotzker pour le quotidien *Yediot Aharonot* (supplément du week-end du 6 octobre 2000 : « Loyal to Palestine, Want to Live in Israel »), 74% du public juif interrogé considèrent que le comportement des citoyens palestiniens en Israël est une « trahison ».

(Tcherkesses et Druzes) ne va cesser d'être mise en avant, en opposition à la *trahison* des autres (Palestiniens).

En choisissant de servir l'État, la distinction opérée à la fois par les Druzes et les Tcherkesses, mais aussi l'État, va être le point d'encrage d'une politique spécifique à l'égard de ces deux groupes. Cette politique construit également le regard israélien et les représentations de la population juive du pays. À de nombreuses reprises, au cours de mes terrains, à l'occasion de célébrations ou de simples spectacles folkloriques, j'ai pu observer l'omniprésence de dignitaires et de ministres israéliens qui n'hésitent pas à marquer leur soutien à ce qu'ils considèrent être un véritable travail de « préservation identitaire ». Si l'État a pu marquer une reconnaissance du particularisme religieux druze, la sphère religieuse ne pouvait être le levier de la distinction tcherkesse car ces derniers se définissent, et sont reconnus, comme musulmans et sont, à ce titre, membres à part entière de l'*Umma*. Ce n'est donc pas en faisant appel au ressort religieux qu'a pu s'opérer la politique israélienne de distinction envers la communauté tcherkesse du pays. Elle a, par conséquent, été élaborée par la mise en exergue d'un particularisme culturel et la reconnaissance d'une histoire particulière. Elle s'est accompagnée d'une production discursive spécifique⁹⁴⁷ et de la mise en place officielle d'un lobby pour les intérêts druzes et tcherkesses à la 17^{ème} Knesset (2007) qui contribue indéniablement à se faire le relais des demandes des deux communautés en les incluant dans la sphère politique nationale⁹⁴⁸. Le travail de lobbying est courant en Israël, il n'a rien de secret et participe pleinement à l'élaboration du politique, en s'incluant dans le jeu politique israélien, il a également le mérite de classer les deux communautés comme étant « modérées » et reconnaissant officiellement la souveraineté israélienne. En établissant un lobby distinct pour les deux communautés, ces dernières marquent une séparation claire avec les autres citoyens non-Juifs d'Israël, à la fois dans leurs propres représentations que dans celles de l'État. Ce dernier affecte désormais, mais c'était déjà le cas avant la constitution officielle du lobby en 2007, des budgets spécifiques pour le développement des infrastructures druzes et tcherkesses.

⁹⁴⁷ On peut se reporter, par exemple, à la soixantaine de discours et de communiqués de presse produite entre 1998 et 2009 et analyser dans la partie 3.2.2 (« *Le travail de lobbying en Israël et la construction politique de la différence* »), et en particulier dans sa première section (« *Discours et communiqués officiels concernant les Tcherkesses* »).

⁹⁴⁸ Détaillé dans la seconde section « *Le lobby pour les intérêts druzes et tcherkesses à la 17^{ème} Knesset* ».

Le mot *tcherkesse* (*HaCherkessim* : les Tcherkesses en hébreu) évoque souvent « quelque chose » aux citoyens juifs israéliens, certains d'entre eux les ont côtoyés durant leur service militaire, mais peu d'entre eux savent qu'il existe deux villages tcherkesses dans leur pays et quelle est leur histoire. Les représentations qu'ils en ont sont pourtant plutôt positives. Durant les entretiens que j'ai pu mener au cours de mes différents terrains, on me parlait des Tcherkesses comme d'un « *peuple avec un passé historique, des gens biens* », de gens « *puissants, fiers, fidèles à Israël et courageux* » ou encore comme de « *vrais patriotes, des gens qui se sont battus à nos côtés depuis le début* ». Mais lorsque je les interrogeais, plus en détail, sur les Tcherkesses, on m'indiquait alors qu'ils étaient « *un peuple qui ressemble aux Druzes et qui habitent dans le Golan* » et à la question « quelle est la religion des Tcherkesses », certains me répondaient, sans hésitation : « *tcherkesse* ». Non seulement, il s'agit d'une méconnaissance des Tcherkesses qui sont assimilés aux Druzes mais ce type d'affirmation sous-entend que, dans une partie de l'imaginaire collectif juif israélien, les Tcherkesses perçus comme « loyaux » ne peuvent partager, ne serait-ce qu'une appartenance religieuse commune avec les Palestiniens. Pour remédier à cette méconnaissance objective de la société israélienne, des efforts soutenus sont conjointement menés par les Tcherkesses eux-mêmes et le gouvernement, notamment à travers le développement du tourisme qui aide, indéniablement, la construction de représentations positives et distinctives des Israéliens envers les Tcherkesses. Pour le cinquantième anniversaire de la création d'Israël, le Conseil national pour la sauvegarde du patrimoine national rend publique la liste des cinquante sites touristiques du pays, présentés comme emblématiques de l'histoire israélienne, et qui vont bénéficier d'un plan de réhabilitation (*Project 50*). Sur cette liste figure des sites importants du Yishuv ou des lieux ayant servi à cacher des armes avant le déclenchement de la guerre. Dans leur écrasante majorité, ces sites sont des lieux symboliques de l'histoire sioniste, mais le centre historique de Kfar Kama apparaît également dans cette liste. Le cabinet du Ministre du tourisme déclare : « (...) *Nous pensons que ce serait un modèle intéressant de village non-juif (...) ce sera un des lieux les plus intéressants du pays (...)* »⁹⁴⁹. Les Tcherkesses ont non seulement compris que le tourisme était une des rares possibilités d'améliorer leurs conditions économiques mais également qu'il était le moyen le plus efficace de se faire connaître du public israélien. La carte du tourisme

⁹⁴⁹ *Haaretz*, édition du 21 janvier 2002.

s'avère effectivement payante: alors qu'une étude du sociologue israélien Sammy Smootha démontrait que 63% des Juifs israéliens affirmaient éviter dans les villes ou villages arabe-palestiniens du pays⁹⁵⁰, j'ai pu observer que ces derniers n'hésitent pas à se rendre dans les villages tcherkesses et à les visiter. Au cours des multiples activités touristiques que j'ai pu accompagner, à la fois à Kfar Kama et à Reyhaniya, de nombreux touristes interrogés affirment que les villages tcherkesses sont « *très différents des villages arabes* » qu'ils n'ont, d'ailleurs, majoritairement jamais visité, qu'« *on se croirait dans un moshav* » ou qu'« *on sent bien qu'il n'y a aucune hostilité ici* »⁹⁵¹.

Par ailleurs, être Tcherkesse en Israël, être Tcherkesse *israélien*, c'est également être partie prenante d'un conflit contemporain majeur. Le contexte israélo-palestinien a donc, tout naturellement, des répercussions sur les modalités d'énonciation de la communauté elle-même. Les Tcherkesses ne possèdent plus de territoire, penser le retour collectif reste donc principalement théorique et ce retour dans le Caucase impliquerait un partage de l'espace avec des non-Tcherkesses. Mais à la différence des autres diasporas, les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya considèrent que le cadre israélien leur permet de vivre ce qu'ils considèrent être la forme la plus aboutie de la tcherkessité. Nombreux sont ceux qui, et indifféremment dans les deux villages, m'ont expliqué que la communauté en Israël est celle qui a le mieux réussi à conserver ses traditions et qu'ils vivent « *comme dans le Caucase* »⁹⁵². La communauté tcherkesse, à l'instar de la société israélienne tout entière, a bâti ses propres frontières spatio-temporelles. Le village devient le *territoire* tcherkesse, celui que personne ne remet en cause et que l'on défend: l'entre-soi devient alors le dernier rempart contre la disparition du groupe pensé comme en perpétuel danger d'assimilation. L'anthropologue israélien Chen Bram décrit la communauté en Israël comme une « *exception parmi les communautés tcherkesses, à la fois du point de vue de la préservation de la culture tcherkesse, de la langue et de l'identité (...)* »⁹⁵³. Si l'on

⁹⁵⁰ Sammy Smootha (dir.), *The Jewish-Arab Index 2007*.

⁹⁵¹ Les échanges menés avec certains de ces touristes sont décrits dans la section « *Ici, on se sent en sécurité... et c'est propre !* »: *une visite à Reyhaniya avec le comité d'entreprise de la municipalité de Ramat Gan* », du chapitre 3.

⁹⁵² L'un d'eux me déclarait: « *Ici, nous sommes entre nous, avec la même éducation, nous sommes tous Tcherkesses, nous parlons notre langue maternelle, nous sommes tous de bons musulmans (...)* tout le monde se comprend, personne ne nous juge. Nous pouvons conserver nos traditions et vivre comme dans le Caucase. » (Entretien B.H, Kfar Kama, le 3 avril 2007).

⁹⁵³ Chen Bram, 2003, p.7.

partage son constat sur le succès de cette communauté en particulier, mais qui ne se résume pas aux seuls habitants de Kfar Kama, les mécanismes qui ont contribué à ce succès dépassent, selon nous, les simples – mais réels – efforts de la communauté. Si, effectivement, la communauté en Israël est celle qui, objectivement, a le mieux réussi à conserver sa langue, la transmission d'une identité et d'une culture spécifique est également fortement présente dans d'autres communautés tcherkesses, et notamment au Proche-Orient. Mais, à la différence de ces autres communautés voisines, celle d'Israël n'a pas bénéficié d'une réelle intégration.

Les structures de l'État encouragent, en effet, les Tcherkesses à conserver leur langue et leur culture, elles les laissent pratiquer librement leur religion et gérer de manière relativement autonome le quotidien au sein de leurs villages. Le contexte spécifique israélien leur permet également de conserver un élément qu'ils jugent indispensables à la survie du groupe : l'endogamie. Cette dernière est particulièrement importante dans la mesure où elle est mobilisée par la communauté en Israël pour affirmer qu'elle a particulièrement réussi à conserver une *véritable* identité tcherkesse. Présentée comme le seul véritable moyen de faire perdurer le groupe, l'endogamie occupe une place prépondérante dans la communauté tcherkesse qui partagent, avec d'autres communautés en situation migratoire, l'importance de maintenir le lien entre les membres du groupe. On trouve des pratiques analogues dans les diasporas en Syrie et en Jordanie mais ces dernières sont en déclin et de plus en plus de Tcherkesses, bien qu'ils conservent le choix endogame comme une pratique préférentielle, se marient avec des Syriens et des Jordaniens non-Tcherkesses. Se présentant elle-même comme garante de la tradition, si la communauté d'Israël a si bien réussi à imposer et à préserver sa pratique endogame, c'est surtout parce que le contexte national s'y prête particulièrement. Le mariage civil n'étant pas reconnu en Israël, il n'est possible de se marier qu'avec un coreligionnaire, et l'identification distinctive en opposition aux Palestiniens est si forte qu'elle n'encourage pas les mariages entre Palestiniens et Tcherkesses.

L'État, en encourageant la distinction et l'entre-soi, au miroir du postulat initial de la création d'un État Juif, permet aux Tcherkesses – tout autant qu'aux autres populations – d'Israël de fonctionner comme un isolat rassurant. C'est sans doute parce que la politique israélienne envers ses minorités est particulièrement construite sur la distinction des différentes minorités et qu'elle a privilégié le développement des micro-identités, que la communauté tcherkesse du pays a pu si fortement conserver et

développer ses particularismes. C'est, par exemple, le cas de l'utilisation de la langue dans la communauté qui été particulièrement encouragée par l'État : un entretien mené à Kfar Kama permet d'apprendre que dès 1976, le Ministère de l'éducation israélien va financer, avec la communauté elle-même, la visite du linguiste américain John Catford, spécialiste des langues caucasiennes, et qui va venir former les enseignants, mais aussi les villageois⁹⁵⁴.

La pratique de l'islam, présentée comme un pilier de l'énonciation identitaire chez les Tcherkesses d'Israël bien plus que dans les autres diasporas du Proche-Orient, répond également à un contexte géopolitique spécifique. Être musulman en Israël a une signification bien particulière : à la fois parce que l'État est défini comme un État juif mais également parce que l'islam est associé à l'identité palestinienne. La pratique religieuse de la communauté répond donc à des mécanismes différents de ceux qu'on peut observer dans les autres communautés tcherkesses, et notamment celles du Proche-Orient. Contrairement aux pays voisins, être musulman en Israël, c'est appartenir à une minorité religieuse. Dans un contexte de guerre, ensuite, être musulman pour les Tcherkesses signifie distinguer solidarités politiques et religieuses. En effet, les Tcherkesses partagent avec les Palestiniens une même religion mais comme l'enjeu est de se distinguer des Palestiniens, au sens ethnique du terme, le ressort religieux demeure le seul probant pour se définir. L'islam est pensé comme un ressort de légitimité qui s'adresse à un double public : d'une part aux Tcherkesses des pays voisins qui n'ont pas toujours nécessairement compris les choix historiques de la communauté, et d'autre part, aux autres musulmans de l'espace israélo-palestinien face auxquels il faut légitimer sa place dans l'*Umma* en dépassant la catégorie de « traîtres ».

Les Tcherkesses d'Israël cherchent donc à être de « bons » Musulmans et de « bons » Tcherkesses tout en conservant leur étiquette de « bons » Israéliens. Dans un État qui se définit comme *nation juive*, les conditions de citoyenneté des groupes non-juifs ne sont pas aisées. Si dans la déclaration d'indépendance, on trouvait mention d'une égalité complète de droits pour tous ses citoyens « *sans distinction de croyance, de race ou de sexe* », la loi fondamentale sur la dignité humaine et la liberté (1992) qui fait office de loi définitive stipule qu'Israël est un État juif *et* démocratique mais exclut la clause initiale sur l'égalité. Jusqu'aux années 80, le sionisme politique, y compris à gauche, n'admettait pas qu'il existait une contradiction fondamentale entre la

⁹⁵⁴ Entretien A.S, Kfar Kama, le 14 avril 2006.

catégorisation ethnique – *juif* – et sa définition démocratique qui entérinent pourtant, pour reprendre les termes d'Alain Dieckhoff, deux « *espaces référentiels concurrents, celui de l'appartenance ethno-nationale et celui de la citoyenneté* » (Dieckhoff 1999). La périphérisation des groupes n'appartenant pas à l'ethno-classe dominante (*ashkénaze*) va concerner, dans un temps historique différent, l'intégralité des minorités en Israël, qu'elles soient juives ou non. Au sein même du groupe juif, il faut attendre les travaux du sociologue israélien Sammy Smooha, en 1978, pour que les Juifs *mizrahim* soient considérés comme partie intégrante de la sociologie israélienne. En 2002, dans leur ouvrage *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Gershon Shafir et Yoav Peled n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier les *mizrahim* de groupe semi-périphérique.

La citoyenneté en Israël n'a jamais été, ni même ne l'a réellement prétendue, être égale et n'est pas une sphère autonome. L'ethnicité juive est, toujours pour reprendre les termes de Gershon Shafir et de Yoav Peled, une condition nécessaire pour être membre de la communauté politique⁹⁵⁵. Dès 1950, la loi du retour formalise ouvertement cette distinction ethno-nationaliste en stipulant que « *Tout Juif a le droit d'immigrer en Israël* » et en lui accordant automatiquement, une fois son *aliyah* effectuée, le statut de citoyen israélien. Historiquement inscrit dans la définition même de l'État, le caractère juif et sioniste de l'identité israélienne reste prédominant et s'oppose intrinsèquement avec le projet multiculturel d'un État pour *tous*, espéré par une majorité de ces « autres » citoyens. La remise en cause d'un État juif au profit d'un État multiculturel, dans lequel une réelle égalité des droits pourrait être envisagée, est immédiatement taxée de déloyauté et est considérée comme un danger.

Les citoyens non-juifs d'Israël doivent donc, pour être citoyens, non seulement reconnaître Israël comme État juif mais également se reconnaître dans une iconographie nationale fortement ethnicisée: l'hymne nationale qui chante le retour à Sion, le drapeau israélien siglé d'un marqueur fort du judaïsme (l'étoile de David) ou l'emblème national orné d'une *menorah* (candélabre à sept branches des Hébreux) n'en sont que des illustrations. Les fêtes commémoratives dans la construction de l'image collective nationale et le calendrier soulèvent le même problème. Parmi les plus commémorations les plus importantes, on relève le jour du souvenir de la Shoah (*Yom HaShoah*), celui du souvenir des soldats tombés pour la défense d'Israël et les victimes du terrorisme (*Yom*

⁹⁵⁵ Gershon Shafir et Yoav Peled, 2002, p.125.

HaZikaron), celui commémorant la prise de Jérusalem (*Yom HaYirushalaïm*) et, bien sûr, le jour de l'indépendance (*Yom Haatsma'ut*). Bien que ces commémorations soient des constructions israéliennes, elles célèbrent des événements qui n'ont pas la même résonance dans les publics juifs et non-juifs.

Bien que citoyens non-juifs et ne pouvant nécessairement se reconnaître dans ces épisodes historiques, les Tcherkesses d'Israël marquent ses commémorations et en particulier celle du souvenir de la Shoah et celle du souvenir des soldats tombés pour la défense d'Israël. Si la première est surtout effectuée en signe de respect pour la douleur des *autres*, la seconde commémore aussi les *leurs* : ceux qui, au village, sont tombés au combat. Non seulement, cette commémoration dépersonnalise le deuil et le fait entrer dans la sphère publique et collective, mais elle permet également aux Tcherkesses de se sentir partie intégrante de la *Nation*.

La participation à l'armée, considérée comme un vecteur principal de la socialisation israélienne, est d'ailleurs utilisée à la fois par les Tcherkesses et l'État pour expliquer le traitement différencié dont bénéficie la communauté. En effet, le passage par l'armée est considérée comme un gage de citoyenneté complète, il la dénie donc à ceux qui ne la font pas : c'est en étant soldat-e, qu'on devient un-e israélien-ne de plein droit. L'armée n'agit, cependant pas, comme un simple rite initiatique dont il suffirait de s'acquitter une fois pour toute puisqu'avec le système des réserves (*miluim*), les Israéliens deviennent des soldats en permanence⁹⁵⁶. Ils sont considérés, pour reprendre les termes du politiste Samy Cohen, comme un maillon nécessaire de l'organisation contre la destruction de l'État⁹⁵⁷. Contrairement à ce qu'affirmait d'Eli Yishai, chef du parti religieux Shass (*Shisha Sedarim*) et ministre de l'intérieur dans le gouvernement d'union nationale d'Ariel Sharon, qui, en 2002, déclarait que « (...) *ceux qui ne sont pas Juifs sont incapables de se battre et faire preuve de bravoure pour l'État Juif (...)* »⁹⁵⁸, 25% des soldats de Tsahal ne sont pas juifs. Il y a près de 3000 officiers issus des minorités dans l'armée et ils représentent 20% de l'effectif professionnel du Magav (*Mishmar HaGvul*, « Garde frontière »). Les Tcherkesses combattent aux côtés d'Israël depuis le Yishuv et dix ans après la création d'Israël, en 1958, les représentants et les *tx'hamadas* de la communauté (par la voix d'Abdel Aziz Showgan, alors chef du Conseil local de Kfar Kama) envoient une lettre à David Ben Gourion pour lui

⁹⁵⁶ Après leur service, et chaque année jusqu'à l'âge de 51 ans, les Israéliens effectuent des périodes de réserve d'environ un mois et peuvent, jusqu'à 39 ans, être en première ligne des combats.

⁹⁵⁷ Samy Cohen, 2008, pp. 77-79.

⁹⁵⁸ *Haaretz*, le 24 juillet 2002.

demander officiellement la conscription obligatoire des hommes à l'armée, comme marque de sa loyauté envers l'État⁹⁵⁹. Les Tcherkesses affirment d'ailleurs que c'est parce qu'ils font l'armée que l'État leur accorde un traitement distinct de celui des Palestiniens. Nous pensons que c'est, au contraire, pour les différencier des Palestiniens que l'État a accepté leur demande de conscription. D'ailleurs ce partenariat avec la communauté tcherkesse n'a jamais été pensé, par l'État, comme allant de soi. Les Tcherkesses ont, en leur temps, été soumis aux mêmes suspicions de déloyauté que celles qui transparaissent dans les discours contemporains concernant les Palestiniens⁹⁶⁰.

Si le service militaire obligatoire est acté pour une majorité des Tcherkesses d'Israël qui ne le remettent pas en cause, on note toutefois chez une frange minoritaire des jeunes hommes des villages, un refus de servir dans l'armée. Les arguments développés par ces derniers à Kfar Kama font plus appel au religieux (il serait immoral, en tant que *musulman* de participer à des combats contre d'autres musulmans), en d'autres termes, il s'agit pour eux d'être reconnus comme de *bons* musulmans et des membres fidèles à l'*Umma*. Les arguments que ces jeunes hommes m'ont fourni à Reyhaniya sont plus politiques et insistent sur la non-reconnaissance d'une israélité pleine et le sentiment d'injustice qui en découle⁹⁶¹. Cependant, et quand bien même la communauté souhaite évidemment améliorer ses conditions de vie et accéder à une citoyenneté véritablement égale, les arguments énoncés par ces jeunes hommes restent extrêmement minoritaire. Les habitants de Kfar Kama et de Reyhaniya m'ont très majoritairement soutenu qu'il fallait continuer à effectuer le service, bien qu'ils soient parfaitement conscients des discriminations dont ils sont encore victimes⁹⁶². Ils utilisent l'argument inverse à celui énoncé par ces jeunes hommes : c'est justement parce que la communauté continue à servir et qu'elle ne remet pas en cause, malgré les discriminations et les mécontentements, ses engagements aux côtés d'Israël que l'État doit également honorer

⁹⁵⁹ Entretien A-H.T, témoin oculaire, Kfar Kama, le 21 juin 2009.

⁹⁶⁰ Ce fût le cas, par exemple, de l'affaire Nafsu. Originaire de Kfar Kama, ce Capitaine de l'armée israélienne sera accusé de collaboration avec « des éléments hostiles » durant l'opération Litani dans le sud-Liban, par le Shabak. Arrêté en 1980, il est innocenté par la Haute Cour sept années plus tard. (Voir développement dans le chapitre 5, partie 5.2, sous-partie 5.2.2, section "*L'affaire Nafsu: l'affront fait à la communauté tcherkesse*").

⁹⁶¹ Un jeune homme de Reyhaniya m'expliquait : « *Il n'y a pas de raison que je cède trois années de ma vie alors qu'on ne me considèrera jamais comme un Israélien à part entière... Je vais faire l'armée et puis quoi ? On me contrôlera tout le temps parce que je ne m'appelle pas Cohen ou Levy ?* » (Entretien G.L, Reyhaniya, le 17 mai 2009).

⁹⁶² Selon Amnon Rubinstein, pour le *Haaretz* du 16 janvier 2002, parmi les communautés druzes et tcherkesses, 83% des hommes continuent à servir ce qu'ils considèrent être le seul secteur national leur offrant une possibilité d'intégration.

le sien et l'acter en faisant d'eux des citoyens à part entière.

L'israélité des Tcherkesses est délicate car la communauté qui cherche à faire reconnaître ses particularismes et se distinguer à la fois des Palestiniens mais également des Druzes, considère qu'elle ne bénéficie pas d'une citoyenneté égale à celle des Juifs alors même qu'elle est perçue comme une minorité « préférée » qui collabore avec l'État par les Palestiniens. Une habitante de Reyhaniya résumait parfaitement le sentiment ressenti par la communauté : « *Pour les Juifs, nous ne sommes que des Musulmans et pour les Arabes, nous sommes des Israéliens* »⁹⁶³.

S'ils ne sont *ni* Juif, ni Palestinien, ni Druze, les Tcherkesses d'Israël mettent cependant en place des solidarités différenciées, à la fois *avec* les Juifs, les Palestiniens et les Druzes. Ils partagent la peur et la discrimination avec les uns, une volonté absolue de distinction et les accusations de trahison avec d'autres, et aspirent, enfin, à vivre – et sont prêts à négocier leur place – à égalité avec d'autres encore. Les Tcherkesses ne sont ni intégrés à l'ensemble juif-israélien en raison de leur appartenance à l'islam, ni à l'ensemble palestinien-israélien en raison de leur loyauté, ni encore à l'ensemble druze car ils sont Tcherkesses. Ces modalités d'identification ont amené la communauté à faire des choix parfois douloureux, elles ont des répercussions sur son quotidien et génèrent un sentiment fort de frustration. L'israélité des Tcherkesses fait pleinement consensus au sein de la communauté, ils se revendiquent une citoyenneté israélienne pleine et n'hésitent pas à rappeler l'histoire pour argumenter leur position. Mais les Tcherkesses d'Israël, s'ils bénéficient d'un traitement spécifique bien différent de celui accordé aux Palestiniens, n'accèdent pas, pour autant, à une citoyenneté égale et continuent à faire face à de nombreuses discriminations. Un jeune homme de Reyhaniya : « *Sans hésitation oui, je suis Israélien et je me sens pleinement israélien. Par contre, c'est Israël qui a du mal à me considérer comme un Israélien* »⁹⁶⁴.

⁹⁶³ Entretien S.G, Reyhaniya, le 23 juin 2009.

⁹⁶⁴ Entretien N.H, Reyhaniya, le 24 juin 2009.

Cette recherche sur les Tcherkesses d'Israël permet d'aborder, sous un angle original, la connaissance des groupes minoritaires de ce pays et leur rapport complexe à la citoyenneté et au projet national. Partant du cas très spécifique de cette seule minorité musulmane non-arabe, cette thèse réinterroge la gestion politiques des minorités non-juives en Israël et leurs dynamiques d'inclusion et d'exclusion. En analysant à la fois des sphères de pouvoir et de la société civile, cette recherche a permis de mettre en lumière les assignations distinctives attribuées aux Tcherkesses du pays et la façon dont ces dernières sont parfois mobilisées par les acteurs eux-mêmes, au point de modifier leur propre énonciation identitaire.

Cette thèse questionne également le rapport des citoyens israéliens – tant Juifs qu'Arabes-Palestiniens – à cette minorité qui revendique ouvertement une citoyenneté israélienne pleine mais qui dépasse la dichotomie classique Juif/Arabe communément appliquée dans l'espace israélo-palestinien.

Non seulement les Tcherkesses d'Israël ne sont ni Juifs ni Palestiniens et ne peuvent donc théoriquement se reconnaître dans aucun de ces deux grands groupes (quand bien même ils partagent avec chacun d'entre eux, des énonciations et référents qu'ils soient historiques, géographiques, culturels, politiques ou religieux), mais ils s'interrogent sur la place qui pourrait leur être accordée dans les nouvelles reconfigurations territoriales et géopolitiques qui se dessinent. A l'heure où les espoirs d'un État binational s'évanouissent pour faire vraisemblablement place à une nouvelle partition du territoire en deux États séparés pour les deux peuples, les Tcherkesses posent à l'État d'Israël l'inhabituelle équation d'une citoyenneté israélienne, non seulement non-juive, mais musulmane. Car à la différence d'une majorité de citoyens Palestiniens d'Israël qui revendique une citoyenneté politique palestinienne, les Tcherkesses se définissent comme pleinement Israéliens et ne remettent pas en cause le caractère ethnique juif de l'État. En échange de la reconnaissance de cette souveraineté (et de ses symboles) et acceptant leur condition de minorité, ils attendent de l'État d'Israël que ce dernier les considère comme de véritables citoyens, jouissant des mêmes droits et devoirs que sa majorité.

Épilogue

Si la citoyenneté non-juive interroge la gestion politique des minorités, elle pose également débat à la société israélienne dans son ensemble. Ainsi, à l'été 2011, j'assiste au premier mouvement social d'ampleur en Israël qui va réinterroger les modalités du « vivre ensemble ». Pour protester contre l'inflation de l'immobilier à Tel Aviv, une jeune israélienne – Daphni Leef – annonce sur le réseau social *Facebook* qu'elle installera, le 14 juillet 2011, une tente sur le très chic boulevard Rothschild. Très rapidement, des dizaines puis des centaines de tentes, occupent le terre-plein de ce boulevard que les Israéliens aiment à décrire comme « les Champs Elysées de Tel Aviv ». En quelques jours, d'autres campements fleurissent, notamment autour de la rue Nordau et du boulevard Ben-Gourion, sur la place HaMedina, mais aussi dans le très populaire quartier de Shkhunat Hatikva et à Jaffa, avant de s'étendre encore à de nombreuses villes du pays. Israël connaît alors son premier mouvement social d'ampleur. Baptisé « J14 », ce mouvement va catalyser le mécontentement de nombreuses et diverses composantes de la société israélienne, aux aspirations parfois bien différentes, et bénéficier d'un soutien populaire immense, y compris dans l'électorat du Likoud actuellement à la tête du gouvernement⁹⁶⁵. Au plus fort de la mobilisation, on compte près de 400 000 manifestants dans la rue israélienne, autour d'un slogan qui réussit à faire consensus: « *le peuple réclame la justice sociale* » (« *Haam dorekh tsedek 'hevrati* »). Le malaise social qui s'y exprime alors bruyamment, n'est pourtant pas fondamentalement nouveau: les problèmes qui touchent la majorité de la population s'inscrivent dans une gestion ultralibérale et sécuritaire du pays. Si Israël enregistre en 2011 une perspective de croissance de 5%⁹⁶⁶, et que le pays jouit théoriquement d'une santé économique saine, les salaires stagnent, les loyers ont augmenté de 32% à Tel Aviv et de 17% à Jérusalem au cours des cinq dernières années⁹⁶⁷, les places en crèche se raréfient et les pensions de retraite sont en baisse. Dans un État où la préoccupation principale demeure la sécurité, les questions sociales ont été minimisées dans le débat politique et la population subit de plein fouet

⁹⁶⁵ Nadav Perry, « Sondage : 85% des électeurs du Likoud et 78% de ceux du Shass soutiennent la protestation sociale », *Nana10*, le 02 août 2011. Consultable en ligne : <http://news.nana10.co.il/Article/?ArticleID=819412> (en hébreu).

⁹⁶⁶ Bureau Central des Statistiques, Jérusalem, 2011.

⁹⁶⁷ Rapport de la Commission Trachtenberg remis le 26 septembre 2011.

les coupes budgétaires dans de nombreux domaines, au profit du développement exponentiel de ceux de la sécurité et de l'armée. L'opinion publique israélienne a, par ailleurs, développé une forte défiance envers sa classe politique qui a fait l'objet de nombreuses affaires de corruption, et le système parlementaire qui contraint des partis parfois idéologiquement éloignés à s'allier pour former des gouvernements d'union nationale n'est sans doute pas étranger à cette perte de confiance généralisée. Les slogans et pancartes que l'on aperçoit à la fois dans les campements et dans les manifestations raillent d'ailleurs à la fois « Bibi » et les travaillistes qui occupent des portefeuilles ministériels importants – notamment celui de la défense – et qui n'ont pas hésité à former un gouvernement avec certaines des franges les plus ultranationalistes de l'échiquier politique⁹⁶⁸.

Bien qu'il se définisse comme apolitique, avec une filiation non dissimulée au mouvement des « indignés », le mouvement social va devenir un lieu du politique, par excellence. S'il se construit effectivement en dehors des sphères traditionnelles du pouvoir, et notamment des partis politiques et de la principale centrale syndicale, dont l'action n'est plus identifiée comme porteuse d'espoir ou de changement, le mouvement social va permettre aux israéliens de se réapproprier l'espace public et d'en faire un espace politique. Un militant de Tel Aviv que j'interrogeais en septembre dernier, se laissait, lui aussi, porter par un enthousiasme nouveau :

C'est incroyable ce qu'il se passe, à chaque coin de rue on parle politique, il y a des assemblées générales improvisées partout, des groupes de discussion qui se forment (...) il arrive même qu'on aborde des considérations assez radicales qui dépassent largement les revendications du mouvement social. Beaucoup de jeunes ont acquis des bases en politique ou en économie pendant ce mouvement. Partout, des gens parlent, distribuent des tracts, et plus uniquement dans des réunions du petit milieu des militants. En ce moment, il fait bon être militant, ce qui est quand même assez rare en Israël⁹⁶⁹.

⁹⁶⁸ C'est notamment le cas avec Ysraël Beïtenou. Lors des législatives de 2009, et avec 11,70% des votes, le parti dirigé par Avigdor Lieberman devient la troisième formation politique du pays, derrière Kadima (22,47%) et le Likoud (21,61%), mais devant les Travaillistes (9,93%). (Bureau Central des Statistiques, Jérusalem, 2009).

⁹⁶⁹ Entretien F.C, Tel Aviv, le 4 septembre 2011.

Effectivement, des discussions politiques vont s'improviser autour des campements, et un peu partout dans l'espace public, réunissant souvent des individus aux positionnements politique et quotidien fort différents⁹⁷⁰. Cette réappropriation horizontale du politique va rendre possible une cohabitation et des échanges tout à fait nouveaux entre militants aguerris et certains « indignés » qui, en d'autres occasions, peuvent se montrer très suspicieux envers les militants. Mais si un certain nombre de revendications font consensus parmi l'ensemble des acteurs de ce mouvement, les différents campements abordent également des mêmes problématiques plus propres à leurs occupants. Le campement installé sur la rue Levinsky est, par exemple, majoritairement composé de travailleurs migrants venus du Soudan, d'Erythrée ou du Ghana ; celui situé entre les rue HaHagana et Maturva Givati – dans le quartier de Shkhunat Hatikva – de Mizrahim de milieu défavorisé; celui de la rue Nordau principalement de jeunes « *Tel Avivim* » trentenaires; ou encore celui présent à Jaffa de Palestiniens d'Israël. Ces campements possèdent toute une forte identité géographique : ils ont été implantés dans les quartiers de résidence de leurs occupants et les discussions qui les animent sont, logiquement, tournées autour de leurs préoccupations quotidiennes. Le campement principal de Tel Aviv, celui du boulevard Rothschild qui a initié les autres, est sociologiquement plus riche : on y trouvait des tentes d'une multitude de corps de métiers ou de groupes (individus, artistes, mais aussi médecins en grève, travailleurs sociaux, parents d'élèves, anciens soldats druzes etc.).

Si on ne peut qu'être frappé par la diversité des « campeurs », on peut également s'interroger sur le peu de visibilité des minorités non-juives dans l'espace public à l'heure où ce mouvement entend justement repenser le « vivre ensemble » et le « vivre mieux ». Non seulement, peu de tentes symbolisent leur présence, mais le sort de ces minorités non-juives, et c'est en particulier le cas des Palestiniens, est également évacué de nombreuses discussions lorsqu'il n'est pas tout simplement honni. Tous les soirs, sur le boulevard Rothschild, ont alors lieu des discussions publiques ouvertes à tous et dans lesquelles chacun peut intervenir librement. Dans l'une d'elles, consacrée aux problèmes de logement – véritable pierre angulaire des revendications –, une

⁹⁷⁰ C'est, par exemple, le cas du groupe *Eretz Yeshveha* qui souhaite réfléchir à différentes modalités envisageables pour partager et vivre un même espace, et qui réunit des individus se définissant comme post-sionistes, des colons de Cisjordanie et des Palestiniens d'Israël.

femme intervient pour faire part de la lutte d'une famille de Ramla sur le point d'être expulsée. L'auditoire l'écoute, elle tente de convaincre certains participants de venir exprimer leur solidarité avec cette famille, lorsqu'un d'entre eux lui demande le nom de cette famille et que le public comprend qu'il s'agit d'une famille palestinienne, certains n'hésitent pas à la conspuer tandis que la majorité ne lui accorde plus son attention. Seuls quelques individus applaudissent son intervention : tous sont des militants⁹⁷¹. Cette anecdote est révélatrice d'un malaise largement partagé parmi la majorité des acteurs du mouvement qui ont, sur ces questions éminemment politiques, des comportements et analyses fort différents de ceux des militants traditionnels. Plus rompus à la pratique discursive, et adoptant une démarche assumée d'intégrer des problématiques plus larges à celles initialement mises en avant par le mouvement social, ce sont ces derniers qui animent, avec des Palestiniens de Jaffa, la tente « 1948 » sur le boulevard Rothschild. Ce n'est pas l'unique tente occupée par des citoyens non-juifs⁹⁷² mais elle est la seule à mettre publiquement en lumière la problématique de la coexistence avec ces *autres* citoyens – musulmans et chrétiens – dans l'État et à la soumettre au débat. Ces occupants, qui se définissent comme un groupe de citoyens Arabes-Palestiniens et Juifs militant pour une souveraineté partagée dans un « État pour tous ses citoyens », clament également qu'« *il ne peut y avoir de justice sociale tant que l'État occupe et oppresse les Palestiniens (...) [et que] la justice doit être pour tous* »⁹⁷³. Les réactions du voisinage ne sont pas, outre mesure, surprenantes : nombreux sont ceux, parmi les acteurs quotidiens de ce mouvement, qui ne comprennent *sincèrement* pas pourquoi ces « activistes » viennent parler de sujets qui fâchent. Alors que je prenais des photographies des panneaux, une jeune femme qui interpellait ses occupants, exprimait ce que beaucoup pensaient :

Pourquoi parlez-vous ici des Palestiniens ? Ce n'est pas le moment d'en parler, il faut rester unis autour de nos revendications pour une justice sociale (...) ce n'est pas le moment des

⁹⁷¹ « Il est très clair que la plupart des gens étaient contre ce genre d'interventions, ils disaient que c'était trop éloigné des revendications sociales portées par le mouvement » souligne l'un des militants qui assistait à la scène (entretien E.B, Tel Aviv, le 1^{er} octobre 2011).

⁹⁷² Bien qu'elles soient rares, on trouve, à bonne distance de cette dernière, une tente occupée par d'anciens soldats druzes qui demandent une égalité de traitement dans les droits alloués aux anciens soldats de Tsahal (accès facilité à certaines catégories d'emploi et l'obtention de terrains supplémentaires pour construire de nouvelles habitations, par exemple).

⁹⁷³ Pancartes en hébreu et en arabe, autour de la tente 1948 et dans le campement de Jaffa. Parmi leurs revendications, on trouve par exemple, également la fin des confiscations de terrains et des expulsions des familles palestiniennes.

grandes causes, nous exigeons des choses pratiques : des meilleurs salaires, des logements, des places en crèche, plus de médecins. Vous êtes en train de désunir le mouvement, nous devons nous concentrer sur ce sur quoi nous sommes d'accord⁹⁷⁴.

Régulièrement accusé de faire fi de la question de l'occupation – et dans une perspective plus large de la question palestinienne –, divers éléments semblent toutefois indiquer qu'on assiste, dans ce mouvement, à un questionnement nouveau des catégories citoyennes et de leur place dans ce « vivre ensemble ».

Il ne faudrait, par exemple, pas minorer un événement historique qui se déroula lors de la manifestation du samedi 6 août 2011. Après une manifestation ayant réunie près de 300 000 personnes dans les rues de Tel Aviv, et dans laquelle on a pu apercevoir une banderole de plusieurs mètres carré siglée d'un seul mot arabe « *Irhal* » (« Dégage », faisant référence au désormais célèbre slogan du printemps arabe) sous-titré d'une phrase en hébreu (« l'Égypte est ici »), un Palestinien d'Israël monte sur scène, en fin de parcours, et s'adresse – en hébreu – à la foule :

(...) Il est temps que cette lutte devienne la lutte de tous les exploités, Juifs et Arabes (...)
Il est temps que cette magnifique lutte mette fin à la querelle entre les deux peuples. Quand les Arabes et les Juifs refusent d'être ennemis (...)

L'homme qui s'exprime ainsi est Odeh Bisharat. C'est un militant bien connu du Hadash et rédacteur du quotidien communiste arabophone *Al Ittihad*, son discours est relativement attendu. La réaction de la rue israélienne l'est sans doute moins, après avoir ovationné Bisharat, la foule reprend en cœur : « *Arabes et Juifs refusent d'être ennemis* ». Fin novembre 2011, lors d'une conférence organisée par le *Keren Avraham* qui tentait de dresser un premier bilan de l'été, Stav Shaffir, une des meneuses du mouvement rappelait d'ailleurs : « (...) *Depuis le début, il était clair pour que la coopération entre Juifs et Arabes était une condition essentielle du succès de ce*

⁹⁷⁴ Un militant de *Zochrot* qui arborait un tee-shirt siglé « Remembering the Nakba » lors de la manifestation du 3 septembre à Tel Aviv m'expliquera avoir essuyé des commentaires analogues dans le cortège, un jeune homme qu'il lui demandait même ouvertement « *Quel est le rapport entre la Nakba et le mouvement ?* » en lui rappelant que le mouvement était apolitique et que « (...) *ce n'est pas le moment d'arriver avec vos arguments de gauchistes sur le conflit (...)* » [entretien E.B, Tel Aviv, 1^{er} octobre 2011].

*mouvement (...) »*⁹⁷⁵

Le 29 octobre, Rabia Fahum, un autre Palestinien d'Israël très impliqué dans la protestation⁹⁷⁶, monte lui aussi sur scène à la fin de la manifestation, place Rabin. Il revient sur les diverses difficultés et discriminations que subissent les Palestiniens du pays, avant d'ajouter :

(...) Et puis, est venu cet été, tout le monde scandait « ça suffit » sur Rotschild, pour la première fois, il y avait un langage commun, pour la première fois, je pouvais en être, être un vrai partenaire (...)

⁹⁷⁵ Stav Shaffir citée dans Ofer Aderet, « Eikh omrim tsedek hevrait beAravit ? », (« Comment dit-on justice sociale en arabe ? »), *Haaretz Magazine*, supplément week-end, le 2 décembre 2011.

⁹⁷⁶ Originaire de Nazareth, Rabia Fahum qui étudie la sociologie à l'université de Tel Aviv, milite, également au Hadash.

Bibliographie générale

- ABELES, Marc et Henri-Pierre JEUDY, (dir.)
1997 *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.
- ABDEL-JAWAD, Hassan.R
2006 « Why do minority languages persist? The case of Circassian in Jordan », *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 9 (1): 51-74.
- ABU BAKER, Khawla
2003 « Social and Educational Welfare Policy in the Arab Sector in Israel », *Israel Affairs* 9 (1): 68-96.
- ABU FAKHR, Sakr
2000 « Voices from the Golan », *Journal of Palestine Studies* 29 (4): 5-36.
- ABU-RABIA-QUEDER, Sarab
2005 « Social aspects and reading, writing, and working memory skills in Arabic, English, Hebrew and Circassian: the quadrilingual case of Circassians », *Language, Culture and Curriculum* 18 (1): 27-58.
2007 « Coping with 'forbidden love' and loveless marriage. Educated women from the Negev », *Ethnography* 8 (3): 297-323.
- ABURAIYA, Issam
2004 « The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Texts and Israeli-Palestinian Context », *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17 (3): 439-455.
- ABU-SAAD, Ismael
1997 « The Education of Israel's Negev Beduin: Background and Prospects », *Israel Studies* 2 (2): 21-39.
2008 « State-Controlled Education and Identity Formation Among the Palestinian Arab Minority in Israel », *American Behavioral Scientist* 49, (8): 1085-1100.
- ABZAKH, Nadine
2008 *Hityashvut HaCherkessim Bamizra'h Hati'hon*, (en hébreu: « L'arrivée et l'installation des tcherkesses au Proche-Orient »), brochure à destination des élèves (7ème et 8ème grade) de l'école de Reyhaniya. (Document fourni par le directeur de l'école).

ADALAH-THE LEGAL CENTER FOR ARAB MINORITY RIGHTS IN ISRAEL:

Rapports:

1998 *Legal Violations of Arab Minority Rights in Israel*, Shfaram, Israël: Adalah the Legal Center for Arab Minority Rights in Israel.

Mars 1998 « A Report on Israel's Implementation of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. »
En particulier, les chapitres 4 (« *Citizenship* »), 7 (« *Culture and Languages Rights* »), 9 (« *Religious Rights* ») et 11 (« *Racism & Hate Speech* »)

Revue du centre:

Volume 1, 1999 *Politics, Identity and Law*

Communiqués de presse:

13 avril 2008 « Supreme Court Orders State to Appoint Members to New Committee Formed to Decide on Criteria for Allocating Budget Balancing Grants to Local Authorities. »

07 juillet 2008 « Adalah: Extension to Citizenship Law's Validity is Latest in a Series of Israeli Policies of Racial Separation Based on National Belonging. »

29 juillet 2009 « Adalah and Kfar Kama Residents Petition Nazareth District Court to Change Land Bid Affording Preferences to Former Israeli Soldiers. »

AGIER, Michel, (dir.)

1997 *Anthropologues en danger : l'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, coll. « Les Cahiers de Gradhiva ».

AKDOGAN, Nuran Savaskan

2008 « The roots of Circassian/ Chechnian Identity in Turkey », Discussion paper, SPIRIT, Doctoral School, Department of History, International and Social Studies, Aalborg University, Denmark, 2008. En ligne: <http://www.ihis.aau.dk/GetAsset.action?contentId=3615167&assetId=3615586> (Consulté le 4 juin 2008).

AKRITAS, P.G., SHIKOVA, T.T., DADOV, A.A., SHORTANOV, A.T., (dir.)

1957 *Narodnoe tvorchestvo adigo-kabardino-cherkesov*, en russe (« Folk Art of the Adigeans, Kabardians and Cherkess »), Moscou et Nalchik, Kabardino-Balkarian Book Press.

ALBERA, Dionigi

2001-2002 « Terrains minés », *Ethnologie Française* XXXVII : 5-13.

ALBERT CRAIG, Douglas

2008 « Identity and violence: analyzing ethnic group behavior in conflict », présenté à la Northeastern Political Science Association (APSA), 2008, (panel: « Ethnic violence,

Humanitarian Intervention and Human Rights », Department of Political Science, University of Connecticut), Hynes Convention Center, Boston, Massachussets, En ligne :http://www.allacademic.com/one/www/research/index.php?cmd=Download+Document&key=unpublished_manuscript&file_index=2&pop_up=true&no_click_key=true&attachment_style=attachment&PHPSESSID=8763e956e5d3afb984f2f5099fab4663. Consulté le 27 mars 2009.

ALEKSEEVA, E- P.,
1993

Iz traditsionoi etnografii narodov Karatchaev-Tcherkesskii, (en russe: « À propos de l'ethnographie du peuple karatchaev-tcherkesse »), Institut d'histoire, République Adyghée.

ALEINIKOFF, T. Alexander et Douglas KLUSMEYER (dir.)

2000

From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.

2001

Citizenship Today: Global Perspectives and Practices, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.

AL-HAJ, Majad

1997

Chinuch beKerev haAravim beYisrael: shilta ve'shinui chevrati (en hébreu, *L'éducation des Arabes in Israël, contrôle et changement social*), Jérusalem, Magnès.

2002

« Ethnic Mobilization in an Ethno-National State: The Case of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel », *Ethnic and Racial Studies* 25 (2): 238-257.

ALIBEKOV, M.,

2000

« Adygheans set for a cultural renaissance », *Institute of War and Peace Reporting (IWPR)*, Naltchik, République Adyghée.

AL-MARSAD – RHE ARAB CENTRE FOR HUMAN RIGHTS IN THE GOLAN HEIGHTS

25 janvier 2007

NGO Report, Suggested issues for Consideration Regarding Israel's Combined tenth, eleventh, twelfth and thirteenth Periodic Report to UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination (CERD). En ligne: <http://www.2ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/ngos/almarsad.pdf> (Consulté le 13 juillet 2007)

ALMOG, Oz

2000

The Sabra: The Creation of the New Jew, Berkeley, University of California Press.

AL-MU'ASSASAT AL-'AMAT LIL-MASAHAT

1987

« Al-Qunaytra », Fond cartographique Al-Mu'assasat al-'Amat Lil-Masâhat, Mustalahât al-Tugrafiyyat, Damas, Syrie.

- AMIT, Roei
2007 *Les paradoxes constitutionnels. Le cas de la constitution israélienne*, Paris, Connaissance et Savoirs.
- AMSELLE, Jean-Loup
1990 *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, Coll. Champs.
- ANDERSON, Benedict
2000 *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- ANTEBY-YEMINI, Lisa
2004 *Les juifs éthiopiens en Israël, les paradoxes du paradis*, Paris, CNRS Éditions, CRFJ- Centre de Recherche Français de Jérusalem, série "Hommes et sociétés".
- ANTEBY-YEMINI Lisa, BERTHOMIERE William, SHEFFER Gabriel, (dir.)
2005a *Les diasporas, 2000 ans d'histoire*, Presses Universitaires de Rennes.
2005b « Di[a]spositif: décrire et comprendre les diasporas », in Anteby-Yemini, Lisa, Berthomière, William, Scheffer, Gabriel, (dir.), *Les diasporas, 2000 ans d'histoire*, Presses Universitaires de Rennes, p. 9-20.
- APPADURAI, Arjun
2001 *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ARENDET, Hannah
1972a *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, coll. "Point-Essais".
1972b *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. "Folio-Essais".
1983 *La condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. "Agora".
- ARENS, Moshe
2007 (21 juil.) « Violating the norms of democracy », *Haaretz*, Jérusalem, Israël.
- ARIAN, Asher
2001a (juil.) « Israeli Public Opinion on National Security 2000 », Publication du *Jaffee Center for Strategic Studies*, Tel-Aviv, Israël.
2001b (août) « Security opinion: the effects of the Intifada 2000- 2001 », *Strategic Assessment 2*, Jaffee Center for Strategic Studies, Tel-Aviv, Israël.
2002 « Security opinion 2002 », Publication du *Jaffee Center for Strategic Studies*, Tel-Aviv, Israël.

- ARIDI, Naim
2002 « The Druze in Israel », Jérusalem, site du Ministère israélien des Affaires Étrangères. En ligne : http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchives/2000_2009/2002/12/Focus%20on%20Israel-%20The%20Druze%20in%20Israel (consulté le 3 février 2006).
- ARINO, Martine
2006 « L'écran comme nouveau territoire des relations sociales », *Esprit critique* 3 (10), en ligne : <http://www.espritcritique.fr/0310/article7.html> (consulté le 10 novembre 2006).
- ASFOURA, Addeb
2007 « The Circassians of Palestine », *This Week in Palestine* 112, août 2007. En ligne: <http://www.thisweekinpalestine.com/details.php?id=2214&ed=144&edid=144> (consulté le 2 septembre 2007).
- ASHMOUZ, Sara
2004 « Dilemmas in the Language Education of Young Children from the Circassian community in Israel. », M.A Degree's Researches, University of Haifa, Faculty of Education, Department of Education, Août 2004.
- THE ASSOCIATION FOR CIVIL RIGHT IN ISRAEL
01er août 2007 « Citizenship and Entry into Israel Law (Temporary Order) » (rapport)
- ASTVATSATURUAN, E.G.
2004 « Oruzhie narodov Kavkaza » (en russe : « Les armes des peuples du Caucase »), Saint Petersburg, Atlant, 2004.
- ASYA, Ilan
2003 « The Israeli Newspapers' Coverage of Israeli Arabs during the Intifada », *Israel Affairs* 9 (1): 185-211.
- ATASHI, Zeidan
1997 *Druze & Jews in Israel, A Shared Destiny?*, Brighton, Sussex Academic Press.
- ATCHMOZ, Shomaff et HATUKAY Ryad
1991 *Cherkeskher – HaCherkessim*, en hébreu, (« Les Tcherkesses »), El Hakim, Kfar-Kama, Israël.
- ATCHMOZ, Shomaff
2002a *A summary of the Circassian history*, Archives personnelles, témoignages de l'auteur offertes, Kfar-Kama, Israël, 4 volumes, 1583 p.
2002b *Circassians famous men in Kfar Kama; Genealogical trees*,

Clans and Families, Archives personnelles de l'auteur offertes, Kfar-Kama, Israël.

AUGE, Marc

1987

« Qui est l'autre? », *L'Homme* 103: 11-48.

1997

Pour une anthropologie des mondes contemporains, Flammarion, Paris. (1ère édition 1994)

AVIOUTSKII, Viatcheslav

1998

(avec Patrick BRUNOT), *La Tchétchénie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? ».

2003

« Nord-Caucase. Atlas d'une poudrière », *Outre-Terre* 3 (4): 64-

90.

2005

Géopolitique du Caucase, Paris, Armand Colin.

AVINERI, Shlomo

1981

Histoire de la pensée sioniste, Paris, Lattès, coll. « Judaïques ».

AYALON Hanna, Eliezer BEN-RAFAEL et Stephen SHAROT

1988

« The Impact of Stratification: Assimilation or Ethnic Solidarity? », *Research in Social Stratification and Mobility* 7: 305-326.

AYUBI, Nazih

1991

Political Islam: Religion and Politics in the Arab World, Londres, Routledge.

AZARYAHU, Maoz

1995

Pulchanei Medina: Chagigot ha'atsmaut ve'hantsachat haNoflim beYisrael (en hébreu, *Cultes d'État: les fêtes de l'Indépendance et la commémoration des morts*), Sde Boker, Ben-Gurion University Press.

1996

« Mount Herzl: The Creation of Israel's National Cemetery », *Israel Studies* 1 (2): 46-74.

BADALKHAN, Sabir

2003

« Balochi Oral Tradition », *Oral Tradition* 18 (2): 229-235.

BALANDIER, Georges

1967

Anthropologie politique, Paris, Presses Universitaires de France.

1988

Le désordre. Éloge du mouvement, Paris, Fayard.

1992

Le pouvoir sur scène, Paris, Balland.

BALIBAR, Etienne et Immanuel WALLERSTEIN

1998

Race, Nation, Classe, Paris, La Découverte.

BANON, David

1998

« Pour sortir de la crise : séparer la religion et l'État ? », *Pardès* 25 : 187-196.

- BAROU, Jacques
2007 *La planète des migrants : circulations migratoires et constitutions de diasporas à l'aube du XIX^e siècle*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- BAR-GAL, Yoram
1980 « The Concept of Diffusion: Dimensions of Time and Space in Cooperative Agricultural Organization in Non-Jewish Villages in Israel », *Middle Eastern Studies* 16 (3): 236-245.
1993 *Moledet veGeografia be'mehah shnot cinuch tsioni*, (en hébreu: *Patrie et Géographie en cent ans d'éducation sioniste*), Tel-Aviv, Am Oved.
- BARLEY, Nigel
2001 *L'anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
- BARNAVI, Elie
1982 *Une histoire moderne d'Israël*, Paris, Flammarion.
- BAR-OR, Amir
1996 « The Evolution of the Army's Role in Israeli Strategic Planning: A Documentary Record », *Israel Studies* 1 (2) : 98-121.
2006 « Political-Military Relations in Israel, 1996-2003 », *Israel Affairs* 12 (3): 365-376.
- BAR-TAL, Daniel
1993 « Patriotism as fundamental beliefs of group members », *Politics and Individuals*, 3: 45-62.
1996 « Development of social categories and stereotypes in early childhood: the case of "the Arabs" concept formation, stereotype and attitudes by Jewish children in Israel », *International Journal of Intercultural Relations* 20: 341-370.
1998 « The rocky road toward peace: beliefs on conflict in Israeli textbooks », *Journal of Peace Research* 35 (6): 723-742.
- BARTH, Fredrick (dir.)
1969 *Ethnic groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Bergen/ London, George Allen & Unwin and Forgalet.
- BARTHES, Roland
1961 « Le message photographique », *Communications* 1: 127-138.
- BAR ON, Mordehaï et Zvi TZAMERET (dir.)
2002 *Dat ve Medina bereshit darka shel Israel*, en hébreu (« Religion et État dans les premières années d'Israël »), Jérusalem, Éditions Ben Zvi.

- BAR-TURA, Maggie et Nicole FLEISCHENER
2004 « Civic service in Israel », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, supplement 33 (4): 51s-63s.
- BASCHMAKOFF, Alexandre
1937 *Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la mer noire*, Paris, Paul Geuthner.
- BASER, Bahar et Ashok SWAIN
2009 « Diaspora Design Versus Homeland Realities: Case Study of Armenian Diaspora », *Caucasian Review of International Affairs* 3 (1): 45-62.
- BASILICO, Sandrine
2003 « Pour une sociologie des réseaux », *Esprit Critique* 5 (4). En ligne : <http://www.espritcritique.fr/0504/esp0504article10.html> (consulté le 20 juin 2007).
- BASTIDE, Roger
1970 « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année Sociologique* 21: 65-108.
- BATIRAY, Özbek
1991 *Çerkes thiri kronolojisi*, en turc, (« Chronologie des dates historiques tcherkesses »), Ankara, Turquie, B. Ö Yediç.
- BAUER, Julien
1998 *Les partis religieux en Israël*, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? » (édition mise à jour, 1ère édition 1991)
- BAUSSANT, Michelle
2007 « Penser les mémoires », *Ethnologie Française* 37 (3): 389-394.
2009 « Entre quête et enquête : la distance dans le terrain ethnographique », *Ateliers*, vol. 33, La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous, [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/documents8205.html>. (Consulté le 25 mars 2009)
- BAYART, Jean-François
1996 « L'historicité de l'Etat importé », *Les Cahiers du CERI* 15 : 9-48.
- BAYTUGAN, Barsabi
1971 « The North Caucasus », *Studies on the Soviet Union* 11 (1): 1-38.
- BAZIN, Jean
1996 « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », in Revel J. et Wachtel N. (dir.), *Une École*

pour les sciences sociales, Cerf-EHESS : 401-420.

- BAZIN, Patrick
2001 « La mémoire reconfigurée », *Les Cahiers de médiologie* 11: 177-183.
- BEAUD, Stéphane
1996 « L'usage de l'entretien en science sociale. Plaidoyer pour l' 'entretien ethnographique' », *Politix*, 35 : 226-257.
- BECKER, Howard S.
1986 *Writing for Social Scientists*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BEDRI, Habiçoğlu
1993 *Kfkasya'dan Anadolu'ya göçler ve iskanlari*, en turc, (« Migrations du Caucase et installation en Anatolie »), Istanbul, Turquie, Nart Yyincilik.
- BEGIN, Menahem
1997 *Bamahteret*, en hébreu (« Dans la clandestinité » 1944-1948), Tel Aviv, Éditions Hadar.
- BELANGER-VINCENT, Ariane
2006 « Quand les contraintes éthiques et la théorie s'imbriquent avec l'émotion (Notes de recherche) », *Anthropologie et Sociétés* 30 (1) : 157-167.
- BELLIER, Irène
2003 « Les peuples autochtones entre mondialisation et périphérie », *Socio-Anthropologie* 14 : 53-67.
2006 « Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart* 38 : 99-118.
- BELMONT, Nicole
1986 « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme* 26 (97-98): 59-76.
- BEN-AMOS, Avner et Ilana BET-EL
2004 « Une politique sioniste de la mémoire ? Les fêtes commémoratives à l'école publique israélienne », *Mouvements* 33-34 : 36-42.
- BEN-AMOS, Avner
2010 *Israël. La fabrique de l'identité nationale*, Paris, CNRS Editions.

- BENBASSA, Esther
1989 « Le sionisme dans l'Empire Ottoman à l'aube du 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire, Presses universitaires de Science Po* 24: 69-80.
2009 *Être juif après Gaza*, Paris, CNRS Éditions.
- BENDELAC, Jacques
2006 *La nouvelle société israélienne*, Paris, Page après Page.
- BEN-DAVID, Anat
2010 « La Palestine et ses frontières virtuelles 2.0. Du « non-lieu » à l'espace généré par les utilisateurs », *Réseaux* 159 : 151-179.
- BEN-DOR, Gabriel
1973 « The Military in the Politics of Integration and Innovation: The Case of Druze Minority in Israel », *Asian and African Studies* 9 (3).
1979 *The Druzes in Israel, a political study: political innovation and integration in a Middle Eastern minority*, Jérusalem, The Magnes Press/ The Hebrew University of Jerusalem, Israël.
1995 « The Druze Minority in Israel in the mid-1990s », Jerusalem Center for Public Affairs, *Jerusalem Letters of Lasting Interest*, 315.
- BEN-ELIEZER, Uri
1993 « The Meaning of Political Participation in a Nonliberal Democracy: The Israeli Experience », *Comparative Politics*, 19: 397-412.
1998 *The Making of Israeli Militarism*, Bloomington, Indiana University Press, USA (En hébreu: *Derekh ha-kavanet: hivatruto shel ha-militarizm ha-yisre'eli 1936-56*, Tel Aviv, Dvir)
1999 « L'armée, la société et la nation en arme », *Les Cahiers de l'Orient* 54: 161-185.
- BEN-GOURION, David
1964 *Israël : Années de Lutte*, Paris, Flammarion.
1974 *Mémoires. Israël avant Israël*, Paris, Grasset, (1971, titre original : *David Ben-Gurion Zikhronot*, Tel Aviv, Édition Am Oved)
1982 *Yoman Milhama*, en hébreu (« Journal de Guerre »), Tel Aviv, Éditions du Ministère de la Défense.
- BENHABIB, Seyla
2004 *The Rights of the Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BENICHOU, Delphine (Textes choisis et édités par.)
2008 *Le Sionisme dans les textes*, Paris, CNRS Éditions.

- BEN-RAFAEL, Eliezer
1994 *Language, Identity and Social Division : the case of Israel*, Oxford et New York, Clarendon Press/ Oxford University Press.
- BEN-RAFAEL, Eliezer et Yochanan PERES
2005 *Is Israel One ? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*, Boston et Leyde, Brill.
- BENSA, Alban
1995 « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance », *Les terrains de l'enquête* 1: 131-140.
2006 *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.
- BENSA Alban et Daniel FABRE (dir.)
2001 *Une Histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Paris, Éditions de la MSH.
- BENSA Alban et Didier FASSIN (dir.)
2002 « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, 38 : 5-20.
2008 *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.
- BENSOUSSAN, Georges
2002 *Une histoire du sionisme*, Paris, Fayard.
- BENSKI, Tova
1993 « Testing Melting-Pot Theories in the Jewish Israeli Context », *Sociological papers* (Bar-Ilan University, Sociological Institute for Community Studies), 2: 1-46.
- BENSIMON, Doris
1992 *Religion et État en Israël*, Paris, L'Harmattan.
- BEN-ZADOK, Efraim (dir.)
1993 *Local Communities and the Israeli Polity: Confloct of Values and Interest*, Albany, NY: State University of New York Press.
- BERREMAN, Gerald
1991 « Ethics versus 'realism' in anthropology », in Fluer-Loban Carloyn, *Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for a new Era*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press: 38-71.
- BERTHELEU, Hélène
1999 *Identifications ethniques, rapports de pouvoir, compromis, territoires*. Paris, L'Harmattan.

- BERTHOMIERE, William
 1996 « De l'*aliya* à l'immigration, ou la lecture d'un continuum migratoire », *Revue européenne des migrations internationales* 12 (3): 51-55.
 2006 « Les diasporas : miroir des États-Nations à l'heure de la globalisation », *Population* (Institut National d'Etudes Démographiques) 61 (4): 585-605.
- BERTHOMIERE, William et Christine CHIVALLON, (dir.).
 2006 *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Karthala-MSHA.
- BERZEG, Sefer. E.
 1990 *Türkiye kurtulu, s Sava, si'nda çerkes göçmenleri*, en turc, (« Les migrants Tcherkesses lors de la guerre de libération turque »), Istanbul, Turquie, Nart Yacincilik.
 1996 *Kafkasya ce çerkesler bibliyografyasi*, en turc, (« Bibliographie des Tcherkesses et du Caucase »), Istanbul, Turquie, Éditions Samsun.
- BERZHE, A.P
 1882 *Visielienie gortsev s Kavkaza*, en russe (« L'expulsion des montagnards du Caucase »), Russkaïa Starina, Saint-Pétersbourg, Public Library Collection.
- BESLENEY, Zeynel
 2004 « Race against Time for Circassian in Turkey: Can the North Caucasian diaspora in Turkey grasp an opportunity to revive their historic languages? », *IWPR*, Naltchik, République Kabardino-Balakare.
- BETROZOV (BEITROZCH), Ruslan. Z
 1990 *Adigi*, en russe, (« Les Adygéens »), Nalchik: Elbrus Book Press.
 1991 *Proiskhozhdenie i ètnokulturnie svyazi adigov*, en russe, (« Origin and Ethnocultural Relations of the Circassians »), S. Kh. Mafedzev (ed.), Nalchik: Nart.
 1996 *Ètnicheskaya istoriya adigov*, en russe, (« The Ethnic History of the Circassians »), Nalchik: Elbrus Book Press.
- BEYNEIX, Alain
 2003 *Les peuples du Caucase Nord : le début de l'histoire*, Paris, Errances.
- BEYTUGANOV (BEITIGHWEN), S. N.,
 2007 *Kabarda: Istoriya i familii* [en russe, « Kabardes: Histoire et Familles »], Nalchik, Elbrus Book Press.

- BGAZHNOKOV (BGHEZCHNOQWE), Barasbi
 1978 *Adigski etiket*, [en russe, Circassian Etiquette »], Nalchik: Elbrus Book Press (En ligne) : <http://www.circassianlibrary.org/library.php?lang=en&mn=6&sbmn=1> (consulté le 18 septembre 2007)
- BICHARA, Azmi
 1999 *Bien ha'ani la'ana'hnu: havnayat zehuyot ve'zehut yisraelit* (en hébreu, *Entre je et nous, la construction d'identités et l'identité israélienne*), Jérusalem, Institut Van Leer et Kibbutz HaMeu'had.
- BIGER, Gideon
 2008 « The Boundaries of Israel-Palestine Past, Present, and Future: A Critical Geographical View », *Israel Studies* 13 (1): 68-93.
- BIZEUL, Daniel
 1998 « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue Française de Sociologie* 39 (4) : 751-787.
 2007 « Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique*, 57 (1) : 69-89.
- BIZHEV (BIZH), Aitech
 1994 *Adigi Severo-Zapadnogo Kavkaza i krizis Vostochnogo voprosa v kontse 20-kh nachale 30-kh g.g. XIX veka*, (en russe: « The Circassians of the Northwest Caucasus and the Crisis of the Eastern Question at the End of the 1820s and Beginning of the 1830s »), Maikop, Meoti.
- BLACK, Ian et Benny MORIS
 1991 *Israel's Secret Wars: A History of Israel's Intelligence Services*, Londres, Hamish Hamilton Ltd, GB.
- BLIGH, Alexander
 2003 « Israeli Arab Members of the 15th Knesset: Between Israeli Citizenship and their Palestinian National Identity », *Israel Affairs* 9 (1): 1-15.
- BLANC, François-Paul
 2007 *Le Droit musulman*, Pairs, Dalloz (2^{nde} édition)
- BLOCH, Maurice
 1996 « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquêtes* 2: 59-76.
- BÖCK, Brian J
 1998 « Probing parity between history and oral tradition: Putting Shora Nogmov's *History of the Adygei people* in its place »,

- BOGDAN Henry
1995 *Histoire des peuples de l'ex-URSS*, Paris, Hachette.
- BOISSEVAIN, Katia
2009 « Décalages et rôles mal ajustés dans le travail ethnographique », *Ateliers*, vol. 33, La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous, [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/documents8204.html> (consulté le 25 mars 2009)
- BONNEMAISON, Joël, CAMBREZY Luc et Laurence QUINTY-BOURGEOIS
2002 *Les territoires de l'identité*, Paris, L'Harmattan. (2 tomes. T.1 : *Les frontières de l'identité*. T.2 : *La nation et le territoire*.)
- BONTE Pierre
1994 « Manière de dire ou manière de faire : peut on parler d'un mariage « arabe » ? » in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* », édité par P. Bonte : 371-398, Paris, Éditions de la MSH.
- BORDES-BENAYOUN, Chantal
2002a « Les diasporas : dispersion spatiale, expérience sociale », *Autrepart*, 22: 33-45.
2002b « Revisiter les diasporas », *Diasporas, histoire et société* 1: 9-21.
2006a « L'exil, figure littéraire, figure sociologique », in BERTHOMIERE William et Christine CHIVALLON (dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Karthala/ MSHA: 189-194.
2006b (avec Dominique SCHNAPPER), *Diasporas et Nations*, Paris, Odile Jacob.
2008 (avec Dominique SCHNAPPER), *Les mots des diasporas*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- BOUGAREL, Xavier
2005 « L'héritage ottoman dans les recompositions de l'identité musulmane/ bochniaque », in DUMONT Paul et Sylvie GANGLOFF (dir.), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*, Paris, L'Harmattan: 63-94.
- BOUMAZA, Magali et Aurélia CAMPANA
2007 « Enquêter en milieu "difficile". Introduction », *Revue française de science politique-Presses de Sciences Po* 57 (1): 5-25.

- BOURDIEU, Pierre
 1979 *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- 1980a *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- 1980b « L'identité et la représentation », *Actes de la recherches en sciences sociales* 35 (1): 63-72.
- 1998 *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber ».
- 2000 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris: Seuil (réédition 1972)
- 2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- 2003 « Sur l'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales* 150: 43-58.
- 2007 *La misère du monde*, Paris, Seuil, coll. Points essais.
- BOURMAUD, Philippe
 2009 « Construction nationale et discrimination au Proche-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à nos jours », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 103: 62-76.
- BOWMAN, Glenn
 2001a « The two deaths of Basem Rishmawi: Identity constructions and reconstructions in a Muslim-Christian Palestinian community » in, *Identities: Global Studies in Culture and Power* VIII (1): 47-81.
- 2001b « The violence in identity » in Bettina SCHMIDT & Ingo SCHROEDER (dir.), *Anthropology of violence and conflict*, London: Routledge, 47-81.
- 2002 « "Migrant labour": constructing homeland in the exilic imagination », *Anthropological Theory* 2 (4): 447-468.
- 2008 « At home abroad: the field site as second home », *Ethnologia Europea* XXXVII (1-2): 140-148.
- BOZARSLAN, Hamit
 2011 *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, Éditions La Découverte.
- BRAM, Chen
 1994 (mars) *HaKhinukh Bekerev HaCherkessim beIsrael*, en hébreu, (« Education among the Circassians in Israel »), rapport présenté au Ministère de l'Éducation, Jérusalem, Israël.
- 1999 « Circassian re-immigration to the Caucasus », in Weil. S (dir.), *Routes and Roots: Emigration in a global perspective*, Jérusalem, Israël: 205-222.
- 2003 « Muslim revivalism and the emergence of civic-society, a case of study of an Israeli-Circassian community », *Central Asian Survey* 22 (1): 5-21.
- 2004 « The Congress of the International Circassian Association: Dilemmas of an Ethno-National Movement », in Moshe GAMMER, *The Caspian Region*, vol. II- The Caucasus, Routledge, New York/London.

- 2008 « Re-Islamization and ethno-nationalism », in Moshe GAMMER (dir.), *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus*, New York and London, Routledge Publications.
- BRIGGS, Charles L
1996 « The Politics of Discursive Authority in Research on the 'invention of tradition' », *Cultural Anthropology* 11 (4): 435-469.
- BROCK, Peter
1956 « The Fall of Circassia: A Study in Private Diplomacy », *The English Historical Review* 71 (280): 401-427.
- BROOG, Mooli
2003 « Victims and Victors: Holocaust and Military Commemoration in Israel, Collective Memory », *Israel Studies* 8 (3): 65-99.
- BROMBERGER, Christian
1990 « Paraître en public. Des comportements routiniers aux événements spectaculaires », *Terrain* 15: 5-12.
- BRUBAKER, Rogers
1995 « National Minorities, Nationalizing States and External National Homelands in the New Europe », *Daedalus* 124 (2) : 107-132.
2001 « Au delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Science Sociale* 139: 66-85.
2002 « Ethnicity without groups », *Archives européennes de sociologie* 43 (2) : 163-189.
2005 « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.
- BRUNEAU, Michel
1995 « Espaces et territoires de diaspora », *Revue de la Documentation Française*.
- BUBER, Martin
1985 [trad.française], *Une terre et deux peuples*, Paris, Lieu Commun.
- BULMER, Martin
1998 « Conceptualizing fractured societies: the case of Israel », *Ethnic and Racial Studies*, 21 (3): 383-407.
- BUNTON, Martin
2003 « Mandate Daze: Stories of British Rule in Palestine, 1917-48 », *International Journal of Middle East Studies* 35 (3), (Special Issue: Commemorating the 1973 war): 485-492.
- BURKE, Edmond
1993 *Struggle and survival in the modern Middle East*, Berkeley, University of California Press.

- BURG, Avraham
2007 *Lenazeach et Hitler*, (en hébreu: « Vaincre Hitler », traduction française chez Fayard en 2008), Tel Aviv, Miskal – Yediot Aharonot Books & Chemed Books.
- BUSHKOVITCH, Paul
2004 « Princes Cherkasskii or Circassian Murzas. The Kabardians in the Russian boyar élite, 1560- 1700 », *Cahiers du Monde russe* 45 (1-2) : 9-30.
- BUTLER, Judith
2006 *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- BUTTERWORTH, Charles. E
1992 « Political Islam: the Origins », *The Annals of the American Academy of political and Social Science* 524: 26-37.
- CALDAROLA, Victor J
1985 « Visual Contents. A Photographie Research Method in Anthropology », *Studies in Visual Communication* 3: 78-84.
- CALVET, Louis-Jean
1987 *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Hachette.
- CAMPICHE, Roland
1996 « Entre l'exemple et l'expérience : de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un éthos religieux », in Voyé, Liliane (ed.) *Figure des dieux, rites et mouvements religieux* : 147-162.
- CANDAU, Joël
1996 *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France.
1998 *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CASTAGNE, Joseph
1929 *Le droit coutumier chez les peuples montagnards du Caucase, en particulier chez les Tcherkesses*, Paris, Paul Geuthner.
- CASTLES, Stephen et Alastair DAVIDSON
2000 *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, New York, Routledge.
- CATFORD, John
1977 « Mountains of Tongues: The Languages of the Caucasus », *Annual Review of Anthropology* 6, 1977: 283-314.

- CEFAÏ, Daniel (dir.)
2001 (avec Danny TROM, dir.), *Les formes d'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- 2003 *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- CENTLIVRES, Pierre
2000 « Introduction, Portées et limites de la notion de diaspora », *CEMOTI* 30: 5-12.
- CHAN, Brenda
2005 « Imagining the Homeland: the Internet and Diasporic Discourse of Nationalism », *Journal of Communication Inquiry* 29: 336-368.
- CHARACHIDZE, Georges
1981 « Caucase du Nord », in Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, vol.1 : 129-132, Paris, Flammarion.
- 1987 *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette.
- CHARBIT, Denis
1998 (dir.), *Sionismes. Textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel.
- 1999 « Le facteur ethnique dans l'électorat 'russe' ; permanence et mutation », *Publications du CERI- Science Po*.
- CHAUCHAT, Hélène et Annick DURAND-DELVIGNE
1999 *De l'identité du sujet au lien social : étude des processus identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CHAUVIER, Eric
2003 « Restitution et réception du texte anthropologique », *Ethnologie Française*, 33 (3) : 503-512.
- CHAZAN, Naomi
2005 « The Knesset », *Israel Affairs* 11(2) : 392-416.
- CHETERIAN, Vicken
2003 (nov.) « Nationalisme, effondrement soviétique et conflits : la Russie éclatera t'elle ? », *Le Monde diplomatique*.
- CHOCHIEV, Georgi
2006 « Some Aspects of Social Adaptation of the North Caucasian Immigrants in the Ottoman Empire in the Second Half of the XIXth Century (on the Immigrants' Applications to Authorities' », paper presented at The 15th Turkish Congress of History, Ankara, September 2006. En ligne : http://www.circassianworld.com/pdf/G_Chochiev_Immigrants_Applications.pdf (Consulté le 26 février 2008).

- CLASTRES, Pierre
1974 *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- CLIFFORD, James
1983 « De l'autorité en ethnographie », *Ethnographie* 2: 87-118.
1994 « Diapora », *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338.
2007 « Articulations indigènes/ Futurs traditionnels », *Multitudes* 30 (3): 37-47.
- COHEN, Erik
1983 « Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel », *Jerusalem Quarterly*, 28: 111-124.
- COHEN, Hillel
2006 *Aravim tovim. Ha-Modiin Ha-Yisreeli veva-Arvim Be-Yisrael Sokhnim U-Mafilim, Meshaftim U-Mordim, Matarot ve-Shitot*, (en hébreu: « Les bons arabes. Les services de sécurité israéliens et les arabes israéliens de 1948 à 1967»), Jérusalem : Hotsaat Ivrit, Keter.
2008a *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*, University of California Press.
2008b « Between a Rock and a Hard Place: Palestinian Pro-Zionist Propagandists Between Zionist Institutions and Arab Nationalists », *Israel Affairs* 14 (1): 49-69.
- COHEN, Michael Joseph
1975 « Direction of Policy in Palestine, 1936-45 », *Middle Eastern Studies*, 11 (3): 237-261.
1978 *Palestine, retreat from the mandate: the making of British policy 1936-1945*, New York, Holmes & Meier.
1998 *Demise of the British Empire in the Middle East: Britain's Responses to Nationalist Movements 1943-1945*, Londres, Franck Cass.
- COHEN, Robin
1997 *Global Diasporas: an introduction*, Londres, UCF Press.
2005 « New Roles for Diasporas International Relations », *Diaspora: a journal of transnational studies* 14 (1): 179-183.
2006 « Diaspora: changing meanings and limits of the concept », in Berthomière, William et Chivallon Christine (eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Karthala/ MSHA: 39-48.
- COHEN, Samy
2006 « Politiques et militaires en Israël : qui commande ? », *Politique internationale* 113: 71-87.
2008 « Les relations entre le pouvoir civil et l'armée en Israël », *Revue internationale de politique comparée* 15 (1): 77-92.
2009 *Tsahal à l'épreuve du terrorisme*, Paris, Le Seuil.

- COHEN, Stuart A
1995 « The Hesder Yeshivot in Israel: A Church-State Military Arrangement », *Journal of Church and State* 35: 113-130.
- 1997 « Towards a New Portrait of the (New) Soldier », *Israel Affairs* 3 (3-4): 77-114.
- 2007a « Tensions Between Military Service and Jewish Orthodoxy in Israel: Implications Imagined and Real », *Israel Studies* 12 (1): 103-126.
- 2007b « The False 'Crisis' in Military Recruitment: and IDF Red Herring », The Begin-Sadat Center for Strategic Studies, *Perspective Paper* 33, en ligne: <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/perspectives33.html>.
- COLARUSSO, John
1991 « Circassian repatriation: when culture is stronger than politics », *The World & I*: 656-669.
- COLERA, Christophe (dir.)
2003 *Une communauté dans un contexte de guerre : La « Diaspora » serbe en Occident*, Paris, L'Harmattan.
- Collectif,
2004 *Histoire de l'autre*, Paris, Liana Levi.
- CONORD, Sylvaine
2007 « Usages et fonctions de la photographie », *Ethnologie française* XXXVII (1): 11-22.
- COPANS, Jean
1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, François Maspero.
- 1975 *Anthropologie et impérialisme*, Paris, François Maspero.
- COUTAU-BEGARIE, Hervé
1995 « Dumézil rattrapé par la politique », *Histoire, économie et société* 3: 533-542.
- CUNNINGHAM, Stuart
2001 « Popular media as public 'sphericules' for diasporic communities », *International Journal of Cultural Studies* 4 (2): 131-147.
- CYPEL, Sylvain
2005 *Les Emmurés. La société israélienne dans l'impasse*, Paris, La Découverte.
- DAHAN, M. et Gabriel SHEFFER
2001 « Ethnic groups and distance shrinking communication technologies », *Nationalism and Ethnic Politics* 8 (2): 187-206.

- DAKHLIA, Jocelyne
1995 « Le terrain de la vérité », *Les terrains de l'enquête* 1: 141-152.
Daliat-El-Carmel Newsletter, vol.1, 1, Israël, juin 1998.
- DANN, Uriel
1969 « The Beginnings of the Arab Legion », *Middle Eastern Studies* 5 (3): 181-191.
- DAVIE, Michael F.
2005 « Entre Syrie et Israël: les cartes topographiques du Joulân-Golan, vecteurs de revendications territoriales », *M@ppemonde* 80, en ligne: <http://mappemonde.mgm.fr/num8/articles/art05404.html>
- DAVIS, R. W.
1979 « Jewish Military Recruitment in Palestine, 1940- 1943 », *Journal of Palestine Studies* 8 (2): 55-76.
- DAVIS, Uri
1983 *The Golan Heights under Israeli occupation 1967-1981*, Occasional Papers Service 18, Center for Middle Eastern & Islamic Studies, University of Durham, UK. En ligne: <http://www.dro.dur.ac.uk/138/1/18CMEIS.pdf>
2006 « Whether Palestine-Israel? Political Reflections on Citizenship, Bi-Nationalism and the One-State Solution », *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal* 5 (2): 199-210.
- DE BEL-AIR, Françoise (dir.)
2006 *Migration et politique au Moyen Orient*, Institut Français du Proche Orient, Beyrouth, Liban.
- DEBORD, Guy
1992 *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, Folio Essais, (1967 rééd.)
- DEEB, Mary-Jane
1992 « Militant Islam and the Politics of Redemption », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 524: p. 52-65.
- DEETS, Stephen
2006 « Reimagining the Boundaries of the Nation: Politics and the Development of Ideas on Minority Rights », *East European Politics and Societies* 20 (3): 419-446.
- DELICH, Francisco
2004 « The social construction of memory and forgetting », *Diogenes* 201: 65-75.

- DE LA SOUDIERE, Martin
 1991 « Le deuil de l'ethnologue : l'adieu au terrain », *Information sur les sciences sociales* 30 (2): 269-278.
 1998 « L'inconfort du terrain. 'Faire' la Creuse, le Maroc, la Lozère... », *Terrain* 11: 94-105.
- DE L'ESTOILE, Benoît
 2001 « Le goût du passé. Érudition locale et appropriation du territoire », *Terrain* 37: 123-138.
- DE MEAUX, Lorraine
 2004 « L'Orient à portée de fusil. Récits d'officiers russes sur la région caucasienne et les États voisins dans la première moitié du XIXe siècle », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, [En ligne], n°18, mis en ligne le 5 avril 2004, consulté le 12 septembre 2007. URL : <http://ipr.univ-paris1.fr/spip.php?article205>.
- DERRIDA, Jacques
 1993 *Passions*, Paris, Galilée.
 1997a (avec Anne Dufourmantelle), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann Lévy.
 1997b *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée.
- DESCOLA, Philippe
 2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
 2010 (dir.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy éditions d'art.
- DE TAPIA, Stéphane
 1998 « Les réfugiés dans la construction de l'Etat Nation turc », *Autrepart* 7: 5-21.
 2001 « Rôle des flux migratoires et des réfugiés dans la construction d'un Etat : la Turquie », Colloque « *Populations réfugiées : de l'exil au retour* », Fond documentaire IRD.
- DETIENNE, Marcel
 2003 *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Le Seuil.
 2009 *Comparer l'incomparable*, Paris, Points.
 2010 *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Folio.
- DE TINGUY, Anne
 1998 « Les russes d'Israël, une minorité très influente », *Les Etudes du CERI- Fondation nationale des sciences politiques* 48.
- DIECKHOFF, Alain
 1989 *Les espaces d'Israël*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, coll. « Références ».
 1993 *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris,

- Gallimard.
- 1998 « Entre citoyenneté et nationalité », *Confluences Méditerranée* 26: 13-20.
- 1999 « Israël, une nation plurielle », *Les Cahiers de l'Orient* 54.
- 1999 « Démocratie et ethnicité », *Sociologie et sociétés* 31 (2) : 163-173.
- 2000a « Les avatars de l'ethno-démocratie israélienne », in Jaffrelot, Christophe (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala : 243-265.
- 2000b « Israël, une crise de décolonisation », *Le Monde*, 28 novembre 2000.
- 2002 *La Nation dans tous ses états. Les identité nationales en mouvement*, Paris, Flammarion.
- 2004 *La constellation des appartenances : nationalisme, libéralisme et pluralisme*, Paris, Presses de Sciences po.
- 2005 « Quelle citoyenneté dans une démocratie ethnique ? » *Confluences Méditerranée* 54: 69-80.
- 2008 (dir.) *L'État d'Israël*, Paris, Fayard, collection *Les grandes études internationales*.
- DIMINESCU, Dana
- 2002 « Les migrations à l'âge des nouvelles technologies », *Hommes et Migrations* 1240 : 6-10.
- 2005 « Le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique », *Migrations et Société* 17 (102): 275-292.
- 2007 « Le passage par l'écran: ou l'émergence de nouvelles frontières », *Actes du colloque 'Les frontières de l'Europe'*, Ed Universitatii, Bucarest: 263-274.
- DIMITRIJEVIC, Dejan, (dir.)
- 2004 *La fabrication des traditions. Invention de la modernité*, Paris, Éditions de la MSH.
- DISKIN, Hanna et Abraham DISKIN
- 1995 « The politics of electoral reform in Israel », *International Political Science Review* 16 (1): 31-45.
- DOUMANI, Beshara. B
- 1992 « Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History », *Journal of Palestine Studies* 21 (2): 5-28.
- DORON, Avraham
- 2007 « Multiculturalism and the Erosion of Support for the Universalistic Welfare State The Israeli Experience », *Israel Studies* 12 (3) : 92-108.
- DRAELANTS, Hugues
- 2001 « Le 'chat' : un vecteur de lien social ? », *Esprit critique* 3 (10), en ligne : <http://www.espritcritique.fr/0310/article1.html> (Consulté le 10/11/ 2006)

- DROMI, Uri
2006 « Israeli Arabs and the vote », *International Herald Tribune*, 24 mars 2006.
- DUBAR, Claude
2000 *La crise des identités*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Le lien social.
- DUBOIS DE MONTPEREUX, Frédéric
1838 *Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhazes, en Colchidie, en Géorgie et en Crimée*, Paris, Annales des Voyages.
- DUFOIX, Stéphane
1999 « L'objet diaspora en question », *Cultures et Conflits* 33-34 : 147-163.
2001 « Sertorius ou Prospero ? Les émigrés entre le plein et le délié », *Socio-anthropologie* [En ligne], n°9 | 2001, mis en ligne le 15 janvier 2003, Consulté le 26 mai 2008. URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/index8.html>
2003a *Les diasporas*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Que Sais- Je ? ».
2003b « Généalogies d'un lieu commun: 'diaspora' et sciences sociales », *Actes de l'histoire de l'immigration* 2.
- DUMEZIL, Georges
1959 *Études oubykhs*, Paris, Maisonneuve.
1960-1967 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, Paris, Maisonneuve.
1965 *Le livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, Louis
1983 *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie contemporaine*, Paris, Le Seuil.
- DUPRET, Baudoin
1997 « La définition juridique des appartenances : la typification narrative de l'action identitaire dans les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël », *International Journal for the Semiotics of Law* 30 : 261-291.
- DUPRET, Baudoin et Jean-Noël FERRIE
2005 « Public/ Private and references to Islam: a praxiological perspective », in A. SALVATORE et M. LEVINE (dir.), *Religion, Social Practice and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, New York, USA, Palgrave Macmillan.

- EICKELMAN, Dale F
1985 « Introduction: Self and Community in the Middle Eastern Societies », *Anthropological Quarterly* 58 (4): 135-140.
- EISENSTADT, S.N.
1948 « The Sociological Structure of the Jewish Community in Palestine », *Jewish Social Studies*, 10: 199-22.
1985 *The Transformation of Israeli Society. An essay in Interpretation*, Boulder, Westview Press, Colorado.
- ELIAS, Norbert
1991 *La société des individus*, Paris, Fayard, (traduction française).
Ethnologie française, « Terrains minés en ethnologie », vol. 31, n°1, 2001.
- FABRE, Daniel
1986 « L'ethnologue et ses sources », *Terrain* 7: 3-12.
- FAHRMEIR, Andreas
2007 *Citizenship: The Rise and Fall of a Modern Concept*, Yale: Yale University Press.
- FALAH, Ghazi
1985 « How Israel controls the Bedouins in Israel », *Journal of Palestine Studies* 14 (2): 35-51.
- FENSTER, Tovi
1996 « Ethnicity and Citizen Identity in Planning and Development for Minority Groups », *Political Geography*, 14 (4): 689-706.
- FISHER, Alan
1987 « Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years after the Crimean War », *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas* 35: 336-371.
- FIRRO, Kais
1999 *The Druzes in the Jewish State: A Brief History*, Leiden, Brill.
2001 « Reshaping Druze Particularism in Israel », *Journal of Palestine Studies* 30 (3): 40-53.
2005 « Druze maqāmāt (Shrines) in Israel: From Ancient to Newly-Invented Tradition », *British Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2): 217-239.
- FLÉCHA, Ramon et Francisco Fernandez PALOMARES
2002 « Migrants créateurs de dialogue informatique », *Hommes et Migration* 1240: 35-41.
- FOUCAULT, Michel
1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

- 1993 *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- FOURATI, Abdelkarim
2003 « L'espace-temps sociologique de la 'proximité électronique' », *Esprit Critique* 5 (4). En ligne : <http://www.espritcritique.fr/0504/esp0504article11.html>, consulté le 20 juin 2007.
- FOURCADE, Marie-Blanche
2007 « La mise en ligne des mémoires du génocide arménien », *Ethnologie française* XXXVII (3): 525-531.
- FOURNIER, Pierre
2006 « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquête, contraignants pour l'enquêteur », *ethnographiques.org*, n°11, [En ligne] : <http://www.ethnographiques.org/article218.html>. (Consulté le 02 janvier 2007)
- FRANCK, Claude et Michel HERSZLIKOWICZ
1980 *Le sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « *Que Sais-Je ?* ».
- FRIEDMAN, Menahem
1988 *Hevra ve Dat*, (en hébreu « Société et Religion »), Jérusalem, Éditions de l'Institut Ben-Zvi.
- FRIESEL, Evyatar
1993 « Through a Peculiar Lens: Zionism and Palestine in British Diaries, 1927-31 », *Middle Eastern Studies* 29 (3): 419-444.
- FRILING, Tuvia (dir.)
2004 *Critique du post-sionisme: Réponses aux "nouveaux historiens"*, Paris, Éditions In Press.
- FRILING, Tuvia et Ilan TROHEN SELWYN
1998 « Proclaiming Independence: Five Days in May from Ben-Gurion's Diary », *Israel Studies* 3 (1): 170-194.
- FRISCH, Hilel
1993 « The Druze Minority in the Israeli Military: Traditionalising and Ethnic Policing Role », *Armed Forces and society* 20 (1): 51-67.
2003 Ethnicity or Nationalism? Comparing the Nakba Narrative amongst Israeli Arabs and Palestinians in the West Bank and Gaza », *Israel Affairs* 16 (2): 251-267.
2005 « Israel and its Arab Citizens », *Israel Affairs* 11 (1): 207-222.
- GAGNE, Natacha
2001 « Théorisation et importance du terrain en anthropologie : Étude de la construction des notions d' 'identité' et de 'mondialisation' », *Anthropologie et Société* 25 (3) : 103-122.

- GALNOOR, Itzhak
2009 « The Zionist Debates on Partition (1919-1947) », *Israel Studies* 14 (2): 72-87.
- GANICH, Anastasia
2003 « Circassian Diaspora in Jordan: Self-identification, Ideas about Historical Homeland and Impact on North Caucasian Developments », *Central Asia and the Caucasus*, 2003. En ligne: http://www.cac.org/cgi-bin/search/show.pl?url=http://www.cac.org/online/2003/journal_eng/cac01/03.ganeng.shtml&words=balkarian (Consulté le 25 janvier 2005)
- GARCIA-RIVERO, Carlos et Hennie KOTZE
2007 « Electoral Support for Islamic Parties in the Middle- East and North Africa », *Party Politics* 13 (5): 611-636.
- GARKINKLE, Adam M
1991 « On the Origin, Meaning, Use and Abuse of a Phrase », *Middle Eastern Studies* 27 (4): 539-550.
- GAVISON, Ruth
1993 « Jewish and Democratic? A Rejoinder to the ‘Ethnic Democracy’s Debate », *Israel Studies* 4: 44-72.
2003 « Constitutions and political reconstruction? Israel’s quest for a constitution », *International Sociology* 18 (1): 53-70.
- GEERTZ, Clifford
1996 *Ici et là-bas. L’anthropologue comme auteur*, Paris, Éditions Métailié.
1999 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF (2ème édition).
- GEIGER, Bernhard (dir.)
1959 *Peoples and Languages of the Caucasus*, La Hague, Mouton.
- GELBER, Yoav
1991 « Reshita shel haBrit haYehudit haDruzit (1930-1948) », (en hébreu, « Le début de l’alliance entre juifs et druzes (1930-1948) », *Catedra*, 60: 141-181.
1992 « Antecedents of the Jewish-Druze Alliance in Palestine », *Middle Eastern Studies* 28 (2): 352-373.
1995 « Druze and Jews in the War of 1949 », *Middle Eastern Studies* 31 (2): 229-252.
2006 *Palestine 1948*, Brighton, Sussex Academic Press.
2011 *Nation and History: Israeli Historiography Between Zionism and Post-Zionism*, Edgware, Vallentine Mitchell.

- GELLNER, Ernest
1973 « Scale and Nation », *Philosophy of the Social Sciences*, 3: 1-17.
1989 *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.
- GEORGES, Fanny
2009 « Représentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0 », *Réseaux* 154 (2): 165-193 (Dossier "Web 2.0")
- GEORGIU, Myria
2002 « Les diasporas en ligne, une expérience concrète de transnationalisme », *Hommes et Migrations* 1240: 10-18.
- GERKHAD, Adnan
1993 *HeCherkessim- Bney Hadiga*, (en hébreu : « Les Tcherkesses - Fils d'Adiga»), Sfaram, Publications du Ministère de l'Éducation et de la Culture, Israël.
- GERSTENFELD, Manfred
2010 « The run-up to the elections: a political history of the 2009 campaign », *Israel Affairs* 16 (1): 14-30.
- GHANEM As'ad, ROUHANA Nadim et Oren YIFTACHEL
1998 « Questioning 'Ethnic Democracy', a response to Sammy Smooha », *Israel Studies* 3 (2): 253-267.
- GHANEM, As'ad
1997 « The limits of parliamentary politics: the Arab minority in Israel and the 1992 and 1996 elections », *Israel Affairs* 4 (2): 72-93.
1998 « State and minority in Israel: the case of ethnic state and the predicament of its minority », *Ethnic and Racial Studies* 21 (3): 428-448.
2009 « The Bi-National State Solution », *Israel Studies* 14 (2): 120-133.
- GHASARIAN, Christian (dir.)
2002 *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.
- GHAZZAWI, Hallah
1989 « La mémoire du village et la préservation de l'identité palestinienne », in Mahmud Abdulzaziz (A.), Ghazzawi (H.), Joxe (A.), Mansour (C.), Sanbar (E.), *Palestine : mémoire et Territoires*, Cahiers d'études stratégiques 14, Groupe de sociologie de la défense, EHESS, Paris.

- GIAFFERIE, Natacha
2004 « Violence de la relation ethnographique. L'exemple haïtien », *Terrain* 43: 123-140.
- GITELMAN, Zvi
1995 *Immigration and Identity: The Resettlement and Impact of Soviet Immigrants on Israeli Politics and Society*, Los Angeles, Wilstein Institute for Jewish Policy Studies.
- GLASS, David
1983 « The Attitude of Judaism to Minorities », in Hareven Alouph (dir.), *Every Sixth Israeli. Relations Between the Jewish Majority and the Arab Minority in Israel*: 187-194.
- GLICK SCHILLER, Nina
2005 « Transnational social fields and imperialism: Bringing a theory of power to Transnational Studies », *Anthropological Theory* 5 (4): 439-461.
- GOCEK, Fatma Muge
1993 « Ethnic Segmentation, Western Education, and Political Outcomes: Nineteenth-Century Ottoman Society », *Poetics Today* 14 (3) (Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period I) : 507-538.
- GODELIER, Maurice
1973 « Le concept de tribu : crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? » in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris : 93-131.
2009 *Communauté, société, culture. Trois clés pour comprendre les identités en conflit*, Paris, CNRS Editions.
2010 *Les tribus dans l'Histoire et face aux Etats*, Paris, CNRS Editions.
- GOFFMAN, Daniel
2002 *The Ottoman empire and early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOFFMAN, Erving
1973 *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit.
1974 *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
1981 *Façons de parler*, Paris, Éditions de Minuit.
1991 *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit.
- GÖKAY, Bülent
1996 « Turkish Settlement and the Caucasus, 1918-1920 », *Middle Eastern Studies* 32 (2): 45-76.

- GOLDBERG, Giora
2006 « The Growing Militarization of the Israeli Political System », *Israel Affairs* 12 (3): 377-394.
- GOLDSCHIEDER, Calvin
1996 *Israel's Changing Society: Population, Ethnicity and Development*, Boulder, Westview Press.
- GOLDSTEIN, Yaacov
1988 « David Ben-Gurion and the Bi-National Idea in Palestine », *Middle Eastern Studies* 24 (4): 460-472.
1999 « The ideological and political background of the Israel defence forces », *Israel Affairs* 12 (3): 377-394.
- GOODALE, MARK
2006 « Traduire la paix et la violence : l'anthropologie entre la critique et l'engagement », *Anthropologie et Sociétés* 30 (1) : 169-178.
- GORDON, Andrew et Trevor STACK
2007 « Citizenship beyond the state: thinking with early modern citizenship in the contemporary world », *Citizenship Studies* 11 (2): 117-133.
- GOSSIAUX, Jean-François
1992 « Ethnologie et pouvoirs. Le défi de l'indépendance », traduction de l'article publié dans *Glasnik etnografskog Instituta SANU*, vol. XLI, (Bulletin of the Ethnographical Institute of Belgrad) : 213-220. (Consultations archives du IIAC).
1995 « Production de la tradition et ethnicité. L'exemple de Quimper (Bretagne) », *Ethnologie Française*, 25 (2) : 248-255.
1997a *De la voix au texte. L'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, Paris, Editions du CTHS.
1997b « Ethnicité, nationalités, nation », in Abélès Marc et Henri-Pierre Jeudy, (dir.), *Anthropologie du politique*: 27-40.
1998 « L'ethnologie au bout du compte », *Terrain* 30: 153-163.
2000 « Du folklore à l'ethnologie française » (*Traduction inédite en français, archives du IIAC*), titre initial "Dal Folklore all'etnologia francese" in IZARD (M.), VITI (F.) (a curadi), *Antropologia delle tradizioni intellettuali Francia e Italia*, Rome, Italie, CISV.
2002 « La fin des Yougoslaves ou l'ethnicité toujours recommencée », *Anthropologie et Société* 26 (1) : 53-68.
- GOTTHEIL, Fred M.
1979 « The Population of Palestine, circa 1875 », *Middle Eastern Studies* 15 (3) : 310-321.

- GOUJON, Alexandra
2006 « Anthropologie et gestion des nationalités en Russie », *Raisons politiques* 22: 73-94.
- GREENHOUSE, Carol J.
2002 « Introduction: Altered States, Altered Lives », in C.J. Greenhouse, E. Mertz et K.B. Warren (dir.), *Ethnography in Unstable Places: Everyday Lives in Contexts of Dramatical Political Change*, Durham, Duke University Press: 1-34.
- GREILSAMMER, Ilan
1998 *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais ».
2007 « Réflexions sur l'identité israélienne aujourd'hui », *Cités* 29: 39-48.
- GRIGORANTZ, Alexandre
1998 *La montagne de sang : histoire, rites et coutumes des peuples montagnards du Nord- Caucase*, Genève, Georg Editeur.
2002 *Les damnés de la Russie : le déplacement de population comme méthode du gouvernement*, Genève, Georg Editeur.
- GRINBERG, Lev
2000 « *Demokratiya medumyenet beyisrael* », (en hébreu : « La démocratie imaginée en Israël »), *Sotsyologiyah Yisre'elit* 3 (1) : 209-240.
- GROSS, Aeyal M.
1998 « The Politics of Rights in Israeli Constitutionnal Law », *Israel Studies*, 3: 80-118.
2000 « Democracy, Ethnicity and Constitutionalism in Israel: Between the 'Jewish State' and the 'Democratic State' », *Israeli Sociology* B (2) : 631-646.
- GUILLAUD, Dominique
1998 *Les mythes, l'espace et les lieux*, Paris, Publication de l'ORSTOM.
- GUR-ZE'EV, Ilan et Ilan PAPPE
2003 « Beyond the destruction of the other's collective memory: blueprints for a Palestinian-Israeli dialogue », *Theory Culture Society* 20(1):93- 108.
- GUSH, Ryad et Regeb HATUKAY
1982 *Alpha Bet: Sepher Lelimud Hasafa HaCherkessit*, (en hébreu: « An Israeli Circassian Primer »), Ministère de l'Éducation, Jérusalem, Israël.

- HACOHEN, Ran
1997 « Influence of the Middle East Peace Process on the Hebrew Language », in Michael CLYNE (dir.), *Undoing and Redoing Corpus Planning* (Joshua A. Fishman's Contributions to the Sociology of Language, Vol. 78). Berlin, New York: Mouton de Gruyter, pp. 385-414.
- HADAS-LEBEL, Mireille
1980 « La sécularisation des termes religieux dans le vocabulaire politique de l'hébreu israélien », *Yod* 6 : 63-68, Éditions Langues O.
- HADID, Diaa
3 juin 2007 « Golan's Druse Wary of Israel and Syria », *Washington Post*, USA.
- HAGHANDOQA, Mahmoud Kuchuk
1982 *Al-Sharkas: asluhum, tarikhum, 'adatuhum, taqaliduhum, hijratuhum ilá al-Urdun*, en arabe, (en arabe: « Les Tcherkesses: origine, histoire, coutumes, traditions et migration en Jordanie »), Amman: Matba'at Rafidi.
- HAJJAR, Lisa
1996 « Making Identity Policy: Israel's interventions among the Druze », *Middle East Report* 200: 2-6+10.
- HALBWACHS, Maurice
1994 (réédition) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- HALL, Stuart
1990 *Cultural identity and diaspora*, Londres, GB, Lawrence & Wishart.
1991 « Old and new identities, old and new ethnicities », in A.D. King (dir.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p.41-68.
1999 « Thinking the diaspora: Home thoughts from abroad », *Small Axe* 6,1-18.
2008 *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HANDELMAN, Don
1994 « Contradictions between Citizenship and Nationality: their consequences for Ethnicity and Inequality in Israel », *International Journal of Politics, Culture and Society* 7 (3): 441-459.
- HANF, Theodor
1994 « The sacred marker: religion, communalism and nationalism », *Social Compass*, 41 (1): 9-20.

- HANNA, Paul J.
1942 *British Policy in Palestine*, Washington, American Council on Public Affairs.
- HARON, Yafa, Rivka EISIKOVITZ et Shai LINN
2004 « Traditional Beliefs Concerning Health and Illness Among Members of the Circassian Community in Israel », *Rapport pour le Blanton-Peale Institute* (papier communiqué par une des auteure), paru ensuite dans *Journal of Religion and Health* 43 (1): 59-72.
- HARVEN, Alouph, (dir.)
1983 *Every Sixth Israeli, Relations Between the Jewish Majority and the Arab Minority in Israel*, Jérusalem, The Van Leer Jerusalem Foundation.
- HARTLEYB, Jean
2004 « Citoyens à l'ombre d'un mur... », *Confluences Méditerranée* 49: 89-108.
- HARVEY BROWN, Richard et Beth DAVIS-BROWN
1998 « The making of memory: the politics of archives, libraries and museums in the construction of national consciousness », *History of the Human Sciences* 11 (4): 17-32.
- HATK, Isam
1992 « Russian-Circassian War 1763- 21 May 1864 », *Al- Waha* 51:10-15.
- HAVATZELET, Yahel
2006 « Land Disputes Between the Negev Bedouin and Israel », *Israel Studies* 11 (2): 1-22.
- HÉAS, Stéphane et Véronique POUTRAIN
2003 « Les méthodes d'enquête qualitative sur Internet », *ethnographiques.org* 4 (En ligne): <http://www.ethnographiques.org/2003/Heas,Poutrain.html> (Consulté le 7 août 2008)
- HEBRARD, Christophe
2007 « Le village virtuel 3D. Introduction à une ethnologie des communautés virtuelles », *Ethnologies Comparées* 2, (En ligne): <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/c.h.htm> (Consulté le 27 septembre 2007)
- HECHTER, Tirza
2003 « Ideological Conflicts, and the Process of Mythologizing », *International Journal of Middle East Studies* 35 (3): 439-460 (Special Issue: Commemorating the 1973 War)

- HELLER, Michel
1999 *Histoire de la Russie et son Empire*, Paris, Plon.
- HENZE, Paul
1983 « Fire and sword in the Caucasus: the 19th century resistance of the North Caucasian Mountainers », *Central Asian Survey* 2 (1): 5-44.
1992 « Circassian Resistance to Russia », in M. Bennigsen-Broxup (dir.), *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, Londres, C. Hurst & Co, p. 62-111.
- HERBERT, Justine
2001 « L'internet: un nouveau moyen de se réunir? », *Esprit critique* 3 (10), [En ligne]: <http://www.espritcritique.fr/0310/article2.html>, consulté le 10 novembre 2006.
- HERMANN, Tamar
1996 « Do they have a chance? Protest and Political Structure of Opportunity in Israel », *Israel Studies* 1 (1): 144-170.
- HERZL, Théodor
1981 *L'Etat juif*, Paris, Stock.
- HERTZBERG, Arthur
1986 « The religious rights in the State of Israel », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 483: 84-92.
- HERZOG, Ben
2010 « The Revocation of Citizenship in Israel », *Israel Studies Forum* 25 (1): 57-72.
- HERZOG, Hanna
1984 « Ethnicity as a Product of Political Negotiation: The Case of Israel », *Internationa Review of Modern Sociology* 15 : 45-61.
1986 « Political Factionalism: the Case of Ethnic Lists in Israel », *Political Research Quarterly* 39: 285-303.
2004 « Family-military relations in Israel as a genderizing social mechanism », *Armed Forces & Society* 31: 5-31.
- HERZOG, Hanna et Yahia-Younis TAGHREED
2007 « Men's bargaining with patriarchy: the case of primaries within Hamulas in Palestinian Arab communities in Israel », *Gender Society* 21: 579-603.
- HEYMANN, Florence et Michel ABITBOL (dir.)
1998 *L'Historiographie israélienne aujourd'hui*, CNRS Editions, Cahiers du Centre de Recherche Français de Jérusalem, collection « Mélanges ».

- HILLER Harry H. et Tamar M. FRANTZ
2004 « New ties, old ties and lost ties: the use of the Internet in diaspora », *New Media Society* 6: 731-752.
- HILLY, Marie-Antoinette
2006 « Revenir, rester ou circuler », in Berthomière William et Christine Chivallon (dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain* : 261-266.
- HOBBSAWM, Eric et Terence RANGER
1983 *The invention of tradition*, Cambridge, UK; NY: Cambridge University Press.
- HOESLI, Eric
2006 *A la conquête du Caucase: Épopée géopolitique et guerres d'influence*, Paris, Éditions des Syrtes.
- HOFFMAN, Odile
2000 « La mémoire obligée et les risques de l'instrumentalisation identitaire. » Colloque international des 23-24-25 novembre 2000: SHADYC- EHESS, Marseille « *La société prise en otage: stratégies individuelles et collectives face à la violence* ».
- HOFMAN, John E.
1982 « Social identity and the readiness for social relations between Jews and Arabs in Israel », *Human Relations* 9 (35): 727- 741.
- HOLSTON, James
1999 « Spaces of Insurgent Citizenship », in Holston (dir.), *Cities and Citizenship*, p. 155-173, Durham et Londres, Duke University Press.
- HOME, Robert
2003 « An 'irreversible conquest'? Colonial and Postcolonial land law in Israel/ Palestine », *Social Legal Studies* 12 (3): 291-310.
- HOVANESSIAN, Martine
1998 « La notion de diaspora : usages et champ sémantique », *Journal des Anthropologues* 72: 11-29.
2005 « La notion de diaspora : les évolutions d'une conscience de la dispersion à travers l'exemple arménien », in, Anteby-Yemini (L.), Berthomière (W.), Scheffer (G.) (Ed.), *Les diasporas, 2000 ans d'histoire*: 65-78.
- HOROWITZ, Uri
1978 (avec Moshe LISSAK), *Origins of the Israeli polity: Palestine under the Mandate*, Chicago, Chicago University Press.
2001 « Arab-Israelis and the Events of October 2000: Trends and Attitudes toward the State of Israel », *Jaffee Center for Strategic*

- HOURLANI, Albert Habib
1947 *Minorities in the Arab World*, Oxford, Oxford University Press.
- HUNCZAK, Taras (dir.)
1974 *Russian Imperialism for Ivan the Great to the revolution*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- ICHILOV, Orit
1993 *Chinuch le'ezrahut be'chevra mithava* (en hébreu, *Éducation de la citoyenneté dans une société en construction*), Tel-Aviv, Sifriyat Poalim.
- IDÂRAT AL-MASAHAT AL-'ASKARIYYAT
1961 « Al-Qunaytra », fond cartographique Idârat al-Masahat al-'Askariyyat, Damas, Qiyadat al-Jaysh al-Arabi al-Souriyyat, Dâ'irat al-Masahat al-'Askariyyat.
- IMART, Guy
1965 « Le mouvement de 'latinisation' en URSS », *Cahiers du monde russe et soviétique* 6 (2): 223-239.
- INBAR, Efraim
2010 « The decline of the Labour party », *Israel Affairs* 16 (1): 69-81.
- INALCIK, Halil et Donald QUATAERT
1994 *An economic and social history of the Ottoman Empire: 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ISLA ROSSER-OWEN, Sarah A.S
2007 « *The First 'Circassian Exodus' to the Ottoman Empire (1858-1867), and the Ottoman Response, Based on the Accounts of Contemporary British Observers* », non published MA dissertation submitted to University of London (Near and Middle Eastern Studies of the S.O.A.S).
- ISIN, Engin et Patricia WOOD
1999 *Citizenship and Identity*, Londres: Sage, GB.
- ISIN, Engin et Bryan S. TURNER (dir.)
2002 *Handbook of Citizenship Studies*, Londres: Sage, GB.
- ISIN, Engin (dir.)
2008 *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto: University of Toronto Press, Canada.

THE ISRAEL DEMOCRACY INSTITUTE (JÉRUSALEM, ISRAËL)

Rapports:

- 05 mai 2008 « Arab Identity in a Jewish and Democratic State », [En ligne]: <http://www.idi.org.il/sites/english/parliament/Pages/ArabIdentityinaJewishandDemocracticState.aspx> , consulté le 1er juin 2008.
- 23 juillet 2008 « The Prime Minister's Conference for the Minority Sector », En ligne: http://www.idi.org.il/sites/english.events/Other_Events/Pages/ThePMsConferenceOnTheMinorities.aspx , consulté le 27 juillet 2008.
- 2009 « The 2009 Democracy Index », 136 p. En ligne et téléchargeable: http://www.idi.org.il/sites/english/PublicationsCatalog/Documents/Democracy_Index%2009.pdf
- ISRAEL MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS
2008 (1^{er} avril) « Minorities Communities », site du Ministère. En ligne : <http://www.mfa.gov.il/mfa/facts%20about%20israel/people/society-20%minority%20communities>, Consulté le 10 avril 2008.
- ISRAELI, Raphael
1999 « The Islamic Movement in Israel », *Lettre du Jerusalem Center for Public Affairs* 416 (15 octobre 1999), En ligne: <http://www.jcpa.org/jl/jl416.htm>, Consulté le 02 décembre 2006.
- IZRAELI, Dafna
1997 « Gendering Military Service in the Israel Defense Force », *Israel Social Science Research* 12 (1): 129-163.
- JAFFE, Eliezer D
1990 « The effect of age and ethnic background on ethnic stereotypes », *International Social Work* 33: 325-338.
- JAFFRELOT, Christophe
1994 « L'État face aux communautés », *Cultures et Conflits* 15-16: 3-6.
2003 « For a theory of nationalism », *Questions de Recherche- CERI/Sciences Po* 10, 51 p.
- JAIMOUKHA, Amjad M
2001 *The Circassians: a handbook*, Londres, UK, Curzon.
- JAMAL, Amal
2000 « Israel's political regime: Ethnic Democracy and Critique of Reality », *Israeli Sociolgy* B (2): 631-646.
2002 « Beyond 'ethnic democracy': State structure, Multicultural Conflict and Differentiated Citizenship in Israel », *New Political Science* 24 (3): 411-431.

- JAMIN, Jean
1986 « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », *Études rurales*, 101-102 : 337-341.
- JARRY, A., MARTEU. E., LACOMBE, D., NAJI M., FARHAN M. & MANN. C.
2006 « Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain. (Chantier) », *Terrains & Travaux* 10 (1): 177-193.
- JERSILD, Austin
2003 *Orientalism and Empire : North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845-1917*, Montréal, Mc Gill-Queen's University Press.
- JOLIVET, Marie-José
2000 « Espace, mémoire et identité », *Autrepart* 14: 165-175.
- JOLIVET, Marie-Josée et Philippe LENA
2000 « Des territoires aux identités », *Autrepart* 14: 5-16.
- JONES, A. Philip
1979 *Britain and Palestine, 1914-1948 : archival sources for the history of the British Mandate*, Oxford, Oxford University Press.
- Journal of Palestine Studies* 18 (1), Numéro spécial: « Palestine 1948, 1998 ».
En particulier:
- « Appendice C: Text of Plan Dalet: Operationnal Orders to the Brigades », p. 34-37.
- « Appendice D: Maps: Arab Villages Emptied and Jewish Settlements Established in Palestine, 1948-49 », p. 38-50.
- JUSSIAUME, Anne
2009 « La Cour Suprême et la Constitution en Israël : Entre activisme et prudence judiciaire », *Jus Politicum* 3 (« Autour de la notion de constitution »), 32 pages. [En ligne] : http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP3_jussiaume.pdf
- KANAANEH, Rhoda
2003 « Embattled Identities: Palestinian Soldiers in the Israeli Military », *Journal of Palestine Studies* 32 (3): 5-20.
2004 « In the Name of Insecurity: Arab Soldiers in the Israeli Army », *Adalah's Review*, 4: 57-65.
2005 « Boys or Men? Duped or 'Made'? Palestinian Soldiers in the Israeli Military », *American Ethnologist* 32 (2): 260-275.
2009 *Surrounded: Palestinian Soldiers in the Israeli Military*, Stanford University Press.
- KANUKOVA, Zarina
2000 « The demise of the adyghean code », *IWPR Publications*, Naltchik, République Kabardino-Balkare.

- KARAM, Patrick
1996 *Allah après Lénine : la revanche de l'Islam dans l'ex-empire russe*, Paris, L'Harmattan.
- KARAYANNI, Michael Mousa
2006 « Ne me parlez plus du multiculturalisme ! Des propriétés du multiculturalisme et de la minorité arabo-palestinienne en Israël », *Diogène* 215: 38-64.
- KARIM, Karim H.
2006 « Nation and diaspora: Rethinking multiculturalism in a transnational context », *International Journal of Media and Cultural Politics* 3 (3): 267-282.
- KARPAT, Kemal
1985 *Ottoman Population, 1830-1914*, Madison, University of Wisconsin Press, USA.
1990 « The hijra from Russia and the Balkans », in Dale F. Eickelman et James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Londres, Routledge: 133-147.
2002 « Ottoman Immigration Policies and Settlement in Palestine », in *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, Brill, Leiden: 783-799.
- KASTRATI, Qazim
1995 « Some Sources on the Unwritten Law in Albania », *Man* 55: 124-127.
- KATZ, Yossi
1997 « Status and Rights of the Arab Minority in the Nascent Jewish State », *Middle Eastern Studies* 33 (3): 535-569.
- KAUFMANN, Eric P. (dir.)
2004 *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*, London : Routledge.
- KAYA, Ayhan
2004 « Political Participation Strategies of the Circassian Diaspora in Turkey », *Mediterranean Politics* 9 (2): 221-239.
2005 « Cultural reification in Circassian diaspora: stereotypes, prejudices and ethnic relations », *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (1): 129-146.
- KAZANSKI, Michel et Anna MASTYKOVA
2003 *Les peuples du Caucase du Nord. Le début de l'histoire (Ier-VIIe siècle après J-C)*, Paris, Errance.

- KEDOURIE, Elie
1956 *England and the Middle East: the Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*, Londres, Bowes & Bowes.
- KELIDAR, Abbas
1993 « States Without Foundations: the Political Evolution of State and Society in the Arab East », *Journal of Contemporary History* 28: 315-339.
- KEMP, Adriana
1999 « The Frontier Idiom on Borders and Territorial Politics in Post-1967 Israel », *Geographical Research Forum*, 19: 102-117.
2002 « Naissance d'une 'minorité piégée' ; la gestion de la population arabe dans les débuts de l'Etat d'Israël », *Critique internationale* 15 : 105-124.
2004a (dir.) *“Israelis in conflict: hegemonies, identities and challenges*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press.
2004b « Claim Making and the Emergence of New Minorities: Black African Migrants Workers in Israel », in Kemp, Adriana (dir.) *“Israelis in conflict: hegemonies, identities and challenges*, Brighton, Portland, Sussex Academic Press: 283-304.
2004c (avec Rebeca Raijman): « « Tel-Aviv is not Foreign to You »: Urban Incorporation Policy on Labor Migrants in Israel », *International and Migration Review* 38: 26-52.
2008 « Les migrations du travail en Israël : du travailleur palestinien à l'immigré d'Outre-mer », (avec Rebeca Raijman), *Hommes et migrations* 1272 :86-97.
- KHALIDI, Walid
1993 « The Jewish-Ottoman Land Compagny: Herzl's Blueprint for the Colonization of Palestine », *Journal of Palestine Studies* 22 (2): 30-47.
1998a « Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine », *Journal of Palestine Studies* 18 (1): 4-33.
1998b « Selected Documents on the 1948 Palestine War », *Journal of Palestine Studies* 27 (3): 60-105.
- KHAN, Muqtedar
2001 « The Political Philosophy of Islamic Resurgence », *Cultural Dynamics* 13 (2): 211-229.
- KHANIN, Vladimir Ze'ev
2010 « The Israel Beitenu (Israel Our Home) party between the mainstream and 'Russian' community politics », *Israel Affairs* 16 (1): 105-123.
- KHATIB, Hashim
2006 « *The Arabs in Israel-Three years after the Or Commission Report* », lecture faite le 11 septembre 2006, Université de Tel Aviv/ The Moshe Dayan Center for the Middle Eastern and

African Studies/ The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation.

KHATIB, Lina
2003

« Communicating Islamic Fundamentalism as Global Citizenship », *Journal of Communication Inquiry* 27 (4): 389-409.

KHODARKOVSKY, Michael
2006

« The Indigenous Elites and the Construction of Ethnic Identities in the North Caucasus », paper presented at the Conference « *Research and Identity: Non-Russian Peoples in the Russian Empire, 1800-1855.* », Kymenlaakso Summer University, 14-17 June 2006. (En ligne): http://www.circassianworld.com/khodarkovsky_kymenlaakso.pdf, (Consulté le 8 juin 2008).

KHOUNOUKOV, Mussa Pacha
1939

Mémoires, Paris: Les Éditions du Caucase.

KIMMERLING, Baruch
1983

Zionism and territory: the socio-territorial dimensions of the Zionist politics, Berkeley, University of California Press, USA.

1985

« Between the primordial and civic definition of the collective identity: Eretz Israel or the state of Israel? » in, Cohen E. & al. (dirs.), *Comparative social dynamics*, Boulder, Westview.

1989

The Israeli State and Society. Boundaries and frontiers, Albany, State University of New York Press, USA.

1992

« Sociology, ideology and nation building: the Palestinians and their meaning in Israeli sociology », *American Sociological Review* 57: 1-9.

1993

« Patterns of Militarism in Israel », *Archives Européennes de sociologie* 34 : 196-223.

1995

« Academic history caught in the cross-fire: the case of Israeli-Jewish historiography », *History & memory* 7(1): 41-65.

2001

The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military, Berkeley, University of California Press, USA.

2004

Mehagrim, mityashvim, yelidim: HaMedina vehachevra beYisrael, beyn ribuy tarbuyot lemilchamt tarbut, (en hébreu, *Immigrants, colons, autochtones: L'État d'Israël et la société israélienne entre pluralisme culturel et guerres de culture*), Tel-Aviv, Am Oved.

KING, Charles
2008

The ghosts of freedom: a history of the Caucasus, Oxford, Oxford University Press.

- KIRMANJ, Sherko
2008 « The relationship between traditional and contemporary islamist political thought » *Middle East Review of International Affairs* 12(1): 69-82.
- KIRZHINOV (CHIRZIN), S.
1974 « K voprosi ob ètikete adigov v semeinom i obshchestvennom bitu », (en russe: « A propos de l'étiquette des Tcherkesses en famille et dans la vie sociale »), *The Archaeological and Ethnographic Collection* 1, Naltchik, République Kabardino-Balkare.
- KITSIKIS, Dimitri
1994 *L'Empire ottoman*, Paris, Presses Universitaires de France (3e édition).
- KIVISTO, Peter
2003 « Social spaces, transnational immigrant communities and the politics of incorporation », *Ethnicities* 3(1): 5-28.
KLEIN, Claude
1999 *Israël, État en quête d'identité*, Florence, Italie, Casterman / Giunti.
2008 « La Cour suprême et le système judiciaire », in Alain Dieckhoff (dir.), *L'État d'Israël*, Paris, Fayard : 51-67.
- KNAFO, Ariel et Shalom H. SCHWARTZ
2001 « Value Socialization in Families of Israeli- Born and Soviet-Born Adolescents in Israel », *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32 (2): 213-228.
- KOCHKAN, Eva
2000 « L'Islam dans le Nord- Caucase (Entretien avec F. Longuet-Marx) », *Regards sur l'Est* 20.
- KODZHESAV (QOJESHAV), E.L.
1968 « Ob obichayakh : traditiyakh adigeiskovo Naroda », (en russe : « A propos des coutumes et des traditions du peuple adyghé »), *Scientific Transaction of the Adigean Science and Research Institute, Ethnography Department* 8, Maïkop, République Adyghée.
- KOLARZ, Walter
1967 *Russia and her colonies*, Handen, Archon Books.
- KOOK, Rebecca
1998 « The fact of pluralism and Israeli national identity », *Philosophy and Social Criticism* 24 (6): 1-24.

- KÖREMEZLI, Ibrahim
2004 « The place of the Ottoman Empire in the Russo-Circassian war (1830- 1964) », Unpublished M.A Thesis, Department of International Relations, Bilkent University, Ankara, Turquie, 2004. (En ligne) : <http://www.circassianworld.com/Russo-Circassian-war.pdf> (Consulté le 27 juillet 2008)
- KOREN, David
2010 « Arab Israeli citizens in the 2009 elections : between Israeli citizenship and Palestinian Arab identity », *Israel Affairs* 16 (1) : 124-141.
- KOLOSSOV, Vladimir
2007 « 'Verticale administrative' : fondements et obstacles », *Outre-Terre* 19 (2) : 149-162.
- KRAUSZ, Ernest
1986 « Edah and 'Ethnic Group' in Israel », *Jewish Journal of Sociology*, 28: 5-18.
- KREINDLER, Isabelle
1987 « A neglected source of Lenin's nationality policy », *Slavic Review* 36 (1): 86-100.
1989 « Soviet Language Planning since 1953 », in M. KIRKWOOD (dir.), *Language Planning in the Soviet Union*: 46-63, Londres, Macmillan, GB.
- KREINDLER Isabelle, BENSOUSSAN Marsha, AVINOR Eleanor, BRAM Chen
1995 « Circassian Israelis: Multilingualism as a way of life », *Langage, Culture and Curriculum* 8 (2): 149- 162.
- KREINDLER, Isabelle et Arkady PURISMAN
2000 « *Comparison of language attitudes among Circassian students in Adygea and Israel: Mother tongue vs. State tongue* », paper presented at the 6th International Slavic Conference, Tampore, Finlan, été 2000 (communication transmise par Isabelle Kreindler).
- KRIEGEL, Maurice
1994 « La société israélienne et le passé juif », *Le Débat* 82 : 98-104.
- KUMAKHOV (QWMAXWE), Mukhadin A.
1985 *Iazyk adygskovo folklor: naartskii epos*, (en russe: « La langue du folklore tcherkesse: l'épopée Narte »), Moscou, Nauka.
- KUMARASWAMY, P.R
2003 « Problems of Stuying Minorities in the Middle East », *Alternatives, Turkish Journal of International Relations* 2 (2): 244-264.

- KUNT, Metin-Ibrahim
1974 « Ethnic- Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth- Century Ottoman Establishment », *International Journal of Middle East Studies* 5 (3): 233-239.
- KUPFERSCHMIDT, Uri M.
1987 *The Supreme Muslim Council: Islam Under the British Mandate for Palestine*, Leiden, Brill.
- KURMAN, Jenny et Dan ORRI
2007 « Unpacking Cross- Cultural Differences in Initiation Between Israeli Subgroups: Tradition and Control Orientations as Mediating Factors », *Journal of Cross- Cultural Psychology* 38 (5): 581-594.
- KUSHKHABIEV (QWSCHHEBIY), A.V.
1997 *Cherkesskaya diaspora v arabskikh stranakh (XIX-XX vv.)*, (en russe: « La diaspora tcherkesse dans les pays arabes, 19è-20è siècle), Naltchik.
- KUSHNER, David
1987 « The Ottoman Governors of Palestine », *Middle Eastern Studies* 23 (3): 274-290.
- KYMLICKA, Will et Bashir BASHIR (dir.)
2008 *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*, Oxford, Oxford University Press.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille
2002 *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris, La Découverte.
- LALLIER, Frédéric
1999 « Liban : l'identité de la communauté druze du Chouf », *Maghreb- Machrek* 165: 3-15.
- LANDAU, Jacob
1993 *The Arab Minority in Israel*, New York: Oxford University Press.
- LE BAYON, Simon
2009 « Les TIC dans les collectifs diasporiques : étude des Bretons à New York », *tic&société* [En ligne], 3(1-2) | 009, mis en ligne le 14 décembre 2009, Consulté le 20 décembre 2009. URL : <http://ticetsociete.revues.org/695>
- LEBEDYNSKY, Iaroslav
2008 *Armes et guerriers du Caucase. Les traditions guerrières des peuples du Caucase*, Paris, L'Harmattan.
2009 *Témoignages d'anciens sur les Tcherkesses. Les Adyghés-Tcherkesses-Kabardes à travers les récits des voyageurs*

occidentaux, Paris, L'Harmattan.

- LECA, Jean
1991 « Individualisme et citoyenneté », in Birnbaum Pierre & Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de FNSp: 159-209.
- LEE, Russel
1853 *Stories from Russia, Siberia, Poland and Circassia*, Londres, T. Nelson and sons, Paternoster Row.
- LEFKOWITZ, Daniel
2001 « Negotiated and Mediated Meanings: Ethnicity and Politics in Israeli Newspapers », *Anthropological Quarterly* 74 (4): 179-189.
2004 *Words and Stones. The Politics of Language and Identity in Israel*, Oxford University Press.
- LE HUÉROU, Anne et Amandine REGAMEY
2005 (avec Aude MERLIN et Silvia SERRANO), *Tchéchénie: une affaire intérieure?*, Paris, CERI- Autrement.
2008 « La guerre russe en Tchétchénie: discours antiterroriste et légitimation de la violence », *Critique internationale* 41 (4): 99-118.
- LEITZINGER, Antero
2000 « The Circassian Genocide », *The Eurasian Politician* 2, En ligne: <http://a-chat.ru/page.php?id=1059>
- LEHMANN, Susan Goodrich
1997 « Islam and ethnicity in the Republics of Russia », *Post Soviet Affairs* 13 (1): 78-103.
- LÉNINE (OULIANOV), Vladimir Ilitch
1913 *Thèses sur la question nationale*, Œuvres complètes, vol.19: 225-263, disponible en ligne sur le site des Archives Internet Marxistes: <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1913/06/vil19130600.htm>
- LESURE, Michel
1978 « La France et le Caucase à l'époque de Chamil », *Cahiers du monde russe et soviétique* 19 (1-2) : 5-65.
- LEVI STRAUSS, Claude
1977 *L'identité : séminaire interdisciplinaire*, Paris, Presses Universitaires de France.
1987 *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Essai.
2002a *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin Mouton de

- 2002b Gruyter. (2^{ème} édition)
Le Totémisme aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France (9^{ème} édition)
- LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal
1985 « La structure sociale, politique et religieuse du Caucase du Nord au XVI^e siècle », *Cahiers du Monde russe et soviétique* 25 (2-3) : 125-148.
- LEVY Yagil, Edna LOMSKY-FEDER et Nora HAREL
2007 « From 'Obligatory Militarism' to 'Contractual Militarism'. Competing Models of Citizenship », *Israel Studies* 12 (1): 127-148.
- LEWIN-EPSTEIN, Noah, Yuval ELMELECH et Moshe SEMYONOV
1997 « Ethnic Inequality in Home Ownership and Value of Housing: The Case of Immigrants in Israel », *Social Forces*, 75: 1439-62.
- LEWIS, Bernard
1993 *The Arabs in History*, Oxford, Oxford University Press.
- LEWIS, Glyn
1972 *Multilingualism in the Soviet Union: Aspects of language policy and its implementation*, La Hague, Mouton.
- LIBERMAN, Jean
2006 « Judéité et israélité: une identification abusive », *Mouvements* 45-46 : 154-159.
- LOMSKY-FEDER, Edna et Eyal BEN-ARI
1999 « From 'The People in Uniform' to 'Different Uniforms for the People': Professionalism, Diversity and the Israeli Defense Forces », in Josep Soaters et Jan Van der Meulen (dir.), *Managing Diversity in the Armed Forces: Experiences from Nine Countries*: 157-186, Tilburg, Pays Bas: Tilburg University Press.
- LONGWORTH, John A.
1840 *A year among the Circassians*, Londres, Henry Colburn Publishing.
- LOSHITZKY, Yosefa
1996 « Authenticity in crisis: shur and new Israeli forms of ethnicity », *Media Culture Society* 18: 87-103.
- LOUËR, Laurence
1999 « La construction des identités collectives et ses multiples acteurs : le cas des citoyens arabes d'Israël », *Raisons Politiques* 2 : 93-109.

- 2000 « Qu'est ce qu'une communauté ? Les citoyens arabes dans le système communautaire israélien », *Bulletin du centre de recherche français de Jérusalem* 7 : 37-46.
- 2001a *Les citoyens arabes d'Israël : analyse d'une communitarisation*. Thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques Paris.
- 2001b « Les élections dans les zones arabes d'Israël », in A. Dieckhoff (ed.), « About Israel », Publications du CERI, [En ligne], URL : <http://ceri-sciencespo.com/archive/june/art11.pdf>.
- 2001c « L'Intifada d'al-Aqsa ; fin de l'intégration des citoyens arabes d'Israël par le politique ? », in A. Dieckhoff (dir.), « Israël, une société troublée, une paix insaisissable », Publications du CERI, [En ligne], URL : <http://ceri-sciencespo.com/archive/feb01/louer.pdf>.
- 2001d « L'Intifada d'Al-Aqsa : quelle place pour les citoyens arabes dans l'État juif ? », *Cultures et Conflits* 41.
- 2002 « Un seul peuple de la Galilée à Hébron ? », *Critique internationale* 16: 36-39.
- LÖWY, Ilana
2001 « Les 'présents absents' : la situation impossible des Arabes d'Israël », *Mouvements* 13: 109-114.
- LUSTICK, Ian
1980a *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*, Austin, University of Texas Press, USA.
1980b « Zionism and the State of Israel: Regime Objectives and the Arab Minority in the First Years of Statehood », *Middle Eastern Studies* 16 (1): 137- 146.
- LUKE, Carmen
2003 « Glocal mobilities : crafting identities in interracial families », *International Journal of Cultural Studies* 6 (4): 379-401.
- MAALOUF, Amin
1998 *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MACTAGUE JR, John J.
1978 « The British Military Administration in Palestine, 1917-1920 », *Journal of Palestine Studies* 7 (3): 55-76.
- MAFEDZEV (MAF'EDZ), Sarabi Khazhmastafovich
1994 *Adige Xabze* [En tcherkesse (Kabarde): « La 'habza tcherkesse »], Nalchik, El'-Fa.
- MAHLER, Sarah J.
2001 « Transnational relationships: The struggle to communicate across barriers », *Identities* 7 (4): 583-619.

- MAKDISI, Ussama
2002 « After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire », *Internationale Journal of Middle East Studies* 34 (4): 601-617.
- MALINOWSKI, Bronislav
1985 *Journal d'ethnographie*, Paris, Le Seuil.
- MALLAPRAGADA, Madhavi
2006 « Home, homeland, homepage: Belonging and the Indian-American web », *New Media and Society* 8 (2): 207-227.
- MA MUNG, Emmanuel
1998 « La dispersion comme ressource », *Cultures et Conflicts* 33-34: 89-103.
1999 *Autonomie, migrations, altérité*, dossier pour l'habilitation à diriger des recherches, 3 volumes (448 p. + annexes), Université de Poitiers. Travaux non publiés, [En ligne] : <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00337679/fr>
2002 « La désignation des diasporas sur internet », *Hommes et Migrations* 1240 : 19-27.
- MANN, Michael
1987 « Ruling Class Strategies and Citizenship », *Sociology*, 21: 339-354.
- MANALE, Margaret
2007 « Vers un nouvel horizon indépassable ? Identités et Territoires au XXIème siècle », *L'Homme et la Société, Revue Internationale de Recherches et de Synthèses en Sciences Sociales* 165-166 (3-4): 11-15.
- MANDEL, Neville J.
1973 « Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881- 1908: Part I », *Middle Eastern Studies* 10 (3): 312-332.
1975 « Ottoman Practice as Regards Jewish Settlement in Palestine: 1881- 1908 », *Middle Eastern Studies* 11 (1): 33-46.
- MANDRILLON, Marie-Hélène et Marc FERRO (dir.)
2005 *Russie, peuples et civilisations*, Paris, La Découverte.
- MANOR, Yohanan et Naomi VERED
2005 « De la nation juive à l'État d'Israël », *Outre-Terre* 12 (3): 313-326.
- MANTRAN, Robert (dir.)
1989 *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard.

- MARCOTTE, Jean-François
2001 « Communautés virtuelles : la formation et le maintien des groupes sur Internet », *Esprit Critique* 3 (10), en ligne : <http://www.espritcritique.fr/0310/articles5.html>, consulté le 10 novembre 2006.
- 2003 « Communautés virtuelles et sociabilité en réseaux : pour une redéfinition du lien social dans les environnements virtuels », *Esprit Critique* 5 (4), en ligne : <http://www.espritcritique.fr/0504/esp0504article04.html>, consulté le 20 juin 2007.
- MARGHALITH, Haim
1953 « Enactment of a Nationality Law in Israel », *The American Journal of Comparative Law* 2 (1) : 63-66.
- MARIENSTRAS, Richard
1975 *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero.
- MARIN, Louis
1978 *Le récit est un piège*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- MARKOVITCH, Henia
2004 « The Fair Representation of Arabs including Druze and Circasians in the Civil Service 2003. Supplement to the Report presented in May 2004 », rapport présenté à la Knesset, Civil Service Commission, Jérusalem, Israël. (13 p.)
- MAR'EL, Khalil et Avraham LEVI
1979 « Modernization or Minority Status: the Coping Style of Israel's Arabs », *Journal of Cross-Cultural Psychology* 10 (3): 375-389.
- MARLIAC, Alain
2002 « Images et représentations des idées collectives par les observés et leurs observants », Fonds documentaires, IRD, Bondy, consulté le 12 mai 2004.
- MARSHALL, T.H
1950 *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MASALHA, Nur
2008 « Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, Oral History and Narratives of Memory », *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal* 7 (2): 123-156.
- MASTERMAN, Edward Gurney
1917 « Palestine: Its Resources and Suitability for Colonization », *The Geographical Journal* 50 (1): 12-26.

- MATAR, Nabil
2000 « Two Journeys to Seventeenth-Century Palestine », *Journal of Palestine Studies* 29 (4): 37-50.
- MATTELART, Tristan
2009 « Les diasporas à l'heure des technologies de l'information et de la communication : petit état des savoirs », *tic&société* [En ligne], 3(1-2) | 009, mis en ligne le 14 décembre 2009, Consulté le 20 décembre 2009. URL : <http://ticetsociete.revues.org/600>
- MAUSS, Marcel
1947 *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
1987 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 7^{ème} édition.
- MC CARTHY, Justin
1990 *The population of Palestine : population history and statistics of the late Ottoman period and the Mandate*, New York, Columbia University Press.
- MEDAM, Alain
1993 « Diaspora/ diasporas : archétype et typologie », *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9: p. 59-66.
- MEIMOUN, Véronique
1999 « Création et manipulations des archives. L'exemple israélien », *Bulletin du Centre français de recherche de Jérusalem* 4 : 25-41.
- MERLIN, Aude et Silvia SERRANO
2005 (avec Anne Le Huérou et Amandine Regamey), *Tchéchénie : une affaire intérieure?*, Paris, Éditions du CERI- Autrement.
2010 *Ordres et désordres au Caucase*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles.
- MERZA, Eléonore
2008a « À la recherche d'un temps perdu. La (re)construction identitaire de la diaspora tcherkesse d'Israël », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* XIX, [En ligne], mis en ligne le 12 mars 2009.
URL: <http://bcfrfj.revues.org/documents5908.html>
Version anglaise (« In search of a lost time. (Re)construction of identity in the Circassian diaspora in Israel ») disponible: <http://bcfrfj.revues.org/documents5911.html>
2008b « Derrière la vitrine identitaire du village: les Tcherkesses d'Israël entre frontières symboliques et frontières réelles. », Actes du colloque international de Tanger (Centre Jacques Berque- Ambassade de France au Maroc), [En ligne], URL : http://www.ambafrance-ma.org/cjb/Actualites/CJB/les%20COM_partie%202.pdf
2010 « Being both non-Jewish Israelis and non-Arab Muslims : isn't

- it too much ? The Circassians' identity across borders and categorizations », *Bulletin du centre de recherche français de Jérusalem XXI*, [En ligne], mis en ligne le 02 mars 2011.
URL : <http://bcfrfj.revues.org/index6412.html>
- 2011 (à paraître) « À la frontière et à la marge : une citoyenneté périphérique ? Les politiques de distinction des populations non juives en Israël : le cas de la minorité tcherkesse », in Cédric Parizot et Stéphanie Latte-Abdallah (dir.), *Mobilités et Frontières dans les Espaces Israélo-Palestiniens*, Karthala.
- MESNARD, Philippe
2002 « Israël ou la démocratie ethnique : Entretien avec Azmi Bishara », *Mouvements* 21: 121-127.
- MESSU, Michel
2005 « La défragmentation identitaire ou le statut de l'altérité dans la construction identitaire », *Communication effectuée pour le colloque de l'Association Internationale des Sociologues en Langue Française (AISFL)-Université Galatasaray*, Istanbul, Turquie, 12- 14 mai 2005.
- MEYER, James H.
2007 « Immigration, Return, and the Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914 », *International Journal of Middle East Studies* 39 (1): 15-32.
- MEYER, Vivien
2003 « Les enjeux socioculturels dans les processus de construction et de transmission d'une mémoire locale », *Communication présentée au 10è Colloque bilatéral franco-roumain*, Université de Bucarest, Roumanie, 2003.
- MI'ARI, Mahmoud
1999 « Attitudes of Palestinians towards normalization with Israel », *Journal of Peace Research* 36 (3): 339-348.
- Middle East Report*, « Minorities in the Middle East: Power and the Politics of Difference », n°200, juillet- septembre 1996.
- MIGDAL, Joel S.
2006 « Whose State Is It, Anyway? Exclusion and the Construction of Graduated Citizenship in Israel », *Israel Studies Forum* 21 (2): 3-27.
- MILLER, Catherine
2003 « Linguistic policies and the issue of ethno-linguistic minorities in the Middle East », in Usukia et Kato (dir.), *Islam in the Middle Eastern Studies: Muslims and minorities*, Osaka, Japon, JCAS, Symposium Series 7: 149-174.
- MILLER, Daniel et Don SLATER
2000 *The Internet. An ethnographic approach*, Oxford, Berg.

- MILLION-LAJOINIE, Marie-Madeleine
2000 *Reconstruire son identité par le récit de vie*, Paris, L'Harmattan.
- MILTON-EDWARDS, Beverley et Alastair CROOKE
2004 « Waving, Not Drowning: Strategic Dimensions of Ceasefires and Islamic Movements », *Security Dialogue* 35 (3): 295- 310.
- MILTON-EDWARDS, Beverley
2006 « Political Islam and the Palestinian-Israeli Conflict », *Israel Affairs* 12 (1): 65-85.
- MOESSINGER, Pierre
2000 *Le jeu de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MORRIS, Benny
1986 « The Causes and Character of the Arab Exodus from Palestine: the Israel Defence Forces Intelligence Branch Analysis of June 1948 », *Middle Eastern Studies* 22 (1): 5-19.
1988 *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press.
1995 « Falsifying the Record: A Fresh Look at Zionist Documentation of 1948 », *Journal of Palestine Studies* 24 (3): 44-62.
2002 *The road to Jerusalem: Glubb pasha, Palestine and the Jews*, Londres, I.B. Tauris, UK.
2003 *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste*, Paris, Éditions Complexe-CNRS, 2003 (1999, titre original : *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*)
- MOR-SOMMERFELD Aura, AZAIZA Faisal et Rachel HERTZ-LAZAROWITZ
2007 « Into the future: towards bilingual education in Israel », *Education, Citizenship and Social Justice* (1): 5-22.
- MOUA, Mayhoua
2009 « La dimension symbolique des TIC et l'auto-réalisation collective », *tic&société* [En ligne], 3(1-2) | 009, mis en ligne le 14 décembre 2009, Consulté le 20 décembre 2009. URL: <http://ticetsociete.revues.org/666>.
- MUFTI, Shawkat
1962 *Heroes and Emperors in Circassian History*, Beyrouth, Librairie du Liban.
- MULLER, Jean-Claude
1983 « Le miroir de l'autre ou l'ethnographe ethnographié », *Anthropologie et Société* 7 (3): 3-13.
2004 « Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains », *Anthropologie et Société* 28 (3) : 147-163.

- NAEPELS, Michel
2004 « Dispositifs disciplinaires. Sur la violence et l'enquête de terrain », *Critique*, 680-681 (« Frontières de l'anthropologie ») : 30-40.
- NAGOEVA, Natalia
2001 « In search of a lost paradise », Institute of War and Peace Reporting (IWPR), Naltchik, République Kabardino- Balakare.
- NAKACHE GUILA, Sylvie
2006 « Les Israéliens d'aujourd'hui et la Shoah ou le rôle de la 'troisième génération' dans l'élaboration de nouvelles pratiques mémorielles », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem XVII*, 2006, [En ligne], mis en ligne le 17 septembre 2007. URL: <http://bcrfj.revues.org/documents196.html> (Consulté le 29 mai 2008)
- NASHIF, Taysir
1997 « Palestinian Arab and Jewish Leadership in the Mandate Period », *Journal of Palestine Studies* 6 (4): 113-121.
- NAUMKIN, Vitaly
1992 « Islam in the states of the former USSR », *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 524: 131-142.
- NAVARRETE, Celene et Esperenza HUERTA
2006 « Building virtual bridges to home: The use of the Internet by transnational communities of migrants », *International Journal of Communications Law and Policy*, En ligne: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=949626 (Consulté le 7 février 2007).
- NEVEU, Catherine
1993 *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir : les Bengladeshis de Londres*, Paris, Karthala.
1995 « Du local au national », *Hommes et Migrations* 1192: 13-15.
1997 « Anthropologie de la citoyenneté » in Abélès, Marc & Jeudy, Henry-Pierre, *Anthropologie du politique*: 67-90.
2003 « Une petite fabrique du territoire: quartiers et citoyenneté à Roubaix », *Ethnologie Française XXXIV* (1): 54-66.
2004 « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue Européenne des Migrations Internationales* 20 (3): 89-101.
2006a « La citoyenneté : un objet problématique pour l'anthropologie ? », Actes du Congrès du CTHS, Paris.
2006b « Partenaires et 'informateurs'. Accès au terrain et anonymat dans le travail anthropologique », in J.E Charlier et F. Moens (dirs.), *Observer, décrire, interpréter*, Lyon, INRP : 63-74.

- NICOLAS, Maud
2000 « Ce que “danser” veut dire. Représentation du corps et relations de genres dans les rituels de mariage à Tunis », *Terrain* 35: 41-56.
- NISAN, Mordechai
2002 *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson, McFarland, USA.
- NOIRIEL, Gérard
2007 *A quoi sert l’« identité nationale »*, Paris, Agone.
- NORA, Pierre (dir.)
1984 *Les lieux de mémoires*, Paris, Gallimard.
1984 « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in *Les lieux de mémoires*.
- NORDSTROM, Carolyn et Antonius C.G.M ROBBERN (dir.)
1995 *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.
1995 « The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict », in C. Nordstrom et A.C.G.M Robben, *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press: 1-23.
- NOVAK, David
1983 *The image of the Non-Jew in Judaism*, New York, Toronto Studies in Theology, Edwin Mellen Press.
- OFFERLÉ, Michel
1998 *Sociologie des groupes d’intérêt*, Paris, Montchestien, 2ème édition.
- THE OFFICE OF THE PRIME MINISTER’S ADVISER FOR ARAB AFFAIRS (Jérusalem, Israël)
1998 « Excerpts from Report of the Government Ministries’ Activities in the Non-Jewish Sector in 1997»
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre
1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Les terrains de l’enquête* 1: 71-109.
1996 « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête* 3: 31-59.
2000 « Le ‘je’ méthodologique. Implications et explication dans l’enquête de terrain », *Revue française de sociologie* 3: 417-445.
- OPPENHEIMER, Jonathan
1985 « The Druze in Israel as Arabs and Non-Arabs: Manipulation of Categories of Identity in a Non- Civil State », in Weingrod, Alex (Ed.), *Studies in Israeli Ethnicity; After the Ingathering*, New York / Londres, Gordon and Breach Science Publishers.

- OSSIPOW, William (dir.)
2005 *Israël et l'autre*, Genève, Labor et Fides, Suisse.
- OWEN, Roger
2003 *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londres/ New York, Routledge. (3ème édition revisitée).
- PAHL, Ray
2007 « Toutes les communautés sont-elles imaginées? », *Ethnologie française* XXXVII (2): 223-232.
- PALAT, Madhavan K.
1998 « Tsarist Russian Imperialism », *Studies in History* 4: 157-297.
- PAPPÉ, Ilan
2000a *La guerre de 1948 en Palestine*, Paris, La Fabrique.
2000b « Israel at a Crossroads between Civic Democracy and Jewish Zealotocracy », *Journal of Palestine Studies* 29 (3): 33-44.
2003 *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*, Cambridge University Press.
2004 *Les démons de la Nakbah. Les libertés fondamentales dans l'université israélienne*, Paris, La Fabrique.
2006 *The Ethnic Cleansing of Palestine*, London and New York, Oneworld.
- PARIS, Catherine
1974 *Système phonologique et phénomènes phonétiques dans le parler besney de Zennun Köyü (tcherkesse occidentale)*, Paris, Klincksieck.
- PARSONS, Leila
1997 « The Palestinian Druze in the 1947- 1949 Arab Israeli War », *Israel Studies* 2 (1): 72-93.
- PASQUIER, Dominique
2001 « 'La famille, c'est un manque'. Enquête sur les nouveaux usages de la téléphonie dans les familles immigrées », *Réseaux* 107 : 181-208.
- PATTEN, Howard A.
2008 « The Genesis of Turkish Views on Partition and Conciliation », *Israel Affairs* 14 (3): 538-551.
- PLAVENKO, Aneta
2006 « Russian as a Lingua Franca », *Annual Review of Applied Linguistics* 26: 78-99.
- PAZ, Reuven
1990 « The Islamic movement in Israel and the Municipal Elections of 1989 », *Jerusalem Quarterly* 53.

- PEATRIK, Anne-Marie
2009 « Du texte au terrain: temps, durée, assignation dans la relation d'enquête », *Ateliers*, vol. 33, La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous, [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/documents8203.html> (Consulté le 25 mars 2009)
- PELED, Yoav
1992 « Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State », *American Political Science Review*, 86: 432-443.
- PELED, Yoav et Gershon SHAFIR
1996 « The Roots of Peacemaking: The Dynamics of Citizenship in Israel, 1948-93 », *International Journal of Middle East Studies* 28: 391-413.
1998 « Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy », *Ethnic and Racial Studies*, 21: 408-427.
2002 *Being Israeli: the dynamics of multiple citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PERES, Yochanan
1971 « Ethnic Relations in Israel », *The American Journal of Sociology* 76 (6): 1021-1047.
- PERI, Yoram
1981 « Political-Military Partnership in Israel », *International Political Science Review* 2 (3): 303-315.
- PETRIC, Boris-Matthieu
2001 « Un musée Tamerlan en Ouzbekistan. Quête d'une origine ou d'une légitimité nationale », *Socio-anthropologie* [En ligne], n°9 | 2001, mis en ligne le 15 janvier 2003, URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/index25.html> (Consulté le 14 avril 2004)
- PIETTE, Albert
1992 « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain* 18: 129-136.
- PIRINOLI, Christine
2002a « Entre terre et territoire: Enracinement de l'identité palestinienne », *Études rurales* 163/164 ("Terre Territoire Appartenances"): 91- 107.
2002b « La Nakbah palestinienne: une catastrophe qui se decline au passé, au présent et au futur? », in C. Giordano (dir.), *Constructing Risk, Threat, Catastrophe; Anthropological Perspectives*, Fribourg, Presse Universitaire de Fribourg: 191-207.
2004 « L'anthropologie palestinienne entre science et politique:

L'impossible neutralité du chercheur », *Anthropologie et Sociétés* 28 (3) : 165-185.

PLAUT, Pnina et Steven E. PLAUT

2002 « Income inequality in Israel », *Israel Affairs* 8 (3): 47-68.

POBEDONOSTSEV, Constantin

1940 *Tcherkessiya* (en russe), Moscou, Ogiz possudarctviennoe soltsial'no-ekonomitcheskoe izdatiel'sstvo (Maison d'édition nationale concernant le domaine socio-économique).

POIRIER, Sylvie

2000 « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme: réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés* 24 (1) : 137-153.

POPOVIC, Alexandre

1980 « Les Tcherkesses dans les territoires Yougoslaves (supplément à l'article "Tcherkesse" de l'Encyclopédie de l'Islam », *Bulletin d'Études Orientales*, 30: 159-171.

POULARD, Frédéric

2007 « Les écomusées. Participation des habitants et prise en compte des publics », *Ethnologie française* XXXVII (3): 551-557.

POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART

2008 *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

POUZOL, Valérie

2008 *Clandestines de la paix. Israéliennes et Palestiniennes contre la guerre*, Complexe Éditions, CNRS.

PREVELAKIS, Georges

2005 « Les diasporas comme négation de l' 'idéologie géographique' », in, Anteby- Yemini, Lisa, Berthomière, William. & Scheffer, Gabriel, (eds.), *Les diasporas, 2000 ans d'histoire*: 113-124.

PRIME MINISTER'S OFFICE- Service de Communication du cabinet du Premier Ministre
Discours:

03 juillet 2000 « Presentation of the Prime Minister's Plan for the development of the Arab Sector »

03 avril 2001 « Prime Minister Ariel Sharon met in his Jerusalem office with Druze and Circassian community leaders »

21 mai 2001 « In Commemoration of the Fallen Soldiers of the Six Day War »

03 décembre 2001 « Prime Minister Sharon addresses to the Israeli nation »

21 février 2002 « Prime Minister Sharon's speech to the nation »

31 mars 2002 « Prime Minister Sharon's address to the nation »

- 17 septembre 2003 « Prime Minister Sharon's remarks at start of today's meeting with Arab Local Council Heads »
- 07 octobre 2003 « Prime Minister Ariel Sharon at the official ceremony at Mount Herzl in Jerusalem, in memory of members of the IDF who fell in the Yom Kippur War and the War of Attrition »
- 19 janvier 2004 « Address by Prime Minister Ariel Sharon at a special Knesset Discussion on Social Gaps »
- 25 avril 2004 « Prime Minister Ariel Sharon's Speech at the Memorial Service for Israel's Fallen Soldiers at the Yad Labanim Memorial »
- 17 août 2004 « Remarks by Prime Minister Ariel Sharon on the Occasion of the Druze Soldier Day at Kasra Samiya »
- 10 mai 2005 « PM Sharon's Address at the Remembrance Day Service for Israel's Fallen Soldiers at Yad Labanim »
- 07 juin 2005 « PM Ariel Sharon's Speech at the Graduation Ceremony at the Academic College of the Western Galilee »
- 16 juin 2005 « PM Ariel Sharon's Speech at the 2005 Galilee Conference »
- 14 juillet 2005 « PM's Meeting with Police Officers »
- 08 décembre 2005 « Prime Minister's Office (PMO) Director-General Ilan Cohen met today (Thursday), with Finance Ministry Director-General Yossi Bachar, Interior Ministry Director-General Oscar Abu Razek and the Forum of Heads of Druze and Circassian Local Authorities »
- 13 décembre 2005 « PM's Address at the Ceremony for the Awarding of Scholarships for Druze and Circassian Students »
- 24 janvier 2005 « PM Sharon Convenes Meeting of Ministerial Committee on Non-Jewish Sector »
- 1er mai 2006 « Interim Prime Minister Ehud Olmert's Speech at the Memorial Service for Israel's Fallen Soldiers at Ammunition Hill »
- 02 mai 2006 « Interim Prime Minister Ehud Olmert's Speech at the State Memorial Service for Israel's Fallen Soldiers at Mount Herzl »
- 31 juillet 2006 « Address by Prime Minister Ehud Olmert Conference of Heads of Local Authorities »
- 28 août 2006 « Prime Minister Ehud Olmert's Speech to the Heads of Local Authorities in Haifa »
- 19 septembre 2006 « Prime Minister Ehud Olmert's Speech at the Event Honoring Local Authorities in Acre »
- 22 avril 2007 « Prime Minister Ehud Olmert's Speech at the Yad Labanim Memorial Service at Ammunition Hill »
- 12 juin 2008 « Address by Prime Minister Ehud Olmert an Event of Tribute and Salute to the Druze Sector, Nabi Shueib »
- 10 juillet 2008 « PM Olmert's Speech at PM's Conference for the Minority Sector »
- 10 mars 2009 « PM Olmert's Speech at the Meeting of Heads of Arab Authorities »
- 12 mars 2009 « PM Olmert's Speech at the Meeting of Heads of Local Authorities »
- 27 avril 2009 « Address by PM Netanyahu at the Memorial Service for Israel's Fallen Soldiers, Ammunition Hill »
- 28 avril 2009 « PM Netanyahu's Speech at the Memorial Ceremony for Israel's Fallen Soldiers at Mount Herzl »

Communiqués de presse:

- 03 juillet 2000 « Presentation of the Prime Minister's Plan for the development of the Arab Sector »
- 19 février 2001 « PM Barak: 'only separation and a border between us and the Palestinians will provide personal security »
- 03 avril 2001 « Prime Minister Ariel Sharon met in his Jerusalem office with Druze and Circassian community leaders »
- 06 mai 2001 « Prime Minister Ariel Sharon met today with Heads of Galilee Authorities »
- 06 août 2003 « Prime Minister Ariel Sharon supports the approach taken by Interior Minister Eli Yishai to revoke the citizenship and permanent residency of citizens and residents who are connected to terror organizations and terrorist activities »
- 17 septembre 2003 « PM Sharon's remarks at start of today's meeting with Arab Local Council Heads »
- 27 janvier 2004 « Following are Prime Minister Ariel Sharon's remarks today at the start of a meeting of the Ministerial Committee on the Non-Jewish Sector »
- 05 juillet 2004 « A Committee on the Non-Jewish Sector »
- 14 octobre 2004 « Greeting to Israel's Muslim citizens on the occasion of the beginning of Ramadan »
- 04 août 2005 « PM Sharon speaks with Israeli Arab Leaders »
- 13 décembre 2005 « PMO Director-General Cohen Tours Druze and Bedouin Communities in the North »
- 08 décembre 2005 « PMO Dir.-Gen. Cohen Meets with Druze and Circassian Local Authority Representatives »
- 21 mars 2006 « Acting PM Olmert meets with Israel Democracy Institute Members on Legislating a Constitution for Israel »
- 25 juillet 2006 « PM and Finance Minister Agree on Special Budget for Local Authorities in the North »
- 25 septembre 2006 « PM Olmert Attends Israel Democracy Institute Seminar on "the Jewish Character of the State of Israel – Religious Zionism as a Motivating Factor for National Dialogue" »
- 13 février 2007 « PM Olmert Attends Knesset Event to Honor Israel's Druze and Circassian Communities »
- 25 avril 2007 « Prime Minister Olmert's Greetings on the Occasion of the Festival of Nabi Shueib »
- 10 mai 2007 « PM Olmert Attended an Israel Democracy Institute Seminar on the Israeli Arab Community »
- 31 octobre 2007 « PM Olmert Discusses Tuesday's Violent Events in Peki'in »
- 25 décembre 2007 « PMO Dir.-Gen. Dinur Addresses Forum of Heads of Economic Organizations in the North »
- 04 mai 2008 « PM Olmert and Government Ministers sign 1949 Document which determines that Independence Day would be an official holiday in Israel »
- 12 juin 2008 « PM Olmert Attends Event to Salute the Druze Sector »
- 17 août 2008 « Cabinet Approves Appointment of Ayman Saïf to Director, Economic Development Authority in the Minority Sector, PM's Office »

- 12 octobre 2008 « PM Olmert Meets with Arab Representatives Regarding the Events of October 2000 »
- 24 avril 2009 « PM Netanyahu Sends Greetings to the Druze Community on the Occasion of the Nebi Shueib Holiday »
- QUIMINAL, Catherine
2000 « Construction des identités en situation migratoire », *Autrepart* 14 : 107-120.
- RABINOWITZ, Dan
1997 *Overlooking Nazareth. The ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge, Cambridge University Press.
2001 « The Palestinian Citizens of Israel, the Concept of Trapped Minority and the Discourse of Transnationalism in Anthropology », *Ethnic and Racial Studies* 24 (1): 64-85.
- RABIN, Yoram et Yuval SHANY
2008 « The Case for Judicial Review over Social Rights: Israeli Perspectives », *Israel Affairs* 14 (4): 681-703.
- RADVANYI, Jean
1998 (avec N. Beroutchachvili), *Atlas géopolitique du Caucase*, Paris, Publications Langues O.
2002 « Grand Caucase, la ‘montagne des peuples’ écartelée », *Hérodote* 107 (4): 65-88.
2003 *Les Etats post soviétiques : identités en construction, transformations politiques, trajectoires économiques*, Paris, Armand Colin.
- RAHMAN BHUIYAN, Mahmudur et LORI WILKINSON
2007 « Ethnicité, société civile et politique publique générale : l’inclusion de minorités dans les stratégies de gouvernance démocratique », *Canadian Ethnic Studies* 39 (3): 53-62.
- RAM, Uri
2000 « National, Ethnic or Civic? Contesting Paradigms of Memory, Identity and Culture in Israel », *Studies in Philosophy and Education* 19: 405-422.
- RANCIÈRE, Jacques
2000 « Citoyenneté, culture et politique », in Mickhaël Elbaz et Denise Helly, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L’Harmattan: 56-68.
2004 *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- RANNUT, Ülle
2009 « Circassian Language Maintenance in Jordan », *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 30 (4): 297-310.

- RAZOUX, Pierre
2006 *Tsahal : nouvelle histoire de l'armée israélienne*, Paris, Éditions Perrin.
- 2007 « Après l'échec. Les réorientations de Tsahal », *Focus stratégique* 2, IFRI- Centre des Études de Sécurité.
- REICHEL, Nirit
2010 « The role of the educational system in retaining Circassian identity during the transition from Ottoman control to life as Israeli citizens (1878-2000) », *Israel Affairs* 16 (2): 251-267.
- REILLY, James
1981 « The Peasantry of Late Ottoman Palestine », *Journal of Palestine Studies* 10 (4): 82- 97.
- REINHARZ, Shulamit
1992 *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press.
- REINKOWSKI, Maurus
1999 « Late Ottoman Rule over Palestine: Its evacuation in Arab, Turkish and Israeli Histories, 1970-1990 », *Middle Eastern Studies* 35 (1): 66-97.
- REKHESS, Elie
1989 « Israeli Arabs and the Arabs of the West Bank and Gaza: Political Affinity and National Solidarity », *Asian and African Studies* 23 (2-3): 119-154.
- 1993 « Resurgent Islam in Israel », *Asian and African Studies* 27 (1-2).
- 1996 « The Islamic Movement in Israel : The Internal Debate over Representation in the Knesset », , notes de la conférence « Between Jihad and Peace – Islamist Alignments in a Changing Middle East » (université de Tel-Aviv, les 31 mars et 1^{er} avril 1996), publication du Centre Moshe Dayan pour les études moyen-orientales et africaines de l'université de Tel-Aviv.
- 1998 « *Yisraelim akhrei hakol* » (En hébreu: « Israéliens avant tout»), *Panim*, 5, 1998, p. 96-101.
- 2007 « The involvement of an Arab-Palestinian national minority in Israel », *Israel Studies* 12 (3): 1-29.
- RENAN, Ernest
1997 *Qu'est-ce qu'une nation*, Paris, Éditions Mille et une nuits.
- RENNO, Pierre
2006 « L'introuvable desegregation ethnique des villages communautaires juifs de Galilée », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, n°17, année 2006, [En ligne], mis en ligne le 8 octobre 2007. URL: <http://bcrfj.revues.org/document246.html>. Consulté le 14 décembre 2007.

- 2008 « Au-delà du mur: Israël face à sa frontière », *EchoGéo*, Sur le vif 2008, [En ligne], mis en ligne le 11 mars 2008. URL://<http://echogeo.revues.org/index2289.html>. Consulté le 16 mars 2008.
- 2009 « Classifier le régime israélien: le concept d'ethnocratie à l'épreuve du terrain », Papier personnel de l'auteur pour la communication effectuée au colloque « Le Pari(s) du Vivre-Ensemble: Israël-Palestine. État des lieux. », Paris, CNAM, 6-7 avril 2009. (Papier fourni par l'auteur)
- RESNIK, Julia
2001 « Le curriculum et la formation de sujets nationaux en Israël », *Education et sociétés* 1 (7) : 169-189.
- RHEINGOLD, Howard
1996 *Les communautés virtuelles*, Paris, Addison-Wesley France.
- RIASANOVSKY, Nicholas V.
1999 *Histoire de la Russie : Des origines à 1996*, Paris, Laffont.
- RICOEUR, Paul
1983-1984 *Temps et récit*, Paris, Le Seuil.
1995 *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil.
2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- RIVOAL, Isabelle
2000 *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Éditions de l'EHESS.
2002 « Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, druzes d'Israël face à l'État », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 57 (1): 49-70.
2009 « Un huis clos ethnographique ou l'impossible enquête chez un ancien milicien libanais », *Ateliers*, vol. 33, La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymon Jamous, 2009, [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL: <http://ateliers.revue.org/documents8217.html>. Consulté le 25 mars 2009.
- RIZZO Helen, Abel Latif ABLA et Katherine MEYER
2007 « The relationships between gender equality and democracy: a comparison of Arab versus Non-Arabs Muslims societies », *Sociology* 41 (6): 1151-1170.
- ROLLAN, Françoise
2005 « Une sélection de 90 sites web sur les diasporas », *Cybergeog. Espace, société, territoire*, article 323 (mis en ligne le 7 novembre 2005, modifié le 22 juin 2007). URL : <http://www.cybergeog.eu/index3046.html> Consulté le 14 août 2007.

- ROGINSKY, Dina
2007 « Folklore, Folklorism and Sychonization: Preserved-Created Folklore in Israel », *Journal of Folklore Research* 44 (1): 41-66.
- RO'I, Yaakov
1968 « The Zionist Attitude to the Arabs 1908-1914 », *Middle Eastern Studies* 4 (3): 198-242.
- ROUHANA, Nadim N.
1997 *Palestinian citizens in an ethnic Jewish state: Identities in conflict*, New Haven, Yale University Press.
1998 « Israel and its Arab citizens: predicament in the relationship between ethnic states and ethnonational minorities », *Third World Quarterly* 19 (2): 227-296.
2008 « Reconciling history and equal citizenship in Israel: Democracy and the politics of historical denial », in Will Kymlicka et Bashir Bashir (dir.), *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*, Oxford University Press.
- ROUHANA, Nadim N. et Asad GHANEM
1998 « The Crisis of Minorities in Ethnic State: The Case of Palestinian Citizens in Israel », *International Journal of Middle East Studies*, 30 : 321-346.
- ROUHANA, Nadim N. et Nimer SULTANY
2003 « Redrawing the Boundaries of Citizenship: Israel's New Hegemony », *Journal of Palestine Studies* 33 (1): 5-22.
- ROUSSEL, Cyril
2004 « Communauté et mobilité : les 'nouveaux refuges' des Druzes de Syrie », Actes du Colloque « *Les migrations internationales. Observations, analyses et perspectives* », Budapest : 313-326.
- ROY, Olivier
1999 « Moyen-Orient: faiblesse des Etats, enracinement des nations », *Critique internationale* 4 : 79-104.
2004 *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2004 (nouvelle édition)
- ROSENHEK, Zeev
1998 « New Developments in the Sociology of Palestinian Citizens of Israel: An Analytical Review », *Ethnic and Racial Studies* 21 (3): 558-578.
- RUBIN-PELED, Alisa
2001 « Towards autonomy? The Islamist Movement's quest for control of Islamic Institutions in Israel », *The Middle East Journal* 55 (3): 378-398.
2002 « The Other Side of 1948: the Forgotten Benevolence of Bechor Shalom Shitrit and the Ministry of Minority Affairs », *Israel Affairs* 8 (3): 84-103.

- RUBINSTEIN, Elyakim
1997 « The Declaration of Independence as a Basic Document of the State of Israel », *Israel Studies* 3 (1): 195-210.
- RUDD, Jeffery A.
1990 « Origins of the Tranjordan Frontier Force », *Middle Eastern Studies* 26 (2): 161-184.
- SABAN, Ilan
2008 « After the Storm? The Israeli Supreme Court and the Arab-Palestinian Minority in the Aftermath of October 2000 », *Israel Affairs* 14 (4): 623-639.
- SABATIER Colette, MALEWSKA Hanna et Fabienne TANON
2002 *Identités, acculturation et altérité*, Paris, L'Harmattan.
- SA'DI, Ahmad
2000 « Israel as an Ethnic Democracy: What are the Implications for the Palestinian Minority? », *Arab Studies Quarterly* 22: 25-37.
- SAEZ, Jean- Pierre
1995 *Identités, cultures et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.
- SAFRAN, William
1991 « Diasporas in modern societies: myths of homeland and return », *Diaspora*, CEMOTI: 83-89.
- SAGER, Samuel
1978 « Israel's Provisional State Council and Government », *Middle Eastern Studies* 14 (1): 91-101.
- SAGNES, Sylvie
2002 « Le passé des historiens locaux », *Ethnologies Comparées*, n°4, printemps 2002, (En ligne), <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r4/s.s.htm> (Consulté le 27 septembre 2007)
2005 « De l'archive à l'histoire: aller- retour », in Bensa Alban, Fabre Daniel (dir.), *Une Histoire à soi. Figurations du passé et localités*: 71-86.
- SAKWAN Richard (dir.)
2005 *Chechnya : From the Past to the Future*, Londres, Anthem Press.
- SAÏD, Edward
2005 *L'orientalisme : L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Le Seuil.
- SAINT-BLANCAT, Chantal
2002 « Mobilisations laïques et religieuses des Musulmans d'Italie », *CEMOTI* 33: 91-106.
2004 « La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora », *Social Compass* 51 (2): 235-247.

- SALAMEH, Franck
2006 « Vous êtes arabes puisque je vous le dis ! », *Journal d'étude des relations internationales au Moyen Orient* 1 (1), article 4.
- SALMON, Yosef
1990 *Dat ve Tzionut*, en hébreu (« Religion et Sionisme »), Jérusalem, Éditions de l'Organisation Sioniste Mondiale.
- SAMGOUGH, B.A.
2001 « La société tcherkesse », *Albroz* (Revue de l'organisation des Tcherkesses de Damas en arabe), Damas, Syrie.
- SAND, Shlomo
2004 « Post-Sionisme : un bilan provisoire. A propos des historiens 'agrées' et 'non agrées' en Israël », Editions de l'EHESS, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004 (1) : 143-160.
2008 *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard.
- SAND, Shlomo, SHLAÏM, Avi et Derek Jonathan PENSLAR
2010 *Israël face à son passé*, Paris, Editions Arkhê.
- SANDLER, Shmuel
1997 « Territoriality and nation state formation : the Yishuv and the making of the State of Israel », *Nations and Nationalism* 3 (4) : 667-688.
- SAUSSAY, Laran M.
1975 *La Russie ancienne, recueil de textes (IXe-XVIIe)*, Paris, Masson.
- SAYAD, Abdelmalek
1991 *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boek.
1999 *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil.
- SAYIGH, Yezid
1997 « Armed Struggle and State Formation », *Journal of Palestine Studies* 26 (4) : 17-32.
- SCHAFFERMAN, Karin Tamar
2009 « Participation, Abstention and Boycott: Trends in Arab Voter Turnout in Israeli Elections », *The Israel Democracy Institute Reports*, (22 avril) en ligne: <http://www.idi.org.il/sites/english/ResearchAndPrograms/elections09/Pages/ArabVoterTurnout.asp#p4>, consulté le 3 août 2009.

- SCHATTLE, Hans
2007 *The Practices of Global Citizenship*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, USA.
- SCHATTNER, Marius
1999 *Histoire de la droite israélienne. De Jabotinsky à Shamir*, Paris: Éditions Complexes.
2008 *Israël, l'autre conflit. Laïcs contre religieux*, Paris, André Versaille éditeur.
- SCHMITT, Carl
1992 *La Notion de Politique*, Paris: Flammarion.
- SCHNAPPER, Dominique
1994 *La communauté des citoyens ; Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, Collection « nrf essais ».
2001 « De l'État- Nation au monde transnational : du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne des migrations internationales* 17 : 9-36.
- SCHNELL, Izhak
2004 « Israeli Geographers in search of a National Identity », *Professional Geographer* 56 : 560-573.
- SCHWEID, Eliezer
1998 « Judaism in Israeli Culture », *Israel Affairs* 4 (3): 9-28.
- SCHOLCH, Alexander
1992 « Britain in Palestine, 1838-1882: The Roots of the Balfour Policy », *Journal of Palestine Studies* 22 (1) : 39-56.
- SCHWARTZ, Olivier
1993 « L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ? », Postface à N. Anderson, *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan.
- SCOPSI, Claire
2009 « Les sites web diasporiques : un nouveau genre médiatique ? », *tic&société* [En ligne], 3(1-2)|2009, mis en ligne le 14 décembre 2009, Consulté le 20 décembre 2009. URL : <http://ticetsociete.revues.org/640>.
- SCUBLA, Lucien
2009 « À propos du regard éloigné de l'ethnographe ou les rapports entre la théorie et l'observation », *Ateliers* 33, « La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous », [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/documents8199.html>. Consulté le 25 mars 2009.

- SEGEV, Tom
1994 *Le Septième Million. Les Israéliens et le génocide*, Paris, Liana Levi.
- 2000 *One Palestine, Complete. Jews and Arabs Under the British Mandate*, New York, Metropolitan Books.
- 2009 *1967. Six jours qui ont changé le monde*, Paris, Hachette. (2005 en hébreu, titre original : 1967.)
- SELIGSON, Mitchell A. et Dan CASPI
1983 « Arabs in Israel: Political tolerance and ethnic conflict », *Journal of Applied Behavioral Science* 19 (1): 55-66.
- SELIM, Monique
1997 « Assignations identitaires et différenciation sociale », *L'Homme et la Société* 125.
- SEMELIN, Jacques
2002 « Du massacre au processus génocidaire », *Revue internationale des sciences sociales* 174: 483-492.
- SEMYONOV, Moshe et Noah LEWIN-EPSTEIN
2004 *Stratification in Israel: Class, Ethnicity and Gender*, New Brunswick, Transaction Book.
- SHAFIR, Gershon et Yoav PELED
1998 « Citizenship and stratification in an ethnic democracy », *Ethnic and Racial Studies* 21 (3): 408-427.
- 2002 *Being Israeli: the dynamics of multiple citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, UK.
- SHAHAK, Israel
1995 (mai) « The Druze in the Israeli Army », *Shahak Report n°153*, The Association for Civil Rights in Israel, Jérusalem, Israël.
- SHALIT, Erel
1987 « Within borders and without: the interaction between geopolitical and personal boundaries in Israel », *Political Psychology* 8 (3): 365- 378.
- SHALOM, Sami
2004 *HaMaavak haMizrahim beYisrael* (en hébreu, *La révolte orientale en Israël*), Tel-Aviv, Am Oved.
- SHALOM, Zakai
2003 « Ben-Gurion and Tewfik Toubi Finally Meet (October 28, 1966) », *Israel Studies* 8 (2): 45-69.
- SHAMI, Seteney
1982 *Ethnicity and leadership: the Circassians in Jordan*, University of California's publications, USA.

- 1995 « Disjuncture in ethnicity: negotiating Circassian identity in Jordan, Turkey and the Caucasus », *New Perspectives on Turkey* 12 : 79-96.
- 1998 « Circassian Encounters: The Self as Other and the production of the homeland in North Caucasus », *Development and Change* 29, Oxford : 617- 646.
- 2000 « Prehistories of globalization: Circassian Identity in Motion », *Public Culture* 12 (1) : 177-204.
- SHAMIR, Michal et John L. SULLIVAN,
1985 « Jews and Arabs in Israel: everybody hates somebody, sometimes », *Journal of Conflict Resolution* 29 (2) : 283-305.
- SHAMIR, Ronen
2001 « Identité et pouvoir dans le domaine du droit : le cas des citoyens arabes palestiniens d'Israël », *Genèses* 45 : 27-44.
- SHAPIRA, Anita
2005 *L'immaginaire d'Israël, histoire d'une culture politique*, Paris, Calmann-Lévy.
- SHAPIRO, Yonathan
1976 *The Formative Years of the Israeli Labour Party: The Organization of Power, 1919- 1930*, Londres: Sage.
- SHAVIT, Yossi
1984 « Hevra leumit ve'tarbut leumit, shtei perspectivot » (en hébreu, « Société et culture hébraïques, deux perspectives »), *Hatsionut* 9: 111-122.
- 1990 « Segregation, Tracking, and the Educational Attainment of Minorities: Arabs and Mizrahi Jews in Israel », *American Sociological Review*, 55: 115-126.
- SHEFFER, Gabriel
1973 « Intentions and Results of British Policy in Palestine: Passfield's White Paper », *Middle Eastern Studies* 9 (1): 43-60.
- 1997 « Individualism vs. National Coherence: The Current Discourse on Sovereignty, Citizenship and Loyalty », *Israel Studies* 2 (2): 118-145.
- SHENFIELD, Stephen D
1999 « The Circassians: A Forgotten Genocide? », in Levene, Mark and Roberts, Penny (dir.), *The Massacre in History*, Berghahn, New York: 147-162.
- SHERER, Moshe
2004 « National Service in Israel: Motivations Volunteer Characteristics and Levels of Content », *Nonprofit and Voluntary Sector* 33 (1): 94-108.

- SHERJES, A. & HEQWN, M.
2000 *Adigexemre Axem ya Kabzemre*, en tcherkesse (en tcherkesse : « Les Tcherkesses et leur coutumes et traditions »), Maïkop, RIPO, 2000. En ligne : <http://jaimoukha.synthasite.com/circassian-book.php>, consulté le 25 mars 2009.
- SHLAIM, Avi
1988 *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, Oxford, Clarendon Press.
2000 *The Iron Wall, Israel and the Arab World*, New York – Londres, Norton.
2004 « La guerre des historiens israéliens », Editions de l'EHESS, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004 (1): 161-169.
- SHWARTS, Orit
2009 « Restoration and Recontruction of the Circassian Village Kfar Kama », unpublished work paper for FIG Working Week 2009, Eilat, Israel, 3-8 mai 2009 (fourni par l'auteur).
- SHKOLNIK, Ya'acov
1993 « The Fighting Circassians », *Eretz Magazine*, automne 1993: 23-31.
- SIAPERA, Eugenia
2006 « Multiculturalism online: the Internet and the dilemmas of multicultural politics », *European Journal of Cultural Studies* 9 (5): 181-208.
- SIBANY, Suha
2007 « Les Arabes d'Israël: une minorité nationale palestinienne? », *Hérodote* 124: 79-92.
- SIBONY, Daniel
1991 *Entre deux : l'origine en partage*, Paris, Le Seuil.
- SIGNOLES, Aude
2005 « Gestion des espaces et contrôle politique. Israël au cœur du processus décisionnel local (1993-2000) », *Études rurales* 173-174: 87-107.
- SILBERSTEIN, Laurence
1991 (dir.), *New Perspectives on Israeli history*, New York, New York University Press.
1999 *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, Routledge.

- SIMENEL, Romain
2009 « Défaire et refaire les origines de l'étranger : quand l'ethnographe est pris pour un banni », *Ateliers*, 33, « La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous », (En ligne), mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ateliers.revues.org/documents8216.html>, consulté le 25 mars 2009.
- SIMMS, Ruppe
2002 « 'Islam is Our Politics': A Gramscian Analysis of the Muslim Brotherhood (1928- 1953) », *Social Compass* 49 (4): 563-582.
- SIMONATO-KOKOCHKINA, Elena
2010 « Le mythe de l'unification des alphabets en URSS », *Langage et société* 133: 103-123.
- SIMONIN, Jacky, Michel WATIN et Éliane WOLFF
2009 « Comment devient-on Réunionnais du monde ? Une diaspora performée par internet », *tic&société* [En ligne], 3(1-2) | 2009, mis en ligne le 14 décembre 2009, Consulté le 20 décembre 2009. URL: <http://ticetsociete.revues.org/653>
- SIKKUY/ OR WATCH REPORT
2005 « *Development of the Negev and Galilee for Jews only? A proposal for equal development for Jews and Arabs in the Negev and Galilee* », policy paper submitted to the government of Israel, Jerusalem.
- SMOOHA, Sammy
1978 *Israel, pluralism and conflict*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
1980a « Control of Minorities in Israel and Northern Ireland », *Comparative Studies in Society and History* 22 (2) : 256-280.
1980b « Existing and Alternative Policy Towards Arabs in Israel », *Megamoth* 26 (1): 16-27.
1987 « Jewish and Arab ethnocentrism in Israel », *Ethnic and Racial Studies* 10: 1-26.
1990 « Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel », *Ethnic and Racial Studies* 13 (3): 389-413.
1997 « Ethnic Democracy: Israel as an Archetype », *Israel Studies* 2 (2): 198-421.
2000 « The State of Israel's Regime: A Civil Democracy, a Nondemocracy, or an Ethnic Democracy? », *Israeli Sociology B* 2: 565-630.
2002 « The model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State », *Nations and Nationalism* 8 (4): 475-503.
2005 *Index of Arab-Jewish relations in Israel 2004*, Rapport for The Jewish-Arab Center (University of Haifa)/ The Citizens Accord Forum between Jews and Arabs in Israel/ Friedrich Ebert

Stiftung, University of Haifa publication, 113 pages.

- SOEN, Dan et Aharon SHMUEL
1987 « The Israeli Bedouin: Political Organisation at the National Level », *Middle Eastern Studies* 23 (3): 329-347.
- SOEN, Dan
2003 « A Binational Society: The Jewish-Arab Cleavage and Tolerance Education in the State of Israel », *Israel Affairs* 9 (1): 97-120.
- SOFFER, Arnon
1983 « Geographical Aspects of Changes within the Arab Communities of Northern Israel », *Middle Eastern Studies* 19 (2): 213-243.
2004 « Nous avons tracé la clôture », *Outre-Terre* 4 (9): 111-130.
- SOYSAL, Yasemin Nuhoglu
1994 *The Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- SOULE, Véronique
1998 « Les Adyghéens du Kosovo retournent en Russie », *Libération* (17 août 1998), Paris.
- SOURDEL, Dominique
1990 ® *L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SPENCER, Edmund
1855 *Turkey, Russia, The Black Sea and Circassia*, Londres, Routledges.
- SPERBER, Dan
1982 *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
2001 « L'individuel sous influence du collectif », *La Recherche* 344 : 32-35.
- SROUJI, Elias
2003 « The Last Days of 'Free Galilee': Memories of 1948 », *Journal of Palestine Studies* 33 (1): 55-67.
- STENDEL, Ori
1973 *HaCherkessim beIsrael*, en hébreu, (« Les Tcherkesses en Israël »), Tel Aviv: Am Hasefer, Israël.
1996 *The Arabs in Israel*, Brighton: Sussex Academic Press.
- STERN, Asher
1989 « Educational Polity towards the Circassian Minority in Israel », in K. Jaspaert and S. Kroon (Eds.), *Ethnic Minority Languages and Education*: 175-184, Amsterdam: Swets and

Zeitlenger.

STERNHELL, Zeev

1996

Aux origines d'Israël: entre nationalisme et socialisme, Paris, Fayard.

1998

The Founding Myths of Israel, Princeton, Princeton University Press.

STUDENETSKAYA, E.N

1989

Odezhda narodov severnogo Kavkaza XIX-XX vv. (En russe : « Costumes des peuples de Nord Caucase aux XVII^e et XX^e siècles », Moscou, Nauka, 1989.

SUCHAROV, Mira

2005

« Security Ethics and the Modern Military: The Case of the Israel Defense Forces », *Armed Forces & Society* 31 (2): 169-199.

SUGARMAN, Jane C.

1999

« Imagining the Homeland: Poetry, Songs and the Discourses of Albanian Nationalism », *Ethnomusicology* 43 (3): 419-458.

SUGDEN, John

2006

« Teaching and Playing Sport for Conflict Resolution and Co-Existence in Israel », *International Review for the Sociology of Sport* 41 (2): 221-240.

SULTANY, Nimer

2003

« Citizens without citizenship: Mada's first annual political monitoring report 2000- 2002 », Haifa, *Mada- The Arab Center for Applied Social Research*.

SUSSER, Asher

2009

« Partition and the Arab Palestinian Minority in Israel », *Israel Studies* 14 (2): 105-119.

SWIRSZCZ, Jan

2009

« The Role of Islam in Chechen National Identity », *Nationalities Papers* 37 (1): 59-88.

TAL, Nachman

2000

« The Islamic Movement in Israel », *Strategic Assessment* 2, Jaffee Center for Strategic Studies, Tel Aviv University, Israel.

TANGHERLINI, Timothy R.

2003

« 'Oral Tradition' in a Technologically Advanced World », *Oral Tradition* 18 (1): 136-138.

TANON, Fabienne et Geneviève VERMES

1993

L'individu et ses cultures, Paris, L'Harmattan- ENS Fontenay.

- TARIFA, Fatos
2008 « Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania », *Oral Tradition* 23 (1). En ligne : http://muse.jhu.edu.gate3.inist.fr/journals/oral_tradition/v023/23_1.tarifa.html (consulté le 25 avril 2009)
- TEDLOCK, Bryan
1991 « From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography », *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69-94.
- TEICHMAN, Yona et Hilla ZAFRIR
2003 « Images held by Jewish and Arab children in Israel of people representing their own and the other group », *Journal of Cross-Cultural Psychology* 34: 658-676.
- TERNON, Yves
2002 *Empire Ottoman : le déclin, la chute, l'effacement*, Paris, Félin.
- THIESSE, Anne-Marie
2000 *La création des identités nationales*, Paris, Le Seuil.
- THUAL, François
1999 *Le désir du territoire : morphogénèses territoriales et identités*, Paris, Ellipses.
- TILLON, Germaine
2000 *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Seuil.
- TISSERON, Serge
2001 « La mémoire à l'épreuve de la famille et du groupe », *Tumultes* : 41-52.
- TOUMARKINE, Alexandre
1996a « La diaspora 'tcherkesse' en Turquie », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique* 81 : 151-178.
1996b « Sécularisation du concept d'émigration et 'ethnisation' chez les émigrés caucasiens de Turquie », in Michel Bozdemir (dir.), *Islam et Laïcité: approches globales et régionales*, Paris: L'Harmattan: 405-414.
2002 (avec Elizabeth SIECA-KOZLOWSKI, dir.), *Géopolitique de la mer noire*, Paris, Karthala.
2004 « Conscience ethnique et pratique des langues dans la diaspora tcherkesse », séminaire à l'Université Galatasaray, Istanbul, Turquie (notes transmises par un étudiant).
2008 (avec Nikos SIGALAS), « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies* 7, en ligne : <http://www.ejts.org/document2933.html>

- TOURN, Lya
2003 *Chemins de l'exil : vers une identité ouverte*, Paris, Campagne Première.
- TOURNON, Jean
1989 « Construction et déconstruction du groupe ethnique », *International Political Science Review/ Revue internationale de science politique* 10 (4) : 331-348.
- TRAHO, Ramazan
1991 « Circassians », *Central Asian Survey* 10 (1-2): 1-64.
1992 *Cherkesi : Cherkesi Severnovo Kavkaza*, en russe (« Les Tcherkesses : les Tcherkesses dans le Nord Caucase »), Naltchik, République Kabardino-Balkare, En ligne : <http://narod.yandex.ru/100.xhtml?zihia.narod.ru/traho.zip>, consulté le 22 février 2008.
- TSIMHONI, Daphne
1984 « The Status of the Arab Christians Under the British Mandate Palestine », *Middle Eastern Studies* 20 (4): 166-192.
- TYDOR BAUMEL-SCHWARTZ, Judy
2009 « Forum Surfing: Orthodox Jewish Women's Internet Forums as a Historical and Cultural Phenomenon », *Journal of Jewish Identities* 2 (1): 1-30.
- TYLER, W.P. N
1991 « The Huleh Lands Issue in Mandatory Palestine, 1920-34 », *Middle Eastern Studies* 27 (3): 343-373.
- URJEWICZ, Charles
2004 « Russes, Juifs, Israéliens », *Outre-Terre* 9 (4) : 227-232.
- VAN CREFELD, Martin
1998 *Tsahal. Histoire critique de la force israélienne de défense*, Monaco, Éditions du Rocher, coll. « L'art de la guerre ».
- VEYNE, Paul
1978 *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- VIDAL, Dominique
2007 *Comment Israël expulsa les Palestiniens*, Ivry-sur-Seine, Editions de l'Atelier.
- VILLANOVA DE, Roselyne
2007a « Espace de l'entre deux ou comment la mobilité des immigrés crée du territoire », *L'Homme et la société* 165 (3) : 65-83.
2007b « Quêtes identitaires et réancrage territorial : quelles perspectives ? » *L'Homme et la société* 165 (3) : 133-139.

- VOILLERY, Pierre
2008 « La crise caucasienne à travers le premier journal bulgare de Constantinople, le *Carigradski vestnik*, 1854-1859 », *Balkanologie* 10 (1-2), [En ligne], mis en ligne le 03 juin 2008. URL : <http://balkanologie.revues.org/index362.html>. Consulté le 14 juillet 2008.
- WAARDENBURG, Jacques
1978 « Official and Popular Religion in Islam », *Social Compass* 25 : 315-341.
- WARSCHAWSKI, Michel
2002 *Sur la frontière*, Paris, Stock.
2003a *À tombeau ouvert. La crise de la société israélienne*, Paris, La fabrique.
- WARSCHAWSKI, Michel et Michèle SIBONY (dir.)
2003b *À contre chœur. Les voix dissidentes en Israël*, Paris, Textuel.
- WASSERTEIN, Bernard
1977 « 'Clipping the Claws of the Colonisers': Arab Officials in the Government of Palestine, 1917-48 », *Middle Eastern Studies* 13 (2): 171-194.
1978 *The British Palestine. The Mandatory Government and the Arab-Jewish Conflict 1917-1929*, Londres, Royal Historical Society.
- WASSERTEIN, David
1976 *The Druzes and Circassians in Israel*, Pamphlet 55, publication de la « Anglo-Israel Association », Londres, GB.
- WATERMANN, Stanley
1994 « The non-Jewish vote in Israel in 1992 ». *Political Geography* 13 (6) : 540-558.
- WEAVER, Alain Epp
2007 « Remembering the *Nakba* in Hebrew: Return Visits as the Performance of a Binational Future », *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal* 6 (2): 125-144.
- WEBER, Florence
2008 « Publier des cas ethnographiques : analyse sociologique, réputation et image de soi des enquêtés », *Genèses. Sciences sociales et histoire* 70: 140-146.
- WEINGROD, Alex
1985 *Studies in Israel Ethnicity: After the Ingathering*, NY: Gordon and Breach Science Publishers.
1991 *Living Together Separately. Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem*, Princeton University Press (avec Romann,

- Michael)
1997 « How Israeli Culture was Constructed: Memory, History and the Israeli Past », *Israel Studies* 2 (1): 228-237.
- WEISS, Meira
1997 « Bereavement, Commemoration, and Collective Identity in Contemporary Israeli Society », *Anthropological Quarterly* 70 (2): 91-101.
- WHITAKER, Mark P.
2004 « Tamilnet.com: Some reflections on popular anthropology, nationalism and the Internet », *Anthropological Quarterly* 77 (3): 469-498.
- WHITOL DE WENDEN, Catherine
1992 « Question de citoyenneté », *Espaces et sociétés* 68 (1): 37-45.
- WILDING, Raelene
2006 « 'Virtual' intimacies? Families communicating across transnational contexts », *Global Networks* 6 (2): 124-142.
- WILLIAM, Brian G.
2002 « The Hidden Ethnic Cleansing of Muslims in the Soviet Union: The Exile and Repatriation of the Crimean Tatars », *Journal of Contemporary History* 37 (3) : 323-347.
- WINKIN, Yves
2006 « NTIC et nouvelles diasporas : usages privés, usages publics », in, Berthomière, William et Christine Chivallon, (eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Karthala/MSHA : 139-144.
- WISTRICHT, Robert Solomon et David OHANA, (dir.)
1995 *The Shaping of Israeli identity: Myth, Memory and Trauma*, London: Franck Cass, UK.
- YANAI, Nathan
1987 « Musag haMedina etzel Ben-Gurion », (en hébreu: « La notion d'État chez Ben-Gourion »), *Cathedra* 45: 169-189.
1996 « The Citizen as Pioneer: Ben-Gurion's Concept of Citizenship », *Israel Studies* 1 (1): 127-143.
- YANOW, Dvora
1999 « From what *Edah* are you? Israeli and American meanings of 'race-ethnicity' in social policy practices », *Israel Affairs* 5 (2): 183-199.

- YASIN, 'Ab al-Qadir
1975 *Kifah al-sha'b al-Filastini qabl al-'am 1948* (en arabe: *La lutte du peuple Palestinien lors de l'année 1948*), Beirut, Centre de Recherche de l'OLP.
- YEMELIANOVA, Galina M.
2005 « Kinship, ethnicity and religion in Post Communist societies: Russia's autonomous republic of Kabardino-Balkarya », *Ethnicities*, 5(1): 51-82.
2007 « Islam in the North Western Caucasus », *CEMOTI* 38: 27-44.
- YIFTACHEL, Oren
1996 « The Internal Frontier: The Teritorial Control of Ethnic Minorities », *Regional Studies* 30: 493-508.
1997 « Israel: metropolitan integration or 'fractured regions'? An alternative perspective », *Cities* 14 (6): 371-380.
1998a *Ethnic Frontiers and Peripheries: Landscapes of Development and inequality in Israel*, Boulder, Colo: Westview, USA. (Avec Avinoam, Meir).
1998b « Jews and Druzes in Israel: state control and ethnic resistance », *Ethnic and Racial Studies*, vol 21 (3): 476-506. (Avec Segal, Michaly).
1999 « Ethnocracy: the Politics of Judaizing Israel/Palestine », *Constellations* 6 (3): 364-390.
2000 « 'Ethnocracy' and its Discontents: Minorities, Protests and the Israeli Polity », *Critical Inquiry* 26 (4): 725-756.
2002 « The Shrinking Space of Citizenship: Ethnocratic Politics in Israel », *Middle East Report* 223: 38-45.
2006 *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press.
- YOUNG, James E.
1990 « When a Day Remembers: A Performative History of Yom ha-Shoah », *History and Memory* 2 (2): 54-75.
- ZAMIR, Meir
1981 « Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919 », *Middle Eastern Studies* 17 (1): 85-106.
- ZARITZKY, Susannah
2004 (fev) « The Moslem population in Israel », Jérusalem, *Central Bureau of Statistics, Government of Israel*.
- ZEMPLÉNI, Andras
1984 « Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses* 30/31 : 102-115.
- ZENNER, Walter P.
1972 « Some Aspects of Ethnic Stereotype Content in the Galilee: A Trial Formulation », *Middle Eastern Studies* 8 (3): 405-416.

- ZERTAL, Idit
2004 *La Nation et la Mort. La Shoah dans les discours et la politique d'Israël*, Paris, La Découverte.
- ZERUBAVEL, Yael
1995 *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- ZILBERG, Narspi et Eliezer LESHEM
1999 « Imaginary Community and Real Community: the Russian-Language Press and the Resumption of Community Life among Former Soviet Immigrants in Israel », *Society and Welfare* 19: 9-37.
- ZISSER, Eyal
2002 « June 1967: Israel's capture of the Golan Heights », *Israel Studies* 7 (1): 168-194.
- ZONABEND, Françoise
1994 « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva*, 16 : 3-14.
- ZUREIK Elia, MOUGHRABI Fouad et Vincent F. SACCO,
1993 « Perception of Legal Inequality in Deeply Divided Societies: The Case of Israel », *International Journal of Middle East Studies* 15 (3): 423-442.
- ZUREIK, Elia
2001 « Les Palestiniens d'Israël: état des lieux », *Revue d'études palestiniennes* 27: 39-47.

Presse israélienne

- AISENBERG, Lydia
23 avril 2009 « From the Caucasus to Galilee », *The Jerusalem Post*.
- ALON, Gideon, MUALEM, Mazal et Yoav STERN
11 janvier 2007 « Lieberman calls on Peretz to quit over appointment of first Arab minister », *Haaretz*.
- ALONI, Shulamit
20 août 2007 « A country for some of its citizens? », *Haaretz*.
- ARLOSOROFF, Meirav
04 mars 2010 « The shekel drops/ The discrimination must stop », *Haaretz*.
18 mars 2010 « State to invest NIS 700m in developing Arab towns », *Haaretz*.
- ASHKENAZI, Eli
26 avril 2004 « Israeli Arabs to mark Nakba day with march », *Haaretz*.
08 février 2005 « Some Circassians have had enough discrimination and returned to their homeland in the Caucasus », *Haaretz*.
07 novembre 2004 « 'She was the best shooter in Israel' », *Haaretz*.
- ARENS, Moshe
26 novembre 2002 « The Arab vote », *Haaretz*.
29 décembre 2002 « Our brothers, the Bedouin », *Haaretz*.
31 juillet 2007 « Violating the norms of democracy », *Haaretz*.
17 février 2009 « Not last and not least », *Haaretz*.
02 juin 2009 « So what's your solution? », *Haaretz*.
- AVRAHAMI, Reli et Avner AVRAHAMI
12 avril 2007 « Family affair/ The Abd al-Rahmans », *Haaretz*.
- AZOULAY, Yuval
20 décembre 2007 « Number of Israeli-Arab national service volunteers doubles », *Haaretz*.
- BAR-AM, Aviva
07 septembre 2009 « Mountain people », *The Jerusalem Post*.
- BARKAT, Amiram
23 juin 2006 « Resolution urges JA to include Arabs in its development plans », *Haaretz*.
- DAYAN, Aryeh
21 août 2006 « Second-class compensation », *Haaretz*.

- DEOUELL, Leon
05 février 2009 « Clear and present danger. Yisrael Beitenu openly calls for undermining democracy's most basic rights », *Yediot Aharonot*.
- EDELSON, Daniel
09 juillet 2009 « Druze protest: Give us water », *Yediot Aharonot*.
- EGLASH, Ruth
23 juillet 2010 « Joint gov't-private sector fund to back Arab, Druze and Circassian business », *The Jerusalem Post*.
- ELDAR, Akiva
09 décembre 2004 « Learning all the wrong facts. A study of Israeli and Palestinian textbooks », *Haaretz*.
28 octobre 2007 « Speaking in tongues », *Haaretz*.
28 février 2008 « The Arab boycott », *Haaretz*.
- ETTINGER, Yair
02 septembre 2002 « Druze, Circassians angered by more broken promises », *Haaretz*.
14 novembre 2002 « Right-wing MKs launch bid to disqualify Arab parties », *Haaretz*.
19 décembre 2002 « Eitan to propose nixing Tibi's Knesset bid », *Haaretz*.
29 mai 2003 « Druze council heads quit to protest cults », *Haaretz*.
30 mai 2003 « Poraz: No money for Arab local councils without recovery plan », *Haaretz*.
18 décembre 2004 « Arab-Israeli leaders call for refusal to serve in IDF », *Haaretz*.
29 janvier 2004 « Panel: 8% minority quota for civil service by 2007 », *Haaretz*.
19 décembre 2004 « Druze torn in their relationship with state », *Haaretz*.
22 décembre 2004 « Druze soldiers are pampered, their civilians hampered », *Haaretz*.
- EYADAT, Fadi
12 mars 2007 « New poll shows 68,4% of Israeli Jews fear Israeli Arab uprising », *Haaretz*.
- FOGELMAN, Shay
30 juillet 2010 « The disinherited », *Haaretz*.
- HAREL, Amos
24 septembre 2000 « Soldier goes to court over IDF's 'Druze-only' battalion », *Haaretz*.
14 mars 2003 « Settlers refused to accept Druze soldiers as guards at their outpost », *Haaretz*.
02 mars 2005 « Druze fear rabbis will allow shooting non-Jewish soldiers », *Haaretz*.
17 décembre 2009 « Israel plans to recruit hundreds of new Arab police officers », *Haaretz*.

- GALILI, Lily
10 janvier 2003 « Going strong among the Druze », *Haaretz*.
- GURI, Haim
24 juillet 2002 « The rejected and the outcast », *Haaretz*.
- HAREL, Amos
20 novembre 2001 « IDF to end forced Druze separation », *Haaretz*.
- ILANI, Ofri
02 juillet 2008 « An extraordinary man to match the tall tales », *Haaretz*.
- KEDMI, Sharon
05 février 2007 « Sewage systems and trains for non-Jewish towns », *Haaretz*.
- KHOURY, Jack
04 mars 2005 « Arab, Druze youths attend meeting urging against IDF service », *Haaretz*.
- 19 juin 2005 « Druze sector threatens strike if gov't doesn't provide promised funds », *Haaretz*.
- 24 avril 2006 « Druze refusenik to receive jail sentence for third time », *Haaretz*.
- 09 octobre 2007 « Druze townships: Gov't discrimination to blame for financial collapse », *Haaretz*.
- 02 juillet 2009 « Druze protesters block main traffic artery in North », *Haaretz*.
- 10 août 2009 « State panel on Arab representation has no Arab members », *Haaretz*.
- 21 mars 2010 « 'Current Knesset is the most racist in Israeli history' » (avec Dana Weiler-Polak), *Haaretz*.
- KROMCHENKO, Yulie et Mijal GRINBERG
04 octobre 2006 « NIS 700 million approved for education system in North », *Haaretz*.
- LIS, Jonathan
17 avril 2008 « Deputy FM Whbee: Israel racially discriminates against its citizens », *Haaretz*.
- LIVNAT, Limor
09 mai 2003 « Also a state of all its citizens? », *Ma'ariv*.
- MERANDA, Amnon
17 mars 2007 « Majadele refuses to sing national anthem », *Yediot Aharonot*.
- MIROVSKY, Arik
11 mars 2010 « Ground floor/ The unseen country », *Haaretz*.
- NIR, Ori
29 octobre 2001 « Druze and Circassian local authorities on strike », *Haaretz*.
- 08 novembre 2001 « Druze towns end strike », *Haaretz*.

OPPENHEIMER, Yariv
 20 juillet 2006 « No sirens in Arabic », *Yediot Aharonot*.

PFEFFER, Anshel
 Date « Israel Minorities see IDF service as key to social mobility », *Haaretz*.

PLOTZKER, Sever
 06 octobre 2000 « Loyal to Palestine, Want to live in Israel », *Yediot Aharonot* (supplement week end).

RAPOPORT, Meron
 05 juillet 2007 « History Erased », *Haaretz*.

RAVED, Ahiya
 19 spetmbre 2006 « Olmert: NIS 10 billion to be invested in north », *Yediot Aharonot*.
 23 avril 2009 « Olmert demands equal opportunity for Druze », *Yediot Aharonot*.
 23 avril 2009 « Peres hears complaints of discrimination from Druze », *Yediot A.*

ROFFE-OFIR, Sharon
 13 juin 2008 « Druzes complain of discrimination, Olmert promises to 'rectify past mistakes' », *Yediot Aharonot*.
 01er août 2008 « Rift between Israel, Druze growing », *Yediot Aharonot*.
 31 mai 2009 « Netanyahu promises funds to Druze sector », *Yediot Aharonot*.
 30 juin 2009 « Druze step up protest, say 'tired of gov't stalling techniques' », *Yediot Aharonot*.
 02 juillet 2009 « Druze, Circassian protest State's 'discrimination' », *Yediot Aharonot*.
 15 juillet 2009 « Government agrees to cover Druze councils' debt », *Yediot Aharonot*.
 21 mars 2010 « Report : Current Knesset mos racist of all time », *Yediot Aharonot*.

ROSENBLUM, Irit
 21 janvier 2002 « The secret entrance to the weapons storehouse », *Haaretz*.
 09 novembre 2004 « Israeli, Jordanian tourism ministers meet after four year break », *Haaretz*.
 01er septembre 2007 « Tourism Ministry to boost Druze, Circassians B&Bs », *Haaretz*.
 24 avril 2008 « Tourism Ministry plans for Galilee development », *Haaretz*.

RUBINSTEIN, Amnon
 16 janvier 2002 « Getting a new identity through the IDF », *Haaretz*.

SA'AR, Relly
 09 avril 2002 « 39,000 Druze and Circassian students still on strike », *Haaretz*.

- SAND, Shlomo
10 octobre 2010 « A qui appartient l'État? », *Haaretz*.
- SELA, Neta
05 mars 2007 « 'Druze' solution to Meron Shabbat crisis », *Yediot Aharonot*.
- SELIG, Abe
01er juillet 2009 « Druze, Circassians intensify protest », *The Jerusalem Post*.
15 juillet 2009 « Government agrees to Druze, Circassian financial demands », *The Jerusalem Post*.
- SHAHAR, Ilan
10 octobre 2006 « The Undocumented Fifth in a Series – Bedouin Trackers: Israeli Enough for the IDF, but not for an ID Card », *Haaretz*.
- SHRAGAI, Nadav
18 novembre 2004 « 3000 soldiers sign petition that they will not be party to evacuating settlements », *Haaretz*.
- SIMON, Josh
14 avril 2010 « Learning to live together », *Yediot Aharonot*.
- SHELEG, Yair
29 janvier 2004 « Maybe the Ottoman Empire knew better », *Haaretz*.
- SHEMER, Nadav
23 juillet 2009 « Israel government wins praise for steps to boost Arab sector business », *Haaretz*.
- SOFER, Ronny
12 mars 2006 « Government to promote minorities », *Yediot Aharonot*.
- SOMFALVI, Attila
03 octobre 2006: « PM: We'll invest NIS 2.8 billion in north », *Yediot Aharonot*.
- STERN, Yoav
20 juin 2005 « Survey finds Israeli Arabs accept Jewish, not Zionist, nature of state », *Haaretz*.
02 août 2005 « Druze local councils protest ministries' stinking tricks » (avec Jack Khoury), *Haaretz*.
09 novembre 2005 « Only four out of 104 communities covered by Galilee development plan are Arab », (avec Jack Khoury), *Haaretz*.
28 février 2007 « Israeli Arab group proposes new 'multi-cultural' constitution », *Haaretz*.
01er mars 2007 « Druze, Circassian forum: Israel should remain a Jewish state », *Haaretz*.
04 mars 2008 « PM visits Druze community in Galilee, vows stronger ties », *Haaretz*.
02 janvier 2009 « Elections 2009/ Druze likely to comprise 5% of next Knesset, despite small population », *Haaretz*.

- TAMIR, Dan
07 décembre 2009 « Israeli Druze face deepening identity crisis », *Haaretz*.
- WAKED, Ali
15 février 2006 « Arab Party : We'll fight Israel's 'Zionization' », *Yediot Aharonot*.
- YEHOSHUA, Avraham B.
10 juin 2009 « Why do we insist on a 'Jewish' state? », *Haaretz*.
- YEHOSHUA, Yossi
10 janvier 2006 « IDF say 'No' to Arab pilot », *Yediot Aharonot*.
- YOAZ, Yuval
19 mai 2004 « State Refuses to Register Israeli Nationality », *Haaretz*.
31 octobre 2006 « Justice Ministry to put aside 45 slots for Arab interns », *Haaretz*.
- ZARCHIN, Tomer
20 janvier 2009 « Lieberman to Tibi: We must treat some Arab MKs like we treated Hamas », *Haaretz*.
- ZE'EV, Dror
30 octobre 2009 « Keep religion out of IDF », *Yediot Aharonot*.
- ZIFFER, Benny
09 mai 2003 « Black Box/ Cry, the beloved country », *Haaretz*.
- ZINO, Aviram
31 juillet 2007 « No 'Israelis' in Israel? Court to debate State's refusal to acknowledge Israeli nationality », *Yediot Aharonot*.
- ZRAHIYA, Zvi
18 février 2007 « The whiff of primaries », *Haaretz*.

Dépêches:

- 15/08/2000: « New top jobs for Druze officers », *Haarez*
- 16/02/2004: « Sharon's speech to Knesset making first anniversary of formation of government », *Haaretz*.
- 04/12/2005: « Druze local council heads protest opposite PM's office », *Yediot Aharonot*.
- 08/03/2006: «Druze, Circassian regional councils heads protest 'discrimination'», *Yediot Aharonot*.
- 13/02/2007: « Olmert: Druze, Circassian communities inseperable from Israel », *Yediot Aharonot*.
- 06/05/2007: « Government adds \$63 million to budget for non-Jewish education », *Yediot Aharonot*.
- 20/02/2008: « Poll: 75% of young Israeli Arabs support voluntary national service », *Haaretz*.
- 04/03/2008: « Study: 94% of Druze in Israel define themselves as Druze-Israeli », *Yediot Aharonot*.
- 21/06/2009: « Druse, Circassians protest in Jerusalem », *The Jerusalem Post*.
- 21/06/2009: « Druze rally in Jerusalem ends », *Yediot Aharonot*.
- 30/06/2009: « Druze council heads resume protest in north », *Yediot Aharonot*.
- 02/07/2009: « Druze, Circassian drive slowly in protest of gov't's 'discrimination'», *Yediot Aharonot*.
- 07/07/2009: « Druse, Circassians block Route 2 », *The Jerusalem Post*.
- 07/07/2009: « Druze protest coming to Tel Aviv », *Yediot Aharonot*.
- 09/07/2009: « Druze, Circassians demonstrate in Tel Aviv », *Yediot Aharonot*.
- 21/03/2010: « Cabinet approves NIS 800 million in aid for Arab towns », *Yediot Aharonot*.
- 27/08/2010: « The language of the state », éditorial du *Haaretz*.

Sites internet consultés

Sondages d'opinion:

Israël:

Jaffee Center for Strategic Studies, (The Institute for National Security Studies, Université de Tel Aviv):

<http://www.inss.org.il/>

Palestine:

Palestinian Center for Policy and Survey Research:

<http://www.pcpsr.org/>

Palestinian Center for Public Opinion, Beit Sahour :

<http://www.pcpo.ps/>

Documentation historique concernant le conflit israélo-arabe (nombreuses reproductions de documents officiels):

• Yale Law School (« Avalon Project : Palestine, 1916-1999 : A documentary »

http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/mideast.asp

• Les Nations Unies sur la question de la Palestine :

<http://domino.un.org/UNISPAL.NSF?OpenDatabase>

• **Archives du Ministère des Affaires Étrangères israélien :**

<http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive>

<http://mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH0dfs0>

Documents historiques du Ministère des Affaires Étrangères israélien :

• 1947-1974 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1947-1974/>

• 1974-1977 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1974-1977/>

• 1977-1979 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1977-1979/>

• 1979-1980 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1979-1980/>

• 1981-1982 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1981-1982/>

• 1982-1984 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1982-1984/>

• 1984-1988 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1984-1988/>

- 1988-1992 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1988-1992/>

- 1992-1994 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1992-1994/>

- 1995-1996 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1995-1996/>

- 1996-1997 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1996-1997/>

- 1998-1999 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1998-1999/>

- 1999-2001 :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israel+Foreign+Relations+since+1947/1999-2001/>

- ***The Knesset website*** (Site officiel du Parlement, Jérusalem, Israël)

<http://www.knesset.gov.il> (en hébreu)

<http://www.knesset.gov.il/main/arb/home.asp> (en arabe)

<http://www.knesset.gov.il/main/eng/home.asp> (en anglais)

En particulier la section consacrée aux Lois Fondamentales (Basic Laws) d'Israël :

http://www.knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_yesod1.htm

- Les pages des membres de la Knesset :

http://knesset.gov.il/mk/eng/mkindex_current_eng.asp?view=0

- Les *lobbies* de la 18^{ème} Knesset :

http://www.knesset.gov.il/lobby/eng/LobbyList_eng.asp

Site de la Cour Suprême d'Israël:

<http://elyon1.court.gov.il/eng/home/index.html>

En particulier les décisions et verdicts de la Cour:

<http://elyon1.court.gov.il/verdictssearch/englishverdictssearch.aspx> (en anglais)

<http://elyon1.court.gov.il/verdictssearch/HebrewVerdictsSerach.aspx> (en hébreu)

Site du Conseil Central Israélien des Élections (*Va'adet HaBehirot HaMerkazit*):

<http://www.knesset.gov.il/elections17/heb/cec/CecIndex.asp> (en hébreu)

Sites du gouvernement et des ministères israéliens:

Portail du gouvernement israélien:

<http://www.gov.il/firstGov> (en hébreu)

<http://www.gov.il/firstGov/topnavarb/arabic> (en arabe)

<http://www.gov.il/FirstGov/english> (en anglais)

Blog politique de l'Etat d'Israël (officiel):

<http://www.israelpolitik.org/> (en anglais)

Cabinet du Premier Ministre:

<http://www.pmo.gov.il/pmo/> (en hébreu)

<http://www.pmo.gov.il/PMOEng> (en anglais)

Ministère des Affaires Etrangères:

<http://www.mfa.gov.il/MFAheb> (en hébreu)

<http://www.altawasul.com/MFAAR> (en arabe)

<http://www.mfa.gov.il/MFA> (en anglais)

Ministère de la Communication:

<http://www.moc.gov.il/8-he/MOC.aspx> (en hébreu)

Ministère de la Défense:

<http://www.mod.gov.il/> (en hébreu)

Ministère de l'Intérieur:

<http://www.moin.gov.il/> (en hébreu)

Ministère de l'Education:

<http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Owl/Hebrew/> (en hébreu)

Page simplifiée et moins complète en anglais: <http://207.232.9.131/moe/english/ind.htm>

Conseil d'Israël pour les Etudes Supérieures (*HaMo'etza LeHashkala Gvuha'a*):

<http://www.che.org.il/> (en hébreu, arabe et anglais)

Bureau Central des Statistiques (officiel):

<http://www.cbs.gov.il/> (en hébreu)

http://www.cbs.gov.il/reader/cw_usr_view_Folder?ID=141 (en anglais)

En particulier:

Ses *Statistical Abstracts of Israel* (classés par année):

http://www.1.cbs.gov.il/reader/shnatonenew_site.htm

Son fond cartographique (en hébreu):

http://www.1.cbs.gov.il/reader/?Mlval=cw_usr_view_SHTML&ID=567

The Arab Center for Alternative Planning:

<http://www.ac-ap.org/> (arabe, hébreu, anglais)

En particulier la section consacrée aux villes et localités arabes-palestiniennes d'Israël:

<http://www.ac-ap.org/files/ACAPmahozot20en.swf>

Sites militants/ Associations des droits de l'homme (notamment sur les questions/discriminations des minorités, en particulier la minorité palestinienne en Israël mais éclairant sur les autres citoyens non-juifs):

- Adalah – The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel:
<http://www.adalah.org/ara/index.php> (en arabe, hébreu, anglais)
- Adva Center:
<http://www.adva.org/default.asp?lang=en> (en arabe, hébreu, anglais)
- The Alternative Information Center: Palestine/Israel:
<http://www.alternativenews.org/english/> (en hébreu, arabe, anglais et castillan)
- Association for Civil Rights in Israel (ACRI)
<http://www.acri.org.il/> (en arabe, hébreu, anglais)
- B'Tselem – The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories:
<http://www.btselem.org/index.asp> (en hébreu, arabe, anglais)
- Center for Jewish-Arab Economic Development (CJAED):
<http://www.cjaed.il/> (en arabe, hébreu, arabe)
- I'lam – Media Center for Arab Palestinians in Israel:
<http://www.ilam-center.org/eng/> (en anglais)
- Mada al-Carmel – The Arab Center for Applied Social Research:
<http://www.mada-research.org/> (en arabe, hébreu, anglais)
- Mossawa – The Advocacy Center for Arab Citizens of Israel:
<http://www.mossawacenter.org/> (en arabe, hébreu, anglais)
- Minority Rights Group International (MRG):
<http://www.minorityrights.org/>
- Shalom Archav (La paix maintenant):
<http://www.peacenow.org.il/> (en hébreu et anglais)
En français: <http://www.lapaixmaintenant.org/>
- Sikkuy – The Association for the Advancement of Civic Equality in Israel:
http://www.sikkuy.org.il/aravit/home_ar.html (en arabe, hébreu, anglais)
- Zochrot:
<http://www.nakbainhebrew.org/index.php?lang=hebrew> (en hébreu, arabe, anglais)

• **Documents historiques :**

Déclaration d'indépendance : <http://www.knesset.gov.il/docs/images/megila.jpg>

• **Données démographiques de Palestine Ottomane et Mandataire :**

MidEastWeb (Réseau pour la Coexistence au Moyen-Orient) :
<http://www.mideastweb.org/palpop.htm>

• **La question palestinienne dans le Mandat britannique :**

Catalogue du Public Record Office britannique (documents des Foreign Office, Colonial Office, War Office et Committee of Inquiry in Palestine) :
<http://catalogue.pro.gov.uk/>

• The Palestine Post (1932-1950) :

<http://kipp.tau.ac.il/> (Mise en ligne par le Laura Schwarz-Kipp Institute de l'Université de Tel Aviv, Israël)

• **Centres universitaires israéliens :**

The Chaim Herzog Center for Middle East Studies & Diplomacy (Ben-Gurion University of Negev, Israël):
<http://cmsprod.bgu.ac.il/humsos/centers/herzog/>

The Begin-Sadat Center for Strategic Studies (Bar-Ilan University, Israël):
<http://www.biu.ac.il/Besa/>

The Leonard Davis Institute for International Relations (Hebrew University of Jerusalem, Israël):
<http://davis.huji.ac.il/eng/index.asp>

Middle East Review of International Affairs (MERIA):
<http://meria.idc.ac.il>

The Harry S. Truman Institute for the advancement of Peace (The Hebrew University of Jerusalem, Israël):
<http://truman.huji.ac.il/default.asp>

The Laura Schwarz-Kipp Institute (Tel Aviv University, Israël) :
<http://kipp.tau.ac.il/>

The Jaffee Center for Strategic Studies (The Institute for National Security Studies, Tel Aviv University, Israël):
<http://www.inss.org.il/>

The National Security Studies Center (Haifa University, Israël):
<http://nssc.haifa.ac.il/profile.htm>

The Stephen H. Floersheimer Studies (Institute of Urban and Regional Studies),
Université de Jérusalem, Israël:

http://www.fips.org.il/Site/p_home/home_en.asp

The Middle East Media Research Institute (MEMRI) :

<http://www.memri.org/>

The Tami Steinmetz Center for Peace Research (Tel Aviv University, Israël) :

<http://www.tau.ac.il/peace/>

• **Centres de recherche et *think tanks* israéliens/ arabes:**

Arab Social Science Research (Beyrouth, Liban):

<http://www.assr.org/>

En particulier la section consacrée à la Palestine:

<http://www.assr.org/countries/index.asp?CID=14>

Jerusalem Center for Public Affairs:

<http://www.jcpa.org/>

Israel/Palestine Center for Research and Information:

<http://www.ipcri.org/>

Institute for Palestine Studies (Beyrouth, Washington, Ramallah, Paris):

http://www.palestine_studies.org/

The Institute for Advanced & Political Studies,

<http://www.iasps.org/index.php>

The Institute for Policy and Strategy, Herzliya, Israël:

<http://www.herzilyaconference.org/Eng/>

The Institute for National Security Studies, Tel Aviv, Israël:

<http://www.inss.org.il/>

The Israel Democracy Institute, Jérusalem, Israël:

<http://www.idi.org.il/sites/english/Pages/homepage.aspx>

The Peres Center for Peace, Jaffa, Israël:

<http://www.peres-center.org/>

The Reut Institute, Tel Aviv, Israël:

<http://www.reut-institute.org/en/Default.aspx>

The S. Daniel Abraham Center for Strategic Dialogue, Netanya, Israël:

<http://sdc.netanya.ac.il/>

The Van Leer Jerusalem Institute, Jérusalem, Israël:

<http://www.vanleer.org.il/eng/>

• **Sites personnels de chercheurs israéliens :**

Baruch Kimmerling (Département de sociologie et anthropologie, Université Hébraïque de Jerusalem, Israël):

<http://pluto.huji.ac.il/~mskimmer/>

Oren Yiftachel (Département de géographie, Université Ben-Gourion du Néguev, Israël):

<http://www.geog.bgu.ac.il/members/yiftachel/yiftachel.html>

• **Centres universitaires européens et américains :**

ANR “Mobilités, Frontières & Conflits dans les Espaces Israélo-Palestiniens” (MOFIP, ANR Région PACA et CNRS):

<http://mofip.mmsch.univ-aix.fr/Pages/Default.aspx>

Bibliothèque de la Méditerranée (bibMed, MMSH Aix en Provence):

<http://bibmed.mmsch.univ-aix.fr/Default.aspx>

British Society for Middle Eastern Studies (BRISMES):

<http://www.brismes.ac.uk/>

Centre de Recherche Français de Jérusalem (CRFJ, Israël):

<http://www.crfj.org/>

Et notamment les publications du centre, en particulier le *Bulletin*, dont l’intégralité des numéros est disponible en ligne:

<http://bcrfj.revues.org/>

Middle East Institute (Washington, USA):

<http://www.mei.edu/>

Middle East Studies Association (MESA, Arizona University, USA) :

<http://mesa.wns.ccit.arizona.edu/>

Middle Eastern and Islamic Studies (New York University, USA):

<http://www.nyu.edu/gsas/dept/mideast/>

Institute for the Study of Modern Israel of Emory University (Atlanta, USA) :

<http://www.ismi.emory.edu/stein.html>

Institute for Middle Eastern & Islamic Studies (IMEIS, Durham, UK):

<http://www.dur.ac.uk/sgia/>

Interuniversity Consortium for Arab and Middle Eastern Studies (McGill University)

<http://www.mcgill.ca/icames/>

The Oriental Institute of the University of Chicago (USA):

<http://oi.uchicago.edu/>

The Hagop Kevorkian Center (New York University, Near Eastern Studies, USA):
<http://www.ny.edu/gsas/program/neareast/>

Center for Near Eastern Studies (University of California, USA):
<http://www.international.ucla.edu/cnes/>

Center for Middle East Development (University of California, USA):
<http://www.international.ucla.edu/cmec/>

Center for Middle Eastern Studies (University of Berkeley, USA):
<http://cmes.berkeley.edu/>

Center for Middle Eastern Studies (Harvard University, USA):
<http://cmes.hmdc.harvard.edu/>

Younes & Soraya Nazarian Center for Israel Studies (UCLA, USA):
<http://www.international.ucla.edu/Israel/>

Near Eastern Collection (Yale University Library, USA):
<http://www.library.yale.edu/neareast/>

Near Eastern Studies (University of Michigan, USA):
<http://www.umich.edu/~nearest/>

Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (Institut néerlandais du Proche-Orient
(Université de Leiden, Pays-Bas):
<http://www.nino-leiden.nl/about.aspx?id=1>

Oxford Centre for Islamic Studies (University of Oxford, UK):
<http://www.oxcls.ac.uk/>

School of Oriental and African Studies, Department of the languages and cultures of the
Near and Middle East (SOAS, University of London, UK):
<http://www.soas.ac.uk/nme/>

• **Fond documentaire universitaire palestinien :**

The Center for Research and Documentation of Palestine Society (Birzeit University) :
<http://www.birzeit.edu/crdps/village.html>

Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, Jérusalem :
<http://www.passia.org>

En particulier le fond iconographique :

- 1898-1919 :

http://www.passia.org/passia_files/photo_gallery/historical_events/image10s/a10/index.html

- 1920-1929 :

http://www.passia.org/passia_files/photo_gallery/historical_events/image20s/a20/index.html

- 1930-1939 :

http://www.passia.org/passia_files/photo_gallery/historical_events/image30s/a30/index.html

- 1940-1950 :

http://www.passia.org/passia_files/photo_gallery/historical_events/image40s/a40/index.html

- Encyclopédie Muqâtil min Al-Sahrâ (en arabe, sous l'égide saoudienne) :

<http://www.muqatel.com/>

- Le fond Dhâkirat' Akka (en arabe, site consacré à l'histoire de la ville de Saint-Jean d'Acre mais également à la région de la Galilée) :

<http://zakirat-akka.com/>

- Palestinian Center for Policy and Survey Research :

<http://www.pcpsr.org/>

- **Blogosphère tcherkesse :**

Représentation des peuples autochtones à l'ONU:

<http://www.unpo.org/>

Sur la délégation tcherkesse:

<http://www.unpo.org/members/7869>

En anglais:

<http://adighastory.tripod.com/>

<http://www.circassianworld.com/new/>

<http://circassian.narod.ru/>

<http://www.circassians.org/>

<http://www.adiga.com>

<http://www.adigha.com/>

<http://www.circassianweb.com/>

<http://www.cerkes.org/>

Al-Jeel Al-Jadeed Club:

<http://www.aljeelaljadeed.com/>

Circassian Education Foundation:

<http://www.circassianfoundation.org/>

North Caucasus Research & Heritage Institute:

<http://www.ncrhi.net/>

The Cherkess Fund Organization:

<http://www.cherkessfund.org/>

Circassian Online Library:

<http://www.adygabook.com/>

Circassian Benevolent Association (CBA, New Jersey, USA) :
<http://www.cbaamerica.org/>

Adyga Net Press (en anglais et en russe) :
<http://www.natpress.net/>

Circassian News:
<http://www.circassiannews.com/>

World Circassian Brotherhood (en anglais, en russe et en tcherkesse) :
<http://wcb.adiga.net/gallery/>

NART (National Adiga Radio & Television):
<http://nart.narttv.com/>

Federation of European Circassians:
<http://www.euroxase.com/>

En allemand:
<http://www.wuppertal-xase.de/>
<http://www.almanyada-cerkezler.de/>
<http://www.tscherkessen-koeln.de/>

En russe:
<http://www.adygi.ru/>
<http://adigam.com/>
<http://www.adygvoice.ru/>
<http://kolhida.ru/>
<http://www.folk-lore.narod.ru/>
<http://elot.ru/main/>
<http://www.eng.kavkaz-uezl.ru/> (en russe et en anglais)
<http://www.djeguako.ru/>
<http://zihia.narod.ru/library.htm>

En tcherkesse:
<http://psna.ru/index.php?mode=project>
<http://adyghepsale.ru/>
<http://adygvoice.ru/>
<http://www.adygtv.ru/>

En turc :
<http://www.adigeler.com/>
<http://www.nartajans.net/>
<http://www.kafkasfederasyonu.org/>
<http://www.kojege.net/>
<http://www.ridade.com/>

Sur le génocide :

<http://genocide.net.ru>

<http://www.circassiangenocide.org/>

<http://www.justicefornorthcaucasus.com/>

• AHPC (Archive for History and Politics of the Caucasus) :
<http://www.archivekavkaz.com/> (sections traduites en anglais)

• Pages personnelles :

Amjad Jaimoukha :

<http://jaimoukha.synthasite.com/>

• Radios en ligne :

<http://radioadiga.com> (Kfar Kama, Israël)

<http://radyo.kuzeykafkasya.net/> (Turquie)

• **Tcherkesses d'Israël :**

Adiga Education Association:

http://www.28.brinkster.com/astudents/en/index_en.html

Radio Adiga:

<http://eng.radioadiga.com/>

Adiga Magazine:

<http://www.adigamagazine.co.il/> (en hébreu, sections traduites en anglais)

Circassian Museum of Kfar Kama:

<http://www.circassianmuseum.com/> (en hébreu, sections traduites en anglais)

Kfar Kama :

<http://www.kfarkama.co.il>

• **Presse israélienne :**

Haaretz :

<http://www.haaretz.co.il/> (en hébreu)

<http://www.haaretz.com/> (en anglais)

Ynet :

<http://www.ynet.co.il/> (en hébreu)

<http://www.ynetnews.com/> (en anglais)

Jerusalem Post :

<http://www.jpost.com/> (en anglais)

<http://www.fr.jpost.com/> (en français)

Maariv:

http://ww.nrg.co.il/online/HP_0.html (en hébreu)

Lexique

En hébreu et arabe :

Agudat Israel: (en hébreu « Union d’Israël »). Parti politique fondé en 1912 à Katowice (Pologne actuelle) représentant le judaïsme orthodoxe (*haredi*), fonctionnant autour d’un « Conseil des Grands (ou des sages) de la Torah » composés de grands rabbins représentant les courants fondateurs. A fusionné avec le *Degel HaTorah* pour former le parti du « Judaïsme Unifié de la Torah » (*Yehadut HaTorah*)

Aliyah : Migration juive [montée] vers Israël/ « Montée » : désigne l’immigration des juifs en Israël. Fondement de la politique démographique du projet sioniste.

Aliyah Bet: nom de code donné à l’immigration illégale des juifs en Palestine. « *Bet* » étant la seconde lettre de l’alphabet hébreu, le terme « *Aliyah Bet* » a été construit puis utilisé en opposition à l’ « *Aliyah Aleph* » qui désignait l’immigration limitée par les autorités britanniques à la même époque. Est également appelé « *Ha’apala* ».

Al ‘Ibadat: seconde partie du droit musulman, concerne les domaines de la liturgie, de la prière et de l’adoration.

Al Mu’amalat: première partie du droit musulman, concerne les domaines de la morale, du droit civil ainsi que pénal.

Avoda (Mifleget HaAvoda HaYisraelit) : parti travailliste (centre gauche sioniste) créé en 1968.

Balad (Brit Le’umit Demokratit, hébreu / al-Tajamu’ al Watani al-Dîmûqrati, arabe) : parti politique palestinien en Israël.

Beit : la maison (hébreu)

Beit haMishpat haElyon: cour suprême d’Israël, c’est la plus haute instance du système judiciaire israélien. Elle remplit une double fonction, celle de Haute Cour de Justice et celle de cour d’appel pour le pénal et le civil.

Beit haIriya : la mairie (hébreu)

Bnei HaMiutim (Miutim): les minorités, terme utilisé par l’establishment académique israélien pour désigner les citoyens non-juifs.

Cadi (Qâdi): juge de droit musulman qui remplit à la fois des fonctions civiles, judiciaires et religieuses. Fonction créée sous la dynastie des Abbassides, pour suppléer au calife.

Charia (Charî’a) : (arabe: « La voie »), ensemble de règles de conduite pour les musulmans, généralement désigné par le terme de « loi islamique ».

Cheikh (Sheik): (arabe, littéralement: *maître, vieillard, sage, guide*), titre accordé à un homme respecté en raison de son âge avancé et/ou de ses connaissances scientifiques et religieuses.

Dabka (Dabke, Dabkeh): danse folklorique populaire dans l'ensemble du monde arabe, souvent utilisée et présentée comme symbole du folklore palestinien.

Date : religion (datim : religieux) en hébreu.

Dati-Leumim: désigne le courant du judaïsme dit « orthodoxe moderne » (en opposition aux *Hiloni, Haredim* et *Masorati*)

Eretz : la terre (hébreu), terme généralement utilisé dans l'expression « *Eretz Yisra'el* »: la terre/ le pays/ d'Israël.

Fiqh (en arabe): jurisprudence du droit musulman.

Galil : Galilée en hébreu.

Gan Khova: jardin d'enfant (au sens « Kindergarden »)

Gaour : terme emprunté à la langue turque qui désignait les français lors de l'invasion de l'Algérie en 1830, par extension signifie « non musulman ».

Giv'at HaTahmoshet: (en hébreu: « la colline des munitions ») poste militaire à Jérusalem-Est alors sous contrôle jordanien. Ce lieu fût le théâtre d'une des batailles les plus acharnées entre israéliens et la légion arabe lors de la guerre des Six Jours (1967). S'y déroule chaque année la cérémonie officielle du Jour de Jérusalem (*Yom Yerushalayim*) ainsi que celle du Jour des "Soldats tombés" (*Yom Hazikaron*)

Golani : brigade de Tsahal.

Gush Emunim: (« Le Bloc de la foi »), mouvement politique et messianique qui encourage à établir des colonies de peuplement juives dans les Territoires Occupés. Très proche du *Mafdal*, ils se désignent sous l'appellation « *Ne'emaney Eretz Yisrael* » (« Ceux qui sont loyaux à la terre d'Israël »).

Ha'apala : immigration juive illégale sous le mandat britannique. Terme de l'hébreu contemporain désignant l'*Aliyah Bet*.

Hadji (Hâjji) : (arabe) désigne celui (celle) qui a fait le pèlerinage (*hadj/ hajj/ hijja*) à la Mecque

Haganah : (« défense »). Organisation militaire clandestine fondée en 1920.

Haganah Marhavit: (« défense régionale »): civils mobilisés pour défendre les lieux de résidence lorsqu'est décrété l'état d'urgence.

Halakha: Institution juive qui regroupe les lois et prescriptions religieuses dans le judaïsme et régit les aspects de la vie quotidienne du pratiquant.

Hamula : famille étendue dans le monde arabe, sous autorité d'un chef.

Hanafisme (Hanéfisme) : la plus ancienne école (*madhhab*) de jurisprudence de l'Islam sunnite. Particulièrement répandue en Turquie (l'Empire Ottoman l'officialisa), les tcherkesses appartiennent à l'école hanafite.

Haredim : (en hébreu, « les Craignants-Dieu ») désignent les ultra-orthodoxes (en opposition aux *Hiloni*, *Dati-Leumim* et *Masorati*)

Hashomer : organisation de défense des implantations juives en Palestine (fondée à Kfar Tavor)

Hatikva : hymne national israélien.

Hesder : (en hébreu: « arrangement »), on retrouve ce terme en particulier dans le cadre des *yeshivot hesder*, c'est à dire ces écoles talmudiques bénéficiant d'un arrangement avec le ministère de la défense et qui permet à leurs étudiants de poursuivre leurs études religieuses tout en servant dans l'armée (18 mois au lieu des 3 années requises normalement).

Hijab (Hijâb): issu de la racine *hajaba* qui signifie « dérober au regard », voile portée par certaines femmes musulmane, couvrant la tête mais laissant leur visage découvert.

Hiloni: (en hébreu), désigne un juif laïc (en opposition aux *Haredim*, *Dati-Leumim* et *Masorati*)

Histadrut (HaHistadrut HaKlalit shel HaOvdim BeEretz Yisrael) : « Assemblée générale des travailleurs de la terre d'Israël », principal syndicat des travailleurs israéliens, fondé en 1920. N'intègre les travailleurs arabes qu'à partir de 1962.

Intifada (Intifadah) : soulèvement (arabe). Dans le cadre israélo-palestinien, on compte deux Intifada. La première Intifada (appelée « guerre des pierres ») débute en 1987 et s'achève en 1993 lors de la signature des accords d'Oslo). La seconde Intifada (*Intifada Al-Aqsa*) est déclenchée le 28 septembre 2000, suite à la visite d'Ariel Sharon sur l'esplanade des mosquées, considérée comme une véritable provocation.

Irgun (Irgun Tsva'i Leumi): « Organisation militaire nationale », fondée en 1931. Fut la branche armée de la mouvance sioniste de droite.

Keffieh : (en arabe: *kūfiyā*), coiffe traditionnelle des paysans et des bédouins. Popularisé par Yasser Arafat, le keffieh devient le symbole de la résistance palestinienne.

Kfar : le village (« Kufir » en arabe)

Khativa : école secondaire

KKL (Keren Kayemeth LeIsrael en hébreu): Fonds national juif (FNJ, littéralement «Fonds pour l'existence d'Israël»). Mis en place en 1901 lors du cinquième Congrès Sioniste, le KKL (ou FNJ) est un pilier central de la mise en oeuvre du projet sioniste, destiné au rachat des terres en Palestine et à l'installation des pionniers.

Kibbutz : village agricole communautaire

Knesset : (« assemblée » en hébreu), parlement israélien. Tire son nom et le nombre de ses membres (120) de la *Knesset Hagedola* (« la Grande Assemblée »), l'instance représentative juive réunie à Jérusalem au Ve siècle avant l'ère chrétienne. La Knesset est élue pour quatre ans.

Kotel (HaKotel HaMa'aravi): « Le Mur Occidental » en hébreu, généralement désigné sous l'appellation « Mur des Lamentations » . Lieu saint du judaïsme situé à Jérusalem.

Lehi: acronyme hébreu pour « *Lohamei Herut Israel* » (« Combattants pour la liberté d'Israël »), groupe armé créé en septembre 1940 qui n'hésite pas à se définir comme terroriste et dont l'objectif était de mettre fin à la domination britannique sur la Palestine mandataire. A été dissoute et a intégré *Tsahal*.

Leom : nation

Likud (Likoud) : (« coalition » en hébreu), principale force politique israélienne de droite. Héritière du parti libérale et la droite nationaliste de Vladimir Zeev Jabotinsky.

Machal (Mitnadvei Chutz LaHaaretz): (« Les volontaires de l'étranger » en hébreu), contingent de volontaires venus se battre aux côtés des forces israéliennes lors de la guerre de 1948. On estime que quelques 3,500 juifs et non-juifs ont participé à ce mouvement. Existe aujourd'hui encore, sous la forme d'une unité de l'armée: « les volontaires du Machal dans l'IDF ».

Madhab: (en arabe), école d'interprétation de l'Islam.

Mafdal: (acronyme hébraïque de *Miflaga Datit Leumit*, Parti religieux national). Fondé en 1956 par Yosef Burg et Haïm Moshe Shapira, il est issu de la fusion entre deux partis sionistes religieux: *HaMizrachi* et *Hapoel Hamizrachi* (« L'ouvrier Mizrahi »)

Magav (Mishmar HaGvul) : (« Garde frontière » en hébreu). Branche de combat militaire de la police israélienne spécialement formée au contre-terrorisme. Les soldats des Magav (les *Magavnikim*) sont généralement employés dans les régions de tension (risques d'émeutes, frontières etc.) ainsi que dans les Territoires Occupés, les villes et villages palestiniens en Israël (dite « police en bleue ») et Jérusalem (20% du personnel est déployé à Jérusalem).

On y dénombre quatre unités: *Yamag* (unité tactique anti-criminalité et unité anti-terroriste), *Yamam* (unité anti-terroriste et de libération des otages), *Yamas* (unité secrète anti-terroriste), *Matilan* (unité de renseignement d'infiltration et d'interception).

Mah'oze : région

Masorati: courant traditionaliste du judaïsme (en opposition aux *Haredim*, *Dati-Leumim* et bien sur aux *Hilonis*).

Matnass : Centre communautaire culturel

Mehoz (plur. *Mehozot*): district, subdivision administrative israélienne.

Menorah : candélabre à sept branches des Hébreux. Fort symbole de l'identité juive, emblème national israélien.

Mishna : « répétition » en hébreu, première source rabbinique obtenue par compilation écrite des lois orales juives, considérée comme le premier ouvrage de littérature rabbinique.

Mo'atsa ezorit (azorit): conseil régional (Regional Council)

Mo'atsa ironit: municipalité

Mo'atsa haIriya: conseil municipal des villes de plus de 20.000 habitants.

Mo'atsa mekomit : conseil municipal (Local Council) des agglomérations de 2000 à 20.000 habitants.

Moshav : coopérative agricole fondée sur le principe de la propriété privée.

Mossad (« institution » en hébreu) : fondé en 1951, organisme chargé du renseignement et de la sécurité. Agit principalement à l'étranger.

Mufti: (ou **Mollah** pour les chiites): référant qui peut rendre un avis sur un problème juridique ou pratique, en conformités aux préceptes du droit musulman. Au terme d'une consultation, il émet une *fatwa*.

Mukhtar : (« celui qui est choisi » en arabe), désigne un chef de village ou de zones géographiques.

Mishmar Ezrahi: (« garde civile » en hébreu): désigne les civils armés qui effectuent des patrouilles nocturnes dans les grandes villes du pays.

Naqba [al-naqba] (Nakba) : « Catastrophe » en arabe, désigne l'exode contraint des populations palestiniennes en 1948.

Netinut (Netinoute) : nationalité

Netureï Karta (« Les gardiens de la Cité » en araméen): groupe d'ultra-orthodoxes juifs crée en 1938, à la suite d'une scission avec le parti religieux *Agudat Israel* qu'il considère comme trop sioniste. Ouvertement antisioniste, on estime que les membres de Netureï Karta sont aujourd'hui entre 1000 et 2000, majoritairement en Israël (à Jérusalem et à Beit Shemesh) répartis en deux branches: la faction principale et plus modérée dirigé par le rabbin Reuven Zelig Katzenellenbogen, et une faction radicale conduite par le rabbin Moshe Hirsch à Jérusalem. Le groupe ne reconnaît pas l'existence de l'État d'Israël car ce dernier est un projet humain parfaitement antagoniste à l'idée qu'ils défendent et selon laquelle l'État juif ne peut être recrée en Palestine que par le Messie.

Oleh (plur. *olim*) : juif diasporant qui migre en Israël [celui qui fait son aliyah, celui qui fait sa « montée »]

Oumma : nation (hébreu)

Palmach : acronyme de *Plugot Mahatz* (« unité de choc »), forces armées de la Haganah créée en 1941 et dissoute à la création de l'Etat d'Israël (intégrée dans Tsahal)

Sabra : de la racine « *tsabarim* » (« cactus » en hébreu): désigne un israélien né en Israël (en opposition aux immigrants)

Sandjack : région administrative de l'Empire Ottoman

Shaas : acronyme de *Shisha Sedarim*, (en référence aux six ordres qui constituent la Michna et la Talmud) parti politique sépharade et religieux ultra-orthodoxe créé en 1984.

Shabbat : abstention (hébreu), jour de repos assigné au septième jour (*cheva*: sept en hébreu) de la semaine.

Shabak : acronyme de *Sherut HaBitahon HaKlali* : également désigné sous l'appellation *Shin Beit*, service de sécurité intérieure d'Israël.

Shaféisme : école (*madhhab*) de jurisprudence (*fiqh*) de l'Islam sunnite, dont dépend la majorité des musulmans de l'espace israélo-palestinien.

Shdula : lobby.

Shin Beit : organisme chargé de la sécurité intérieure de l'Etat d'Israël (voir *Shabak*)

Shitur Kafri: police rurale (branche des *Magav*)

Sunnisme : (*Sunnîy* en arabe) courant majoritaire de l'Islam.

Talmud : (« étude » en hébreu), compilation de discussions rabbiniques se rapportant à la législation (*halakha*), l'éthique, aux coutumes et à l'histoire des Juifs. Possède deux composantes: la *Mishna* et la *Guemara*. L'ensemble est également appelé *Sha's* (*Shas*, *Shass*, *Shaas*) (abréviation de *shisha sedarim*: « les six ordres »)

Tsahal (acronyme *Tseva hagana le-Yisrael*): Armée de défense d'Israël

Umma : en arabe: communauté des croyants (musulmans) au delà de leur nationalité.

Va'ad Leumi: (« Conseil National » en hébreu), principale institution de la communauté juive en Palestine (*Yishuv*). Fondée en 1920 et regroupant des représentants des principales factions, dans le but de diriger les affaires communales juives.

VaAdet HaBehirot HaMerkazit : Comité Central Israélien des Élections.

Yesha: acronyme hébreu de « *Yehuda* (Judée), *Shomron* (Samarie) *ve Azza* (Gaza) », terme utilisé par les colons des Territoires Occupés, qui sont organisés et représentés par le Conseil de Yesha (*Moatzat Yesha*). Politiquement très proche du *Mafdal* (Parti national religieux), le conseil milite activement contre toute proposition de désengagement (il s'est particulièrement illustré en prenant la tête de la contestation contre le plan unilatéral de désengagement de

Gaza en 2005) et s'oppose à tout gel de la colonisation.

Yeshiva (plur. *Yeshivot*): centre d'études religieuses juives (racine « yshv » qui signifie « être assis »)

Yishuv (HaYishuv HaYehudi BeEretz Yisrael, en hébreu « L'implantation juive en terre d'Israël »): « implantation », « population » en hébreu. Désigne les communautés juives de Palestine avant la fondation de l'Etat d'Israël. On distingue « l'ancien yishuv » (qui désigne l'ensemble des juifs qui vivaient en Palestine sous l'Empire ottoman) du « nouveau yishuv » (qui désigne les populations juives qui émigrèrent dès 1882 dans le cadre du projet sioniste, notamment dans le cadre de « *L'Aliyah des fermiers* » et essentiellement composé de membres du mouvement de jeunesse sioniste Bilou et de l'organisation « Les Amants de Sion »).

Yisrael Beytenu : (« Israël notre maison » en hébreu), parti politique israélien russophone, nationaliste de droite et fondé par Avigdor Liberman lorsqu'il quitte le Likoud en 1999

Yom HaAtsmaut (Yom HaAtzmaout): « Jour de l'indépendance », fête nationale qui célèbre l'indépendance d'Israël.

Yom HaShoah (Yom HaShoah VeHagvura) : « Jour de la Shoah », journée de commémoration de l'holocauste, fériée en Israël.

Yom HaZikaron : « Jour du souvenir », journée nationale commémorant les soldats tombés pour la défense d'Israël. Précède toujours *Yom Ha'atsmaut*.

Yom Kippour: « Jour de l'Expiation », célébration juive généralement connue sous l'appellation « Jour du Grand Pardon ».

E n t c h e r k e s s e :

Ade : père

Ame : mère

Baraban : petit tambour traditionnel (appelé aussi *Dhol*)

Baschliq : capuche anciennement portée l'hiver par dessus la *kalpak*

Beshmet : vêtement long et ample, ressemble à un caftan.

Beslman : musulman.

Bghe'whl: plastron en velours ou en soie du costume traditionnel, généralement ornementé de dorures.

Chepsra-Pasta : plat traditionnel.

Cherkesska : manteau

Dane : beauté

Dequoïçe : mariage par enlèvement (« partir en secret »).

Djegw : soirée dansante (lors des mariages), les jeunes présents au mariage créent un cercle, les garçons et les filles se positionnent aux deux hémicycles.

Djane : chemise à col du costume traditionnel masculin.

Ghwenshedj : pantalon du costume traditionnel masculin.

Habza, x'habza (Adiga'Habza, Adigaxh'abza) : code moral (d'honneur) tcherkesse qui régule la conduite de chaque membre du groupe

Hajapastra : plat traditionnel tcherkesse composé de boulettes de riz, d'une sauce de farine grillée et de poulet au poivre.

Haluj (Haluja) : beignet tcherkesse au fromage décliné en trois cuissons: au four, frit ou à la vapeur (*Psi'haluj*).

Hashash : petite maisonée construite pour les invités.

'Hetiyak'we : désigne les personnes qui dirigent le *djagu* (maître(sse) de danse), généralement un garçon et une fille qui s'assurent que chaque personne obtient son tour de danse et qui ordonnent les tours de passage.

H'ijebztiq : fille.

Jegwak'we : barde.

Kalbak : coiffe traditionnelle (également appelé *papatha*)

Kama : sabre

Kandjar : poignard (emprunté au turc)

Mataza : beignet de fromage et d'herbe, cuit à la vapeur (présenté comme aliment traditionnel tcherkesse)

Maysta : chaussures traditionnelles (costume féminin)

Nyssa : belle-fille

Pcheuh: prince

Pshi haluja : matazas cuits au four ou frit (idem)

Pshina : accordéon

Pshinawa : accordéoniste

Pxachach : Instrument de musique composé de deux parties en bois, contenant elles-mêmes six pièces chacune. Tenus à la main par le musicien qui les cogne, l'instrument marque le rythme de la chanson.

Qafe : danse lente (sur une mesure en 6/8), devenu le terme générique pour « danse »

Sashaoua : grand couteau, sabre.

Saya (Adiga Saya) : robe du costume traditionnelle.

Sch'ak'we : sur-manteau partant des épaules et couvrant l'intégralité du corps.

Sch'iwbgiripx : désigne l'armure ceinturée du costume traditionnel (masculin)

Sh'ale : garçon.

Shamia: voile translucide porté par certaines femmes tcherkesse, ne couvre pas l'intégralité des cheveux et désigne qu'une femme est mariée.

Schwex'tan : corset autrefois porté par les jeunes filles jusqu'à leur mariage.

Ten : dot.

Theghelej : danse rituelle pré-islamique.

Tlkhegha : bravoure.

T'xhamada : sage de la communauté, s'applique aux plus âgés de la communauté, qui

dans la tradition tcherkesse, détiennent le savoir et la sagesse.

Yaatej: oncle paternel.

Yislemey : danse énergique, peut être dansée seul, en couple ou en groupe, dont la mélodie est inspirée de la pièce « Islamey oriental fantasy for piano » du compositeur russe Mily Alexeïevitch Balakirev (septembre 1863). Egaleme nt connue sous les noms *Al-Shishani* (le tché tchène) et *lezginka*.

Zalem : oppresseur.

Zawa : guerre.

Zexwek'we: (littéralement: « aller vers l'autre »), danse

