

כתב-עת לחקר העברית באירופה
EUROPEAN JOURNAL OF HEBREW STUDIES

REVUE EUROPÉENNE
DES ÉTUDES HÉBRAÏQUES



LANGUE, LITTÉRATURE
ET CIVILISATION HÉBRAÏQUE (I)

N°8 - 2003

INSTITUT EUROPÉEN D'ÉTUDES HÉBRAÏQUES
UNIVERSITÉ DE PARIS VIII
ET

בית עברית עולמית

כתב-עת לחקר העברית באירופה
EUROPEAN JOURNAL OF HEBREW STUDIES

REVUE EUROPÉENNE
DES ÉTUDES HÉBRAÏQUES



מחקרים בלשון העברית, בספרותה
ובתרבותה - א'

N°8 - 2003

INSTITUT EUROPÉEN D'ÉTUDES HÉBRAÏQUES
UNIVERSITÉ DE PARIS VIII
ET

בית עברית עולמית

24. L'orientaliste allemande Goffhelf Bergsträsser était à l'origine d'un tel jugement. Il fut suivi par Haim B. Rosén et Michel Masson. Voir par exemple: M. Masson, « Remarques sur les schèmes en T- en hébreu israélien », *Comptes Rendus du GLECS*. Tome xvi, années 1971-1972, Paris, Librairie Orientaliste. Paul Geuthner, pp. 27-32 ; M. Masson, « Note sur les adjectifs verbaux en CaCiC de l'hébreu israélien », in *Comptes Rendus du GLECS*. Tome xv, 1970, Paris, Librairie Orientaliste. Paul Geuthner, pp. 111-115 ; M. Masson, *Langue et idéologie*, Paris, Editions du CNRS. 1986 ; H. B. Rosén, « La politique linguistique... ». (cf. note 23)
25. A. Boyer, Théodore Herzl, Paris, Albin Michel, 1991, p. 27.
26. A. Shvitiel, "Languages in contact. The contribution of the Arabic Language to the Revival of Hebrew", (p.97) *Journal of Semitic Studies (J.S.S)*. Vol. 30. n° 1, 1985, C.E. Bosworth & M.E.J. Richardson, Oxford University Press, pp. 95-113.
27. שמואל איזנשטדט, שפתנו העברית החיה, תקומה, תל-אביב, 1967, עמ' 190 ; 243.
28. ראובן סיוון, בהתחדשות הלשון, משרד הבטחון, ירושלים, עמ' 11-14, 1993.
29. R. William Weiman, *Native and Foreign elements in a Language. A study in general linguistics applied to Modern Hebrew*, Philadelphia, The Russel Press, 1950.
30. I. Ben Avi: « Mémoire du premier enfant hébreu » in G. Haddad (éd.), *La renaissance de l'hébreu*, Paris, Desclée De Brouwer, 1998, p.381.
31. B. Spolsky & R. L. Cooper, *The Languages of Jerusalem*, Oxford, Clavendon Press, 1991.
32. A. Boufarra, *Quelques aspects sociolinguistique...* (cf. note 1) p. 356 et passim.
33. M. Nahir, "Language Planning Goal: a Classification", in *LPLP*, n° 3, 1984, University of Texas, pp. 294-327.
34. A. Boufarra, *Quelques aspects sociolinguistique...* p. 406 et passim.
35. A. A. Abehsera, *Babel, la Langue Promise*, Paris, Connectives / Bibleurope, 1999.
36. U. Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1997.

Israël : Culture commune ou fédération de cultures ?

Zohar Shavit

La culture israélienne est en butte aujourd'hui à des attaques venues de plusieurs fronts. Est-elle assez solide pour pouvoir se mesurer à tous ces défis ? Pourrait-elle même en sortir renforcée ? Ou sommes-nous à la veille de la désintégration du dénominateur commun, autrement dit à la transformation de la culture israélienne en une fédération de cultures juxtaposées les unes à côté des autres sans plus aucun dénominateur commun, ou alors restreint et lâche ?

La structure actuelle de la culture hébraïco-israélienne et la complexité de ses problèmes résultent en premier lieu de la contre-réaction qui s'est soulevée pour contester la nature de cette culture hébraïque et le statut particulier dont elle a joui dans la société juive, depuis l'époque du Mandat britannique et jusque dans les premières décennies qui ont suivi la fondation de l'État d'Israël. Cette contre-réaction consiste à mettre à l'épreuve et à ébranler les fondements sur lesquels repose cette culture hébraïque, à remettre en cause les conventions sur lesquelles elle s'est bâtie, dans le but soit de la désintégrer de fond en comble soit de lui proposer une nouvelle direction. Cette contre-réaction se représente la culture hébraïque

dominante depuis les années du Mandat et jusque dans les années soixante-dix du XX siècle comme une culture hégémonique et monopolistique imposée par une élite « ashkénaze » qui a délibérément écarté et réprimé l'univers culturel de tous les « Autres » qui font également partie de la société israélienne. Telle est l'impulsion première qui cherche ainsi non seulement à changer le système culturel en place mais à le désintégrer globalement, dans le cadre d'un processus libérateur mettant fin à l'oppression.

Ce qui est souvent représenté comme une collusion et une oppression n'a été en fait qu'un processus nécessaire dans la construction d'une nation. Que l'on considère les mouvements nationaux comme le produit d'un développement organique-authentique ou bien, pour reprendre le concept forgé par Benedict Anderson, comme des communautés imaginées, (« imagined communities » en anglais, voir Anderson, 1999) nées de l'action délibérée d'agents sociaux mus par des intérêts divers, les mouvements nationaux ont toujours vu dans la cohésion culturelle d'une société une valeur fondamentale digne d'être poursuivie. Ils ont tous estimé que sans l'existence d'une langue nationale, d'une littérature nationale, sans un ensemble de rites, de fêtes et de cérémonies, sans un système de lois commun à tous, aucune société nationale ne pourra durablement exister, pas plus qu'elle ne pourra se prévaloir d'une singularité qui lui appartiendrait en propre et la distinguerait par rapport à d'autres sociétés. C'est pourquoi tous les mouvements nationaux ont agi en vue de rassembler et de créer ces ingrédients qui font une culture, soit pour les renouveler soit pour les inventer (sur le renouvellement et l'invention des traditions, voir Hobsbawm, & Ranger 1992).

Ce processus est typique, comme on sait, de la construction d'un grand nombre de nations en Europe (par exemple, l'Allemagne, la Pologne, l'Italie et la Grèce), mais aussi hors d'Europe. Le mouvement sioniste ne constitue pas, à cet égard, une exception. Dans la vision qu'il s'était forgé du rassemblement des exilés, il a aspiré à transformer les modes d'existence de la communauté juive de telle

sorte qu'une société nationale moderne puisse se substituer à la société juive traditionnelle. Dans le cadre de cette projection, le mode de vie conçu pour les Juifs qui viendraient s'établir en Eretz Israël était censé différer totalement des modes de vie de la communauté juive composant le vieux yichouv qui survivait encore à cette époque, dans les années quatre-vingt du XIX^e siècle. En lieu et place d'une société morcelée composée d'institutions religieuses et de multiples communautés repliées sur elles-mêmes, les Juifs revenus à Sion étaient pressentis pour constituer un seul peuple (« people » en anglais), qui existerait non seulement sous la forme d'une société politique mais aussi d'une communauté nationale.

Ce n'est pas le lieu ni l'heure de se demander pourquoi la terre d'Israël a été retenue et désignée comme l'endroit approprié pour y créer cette nouvelle culture judéo-hébraïque. Ce qui nous intéresse ici est la place occupée par la culture hébraïque dans l'édification de cette société nationale. Il est essentiel de rappeler, à cet égard, que la production d'une culture est toujours le fruit d'un programme et d'une politique, que ceux-ci soient manifestes et explicitement formulés, ou qu'ils soient cachés (cf. Even Zohar, 1997). Sur ce point également, les projets culturels élaborés par le leadership sioniste ne sont guère très différents de ceux qui sont apparus dans d'autres pays qui ont connu des processus similaires d'édification nationale.

La production de cette nouvelle culture hébraïque a été l'une des conditions nécessaires qui ont permis la réalisation de ce projet de construction nationale. Ceux qui l'ont entrepris ont voulu proposer une alternative à la culture juive fondée sur la tradition et le patrimoine religieux. Dans le cadre de cette nouvelle culture conçue comme alternative, ils ont cherché à atténuer autant que possible les différences entre les traditions culturelles constituées dans les pays d'origine. Il apparaissait clairement que sans intégration culturelle, il serait impossible de maintenir une société autonome. Or, celle-ci n'aurait aucune chance de fonctionner à long terme si elle persistait à conserver la vieille structure fondée sur une juxtaposition de

communautés d'origine préservant jalousement leur autonomie respective. Et c'est pourquoi l'idéologie sioniste a visé comme projet culturel non l'objectif d'une fédération de communautés mais la création d'une communauté nationale dotée d'une culture commune.

D'un point de vue sioniste, il s'agissait de créer une culture nouvelle, distincte par son caractère de celle en vigueur dans la société traditionnelle, religieuse et communautaire. Son caractère novateur apparaît, entre autres, dans le nom même par lequel on l'a désignée : culture hébraïque – en tant qu'elle a pour support la langue hébraïque. Le modèle désiré auquel cette culture aspirait était une synthèse entre la culture occidentale et le renouveau (la renaissance) de la tradition et du patrimoine de la culture juive.

Le processus par lequel s'est créée et cristallisée la culture nationale hébraïque en hébreu a commencé, en vérité, avec le mouvement de la Haskala, mais ce n'est qu'en Eretz Israël qu'il a abouti à la création d'une société dotée d'une langue nationale et d'un système normatif neuf fondé, en partie, sur des textes non religieux. En lieu et place d'une culture basée sur une diglossie linguistique dont sa légitimation originelle était religieuse, la société du yichouv s'est dotée d'une légitimation laïque, avec l'hébreu pour langue hégémonique.

La création d'une culture hébraïque en Eretz Israël, avant et après la création de l'État, a constitué une révolution véritable, donnant lieu à l'institution d'un système culturel complet et neuf destiné à la communauté juive d'Eretz Israël. Il n'était pas seulement question d'une création littéraire hébraïque nouvelle ou même de la modernisation de la vie juive mais de la combinaison d'un processus de modernisation sociale et de l'établissement d'une entité nationale dont la culture est hébraïque. Pour la première fois dans l'histoire juive, est apparue en Eretz Israël une culture commune en hébreu, au sens large du terme « culture » : une langue commune ainsi qu'un ensemble systématique composé d'un répertoire de textes, de symboles, de coutumes, de cérémonies (Shavit 1998, Shavit en cours d'impression). Ce cadre a permis à des groupes qui possédaient des

langues, des systèmes symboliques et des codes culturels différents les uns des autres de vivre ensemble et de partager un système de valeurs communes.

La révolution de l'hébraïsme a été caractérisée par l'aspiration de cette culture hébraïque à la totalité, à la plénitude, à la domination la vie publique. Le statut de la culture hébraïque en diaspora diffère très largement de celui dont il jouit en Eretz Israël. La culture hébraïque en diaspora était une culture minoritaire partielle qui a perduré comme sous-système fonctionnant dans un ensemble de cultures. Dans la culture quotidienne comme dans la culture livresque des Juifs en diaspora, les éléments empruntés aux cultures nationales ont toujours occupé une place primordiale. Ces éléments non-juifs et non-hébraïques ont joué un grand rôle dans l'univers culturel des Juifs en général, y compris dans celui des sionistes et des amoureux de la langue hébraïque tandis qu'en Israël, on s'était donné comme objectif que tous les besoins en matière de culture puissent être satisfaits en hébreu. Les ingrédients étrangers n'ont pas joué en Israël le rôle de « culture étrangère » coexistant avec la culture nationale, mais ont été en partie traduits, adaptés, adoptés, réappropriés et réinvestis dans la culture hébraïque pour en devenir une partie intégrante.

Le résultat le plus significatif de cette révolution hébraïque a été, en premier lieu, sa réussite à satisfaire en un laps de temps très court tous les besoins en matière de culture, de telle sorte qu'elle a bénéficié d'une présence quasi-exclusive dans l'espace public. Le degré d'exclusivité de ce projet d'hébraïsme au sein de l'espace public et privé est un sujet qui mérite une recherche en soi. Toutefois, il nous semble qu'un des acquis les plus remarquables est d'avoir réussi à faire passer ce projet pour naturel et authentique, d'être parvenu à créer l'image d'un très large public vivant toutes les dimensions de son existence en hébreu. Les données peu nombreuses dont nous disposons justifient que l'on place un point d'interrogation sur la réalité de cette image par rapport à l'état des choses effectif (par exemple, en ce qui concerne la connaissance de l'hébreu). Cependant,

il ne fait pas de doute que cette image a joué un rôle essentiel dans la création d'une société détentrice de repères d'identité et de système de signes communs, en lieu et place d'une société d'émigrants dénuée d'un dénominateur commun qui ne soit pas religieux.

Cette révolution qui s'est accomplie dans une société de petite dimension (600,000 personnes en 1948) a été une réussite exceptionnelle à plus d'un titre :

Premièrement – une base culturelle commune a été produite en peu de temps et a fonctionné pendant quelques décennies.

Deuxièmement – le système culturel s'est très rapidement doté de tous les éléments tenus pour indispensables dans le cadre d'une culture nationale moderne.

Ce processus qui s'est déroulé au sein d'une société organisée sur une base volontaire est parvenu à son terme entre autres, parce qu'au même moment, c'est-à-dire dans les années mille huit cent quatre-vingts deux et mille neuf cent quarante huit (1882-1948), le système religieux s'était affaibli et ne pouvait constituer une opposition capable de freiner le dit processus. Ce dernier l'a emporté grâce à la rapidité avec laquelle les institutions culturelles les plus vitales ont été édifiées : une langue commune, un système d'éducation nationale, des lieux culturels, un nouveau répertoire de textes, une série de fêtes et de cérémonies, une culture politique, etc. Toutes ces institutions ont remplacé le système religieux traditionnel. Enfin, ce processus doit également sa réussite à l'existence d'un projet culturel conçu, institutionnalisé et contrôlé par une élite socioculturelle. C'est elle qui, à la fois, représentait la révolution et la mettait en oeuvre, pénétrée de la conviction qu'elle représentait la volonté de la plus grande partie de l'opinion.

Jusqu'à quel point est-il possible de fonder l'hypothèse selon laquelle l'opinion juive sioniste soutenait à l'unanimité cette révolution culturelle ? Cette question n'a encore jamais fait l'objet d'une

recherche systématique. En l'absence de témoignages écrits et dans la mesure où il n'est désormais plus possible de réaliser des interviews en profondeur, je me demande si l'on pourra jamais apporter une réponse à cette question. Quoi qu'il en soit, c'est à partir des années soixante qu'une opposition vive à cette révolution hébraïque apparaît, prend de l'ampleur et de la vigueur. Elle a entraîné une crise dans la société israélienne, outre les changements démographiques et politiques qui ont, eux aussi, eu pour effet d'ébranler puis de transformer complètement sa structure.

L'origine de la crise se situe dans la première décennie qui a suivi la création de l'Etat d'Israël – les années de l'immigration de masse durant lesquelles plus d'un million d'immigrants sont montés en Israël. Une grande partie d'entre eux, originaire des pays musulmans, était traditionaliste et non sioniste. Seule une minorité parmi eux avait été confrontée à la modernité. L'intégration fut, pour ces immigrants, une crise. Ceux qui les accueillèrent, appartenant à la société dominante, affectèrent à leur égard un sentiment de supériorité, d'autant plus fort qu'ils redoutaient que cette immigration ne bouleverse la structure politique et culturelle qu'ils avaient établie et maintenue jusque-là (crainte qui, du reste, a fini par se réaliser). Les maigres ressources dont disposait la toute jeune société israélienne n'ayant guère facilité le processus d'intégration, d'une part, et le fait, d'autre part, qu'il s'agissait-là d'immigrants provenant d'une société traditionnelle dont l'autorité était religieuse, ont entraîné un grave conflit entre les immigrants et les autorités responsables de l'intégration.

Deux crises sont apparues : la première est née du passage d'une société traditionnelle à une société moderne, la seconde du passage d'une société religieuse-traditionnelle à une société hébraïque-nationale-laïque. La société traditionnelle s'est vu réclamer de renoncer à un grand nombre de ses valeurs du fait qu'elles étaient considérées à la fois comme non-modernes, non-hébraïques et non-israéliennes. L'élite paternaliste, qui voyait la culture des immigrants

des pays musulmans comme une culture retardée, exigeait d'eux qu'ils traversent un processus accéléré d'acculturation afin qu'ils deviennent, faisant d'une pierre deux coups, modernes et israéliens. L'establishment qui était devenu entre temps un appareil de pouvoir souverain prit des mesures qui visaient parfois les deux objectifs non sans recourir parfois à des moyens coercitifs.

Ces actions, plus d'une fois menées non sans violence témoignent d'une attitude paternaliste et supérieure. Mais, pour les besoins de la démonstration, supposons que la communauté des nouveaux immigrants n'ait pas subi ce processus d'acculturation. Quelles auraient été ses chances de devenir une partie intégrante de la société nouvelle (même si on leur avait assuré l'égalité sociale) ? Qu'est-ce qui est préférable ? D'avoir imposé un processus d'acculturation – (qu'il ait été accompli pour le bien des immigrants ou pour celui de la société) ou aurait-il mieux valu créer une société à deux vitesses – l'une, moderne et « occidentale », l'autre archaïque et « traditionnelle » sans rien de commun entre elles. En renonçant d'avance à prendre part à cette fabrication la conception multiculturelle ne risque-t-elle pas, en fin de compte, d'aboutir à moins de justice et à moins d'égalité des chances ? La culture, comme tout phénomène social, on le sait, est toujours stratifiée. Or, de même que nul mouvement social n'est jamais parvenu à transformer la stratification sociale, nul mouvement socioculturel n'est jamais parvenu à transformer la stratification culturelle. C'est pourquoi le principe d'égalité des valeurs est certainement un slogan séduisant, mais le fait est que dans aucun système culturel, il n'a pu se concrétiser.

Il ne fait pas l'ombre d'un doute que l'attitude prétentieuse et supérieure qui a accompagné ce processus d'acculturation est loin d'avoir favorisé l'éveil d'un sentiment de participation à l'œuvre commune parmi les nouveaux immigrants. Mais c'est le cas de tous les pays d'immigration dotés de régimes démocratiques. Dans une

communauté nationale en quête d'un dénominateur culturel commun, un tel processus est très difficile à éviter.

À l'instar d'autres pays d'immigration, en Eretz Israël puis dans l'État d'Israël, l'élite a créé la plate-forme commune à laquelle les différentes vagues d'immigrants ont été priées de souscrire et de s'intégrer, non sans renoncer à une partie importante de leur propre patrimoine.

Dans les années cinquante et soixante, la puissance et l'hégémonie de cette vieille élite semblaient incontestées et incontestables. Mais de manière souterraine et latente, d'autres processus étaient en marche. La crise fut manifeste dans les années soixante. Elle constitua un aspect parmi d'autres de la crise généralisée de la société israélienne qui s'est déclarée aussitôt après la guerre des Six-jours et s'est poursuivie après la guerre du Kippour. La contestation dans le domaine de la culture qui est apparue dans les années soixante voyait dans la création d'une culture hébraïque hégémonique un processus principalement destiné à imposer un système culturel à l'ensemble de la société, impliquant l'oppression des autres cultures. La corrélation établie entre la situation socio-économique et le pays d'origine a servi de catalyseur à l'argument selon lequel l'hégémonie culturelle fut conçue dès le départ pour consolider la domination politique et socio-économique des immigrants européens et maintenir l'état d'infériorité relative des immigrants venus des pays arabes.

Les porte-parole de cette opposition culturelle, notamment ceux d'entre eux qui provenaient de ce que l'on appelait « les communautés orientales » ont soulevé les objections suivantes :

Premièrement – la renaissance de la culture hébraïque a puisé ses ressources dans le patrimoine occidental uniquement et a négligé dans sa quasi-totalité celui des communautés orientales.

Deuxièmement – l'infime partie de ce patrimoine oriental qui a été adoptée par la culture hébraïque a été reléguée au statut inférieur de folklore.

Troisièmement – Les Orientaux ont été écartés des institutions culturelles chargées de la planification culturelle et de sa production. Cette hégémonie culturelle européenne a servi à préserver la domination des élites et à éterniser le statut inférieur des « Orientaux » sur le plan socio-économique.

À ces objections fondamentales se sont ajoutés, quelques années plus tard, des arguments venus d'Amérique inspirés du multiculturalisme et du postmodernisme. Intégrant dans leur discours les principes du multiculturalisme, ils en ont retenu deux arguments essentiels :

a) Toutes les traditions culturelles ont une valeur équivalente, et c'est la raison pour laquelle on n'a pas à privilégier et à favoriser la tradition européenne au détriment des autres.

b) Du fait de ce relativisme des valeurs, on ne saurait admettre plus longtemps l'hégémonie d'une culture.

À partir de ces deux propositions, ils en ont conclu qu'il n'est ni souhaitable ni possible de préserver un tronc culturel qui serait commun à tous les Israéliens, car cette aspiration même suppose une stratification culturelle et partant, la supériorité d'un système de valeurs au détriment des autres. Comme solution de rechange, ils proposent la doctrine du multiculturalisme qui met l'accent non sur le patrimoine culturel commun, mais justement sur les différences de cultures et même de mentalités. Les partisans de cette position disqualifient l'aspiration à une culture hégémonique et proposent à sa place l'idée d'une fédération de cultures qui coexisteraient dans la tension ou dans l'harmonie. Seule une structure multiculturelle, qui exclut par définition la production d'un tronc commun, rendra justice à toutes les cultures des communautés d'origine et accordera l'égalité culturelle à tous les citoyens de l'État (sur cette position, voir Shenhav, juin 2000). Le nationalisme réprimant par principe les « Autres », qu'ils appartiennent ou non à la même nation, voilà pourquoi une culture nationale, en tant qu'elle vise à renforcer une identité nationale, est un idéal à proscrire.

Comme cela s'est produit dans d'autres cas, ceux qui furent appelés « Orientaux » avec une évidente connotation péjorative ont repris à leur compte cette désignation et lui ont attribué une valorisation positive. Par un renversement dialectique, ils ont admis l'opposition faite entre « ashkenaze-occidentale » et « orientale », et l'ont même accentuée et renforcée. Le « juif oriental » a commencé par incarner non seulement un homme porteur d'une tradition juive spécifique, mais aussi un être doté de traits mentaux particuliers. À cet égard, il faut admettre qu'une culture juive spécifique a bien été réprimée durant les premières décennies de l'État par la culture dominante par le biais de la politique dite du melting-pot. Aussi ils exigent aujourd'hui ou bien de la remplacer tout court ou bien quelle continue d'exister comme culture propre et autonome. Ces deux objectifs figurent en alternance dans le discours de l'opposition.

Cette opposition a réussi finalement à ébranler les certitudes des élites dominantes. Cela est dû au fait que cette revendication a convergé vers d'autres luttes sociales apparues au même moment. Elles ont conduit à créer un clivage culturel profond dans la société israélienne. Ce clivage s'est particulièrement renforcé avec l'ascension d'une néo-orthodoxie religieuse qui rejette totalement la nouvelle culture hébraïque, puis, avec l'immigration de masse de l'ex-Union soviétique qui tient à préserver jalousement sa culture d'origine comme foyer de « haute culture ». Il faut ajouter encore l'aspiration de la minorité arabe nationale à constituer une autonomie culturelle. Cette nouvelle orientation mériterait, à elle seule, de faire l'objet d'un débat.

L'addition de tous ces facteurs a eu pour effet de remettre en question l'acquis positif d'un lien social résultant de ces valeurs communes. Alors qu'elle se considérait même comme détentrice d'une culture commune, la société juive-sioniste d'Israël apparaît aujourd'hui comme une société fragmentée, divisée en de multiples secteurs. Une partie des citoyens ne se reconnaissent déjà plus d'attache avec la culture israélienne unifiée porteuse d'un fondement commun mais privilégient la culture spécifique qui leur appartient en propre.

Dans la société israélienne actuelle, il existe un fossé culturel entre différents secteurs sociaux, d'abord, entre la société juive-sioniste, d'une part, et la société arabe et les secteurs orthodoxes non-sionistes d'autre part, mais aussi à l'intérieur de la société juive-sioniste. Le débat sur le caractère de la culture israélienne s'est transformée en une querelle opposant les tenants de la culture qualifiée d'ashkénaze par ladite opposition et ceux de la culture orientale, entre les Israéliens établis depuis longtemps dans le pays et les nouveaux immigrants.

La grande immigration de masse venue de Russie (un million de personnes environ) est arrivée en Israël à une période de son histoire caractérisée par l'affaiblissement de l'idéologie du melting-pot et le renforcement concomitant de la légitimité reconnue aux immigrants de préserver leurs traditions culturelles. Il ne s'agissait pas pour les nouveaux immigrants de l'ex-Union soviétique de conserver une tradition juive spécifique et de réclamer qu'on lui accorde la représentativité qu'elle mérite, mais de maintenir leur patrimoine culturel russe (la « Kultura » comme ils disent), telles la langue, la littérature, l'instruction qu'ils estiment préférables à la culture israélienne que la plupart d'entre eux tiennent pour « levantine ».

Ce l'ironie de l'histoire. Cette contestation qui s'est auto-designée d'« orientale » a reproché à la culture israélienne d'être une culture européenne. Le fait que l'élite des pères fondateurs soit venue d'Europe a véhiculé cette image d'une « culture ashkénaze » (issue de ressortissants européens) qu'ils auraient imposée, bon gré mal gré, aux ressortissants des autres cultures. Dans le feu de la discussion, on a omis de mentionner que la « culture hébraïque » n'est pas synonyme de « culture ashkénaze » et que la « culture ashkénaze » n'est pas synonyme de « culture européenne », mais qu'elle est une synthèse entre une conception nouvelle du judaïsme et des piliers culturels tirés de l'Europe, du romantisme au socialisme révolutionnaire.

On a également omis dans la discussion que « l'Oriental » dont il est question correspond à une construction ethnique délibérée. (Smith 1986; Smith 1991). Cette « ethnicité symbolique » n'est pas un

héritage transmis d'une génération à l'autre au sein de la famille ou de la communauté de manière « naturelle » comme une part intégrante de sa culture. C'est pourquoi elle est inventée. Dans le cadre de l'ethnicité symbolique, l'identité ethnique est une réappropriation tardive, ce qui explique pourquoi ceux qui la conçoivent appartiennent à la seconde, voire à la troisième génération d'immigrants. Cette ethnicité symbolique nécessite d'inventer une identité imaginaire et suppose une élaboration sélective d'ingrédients traditionnels destinés à offrir à ceux qui s'en réclament une identité spécifique propre. Cette ethnicité symbolique ne vise pas seulement à s'isoler du reste de la société mais à se distinguer au sein de cette même société. Cette identité orientale a été inventée par la seconde et surtout la troisième génération non pas tant pour maintenir ou restaurer une culture ethnique « originelle » que pour offrir à ceux qui l'ont conçue références, patrimoine et prestige culturels.

On peut se demander, bien évidemment, ce qui caractérise la « culture orientale » (en dehors de la tradition religieuse). On peut se demander également si se réclamer de la « culture orientale » implique le renoncement à tous les principes fondamentaux de la culture occidentale. Est-ce que vraiment les partisans de cet « orientalisme » entendent renoncer aux ingrédients essentiels du patrimoine culturel de l'Occident pour leur substituer la « culture orientale » ?

Et cependant, même si l'antithèse « Ashkenaze-Oriental » est moins une réalité culturelle historique concrète qu'une entité imaginée qui sert de slogan dans le combat culturel actuel, ceci n'enlève rien à la puissance de ce slogan et à la capacité de ceux qui s'en sont emparés d'en tirer des effets politiques et culturels. C'est ainsi qu'on peut voir comment le conflit communautaire aspire à devenir central et majeur dans certains secteurs de la culture, comme dans le cas de la lutte pour l'hégémonie dans le champ de la musique. Il s'agit, en fin de compte, d'une revendication visant la transformation du rapport envers l'un des modes d'expression de cette culture orientale, et son intégration dans la culture israélienne. En tant que tel, il s'agit d'une

revendication caractéristique de la lutte pour le pouvoir à l'intérieur du système culturel, lequel est devenu un enjeu dans le conflit communautaire en Israël.

A-t-on vraiment offert aux ressortissants des communautés d'Orient les opportunités suffisantes pour qu'ils puissent prendre part à l'élaboration et à la fabrication continue de la culture hébraïco-israélienne ? En vérité, il ne sert à rien de faire semblant d'ignorer que les ressortissants européens ont méprisé et dédaigné la « culture orientale » en général, et la tradition des Juifs des pays d'Orient en particulier. Ils l'ont considérée comme une culture de stade « inférieur », en dépit du fait que certains éléments « orientaux » ont été perçus comme positifs et jugés dignes d'être adoptés en tant qu'ils étaient représentatifs d'une dimension authentique de la culture juive, telle, par exemple, la question de la prononciation séfarade. Ce rapport négatif et patronisant a servi, sans aucun doute, de catalyseur à la lutte contre l'hégémonie de l'idéologie culturelle préconisée par les ressortissants des pays européens.

Cela peut paraître idéaliste, mais on peut imaginer que si les instituteurs et les gardiens d'hégémonie de la culture hébraïque avaient eut l'intelligence et la capacité de révéler un peu plus d'intérêt et de sympathie pour la tradition des communautés orientales et avaient accueilli une plus grande partie de leur patrimoine, le conflit culturel aurait été plus atténué. S'ils avaient été plus sensibles aux difficultés des nouveaux immigrants dont le fondement culturel était traditionnel, et si les processus de modernisation et de sécularisation qu'ils ont traversés avaient été plus souples relativement, peut-être que leur intégration et leur insertion dans la nouvelle culture hébraïque auraient été moins difficiles.

Cependant, il faut bien reconnaître que l'idéologie du *melting pot* a été, concrètement, une nécessité – même si s'exprimer ainsi aujourd'hui est à la limite du sacrilège. Sans la création d'une culture commune, quand bien même elle fut artificielle et orientée, et sans même la puissance de l'hégémonie « ashkénaze » de la première

génération sur les immigrants, il n'aurait guère été possible de mettre sur pied une société nationale juive nouvelle.

À ce propos, il convient de rappeler que les immigrants d'Europe ont renoncé eux aussi à une grande partie du patrimoine culturel qu'ils possédaient en venant en Eretz Israël. Il se peut que l'absence de contestation militante de leur part provienne du fait que, sous l'impact de l'idéologie sioniste révolutionnaire qu'ils avaient fait leur, ils ont volontairement abandonné ce patrimoine linguistique et culturel acquis sur leur terre natale. Il se peut encore qu'une partie d'entre eux ait admis cette mutilation culturelle comme une part nécessaire du processus d'intégration dans la nouvelle culture tandis que d'autres se sont naturellement identifiés à l'élite dominante et l'ont acceptée comme source d'autorité.

Si on regarde les choses avec le sens de la perspective historique, il apparaît clairement que la réussite de cette entreprise visant à créer une culture hébraïque qui soit à la fois totale, inédite et commune à la plupart des couches de la société erez-israélienne, a pu permettre la formation d'une communauté nationale et d'un corps politique. Sans cette réussite, ce processus dialectique de crise et de réaction que nous voyons aujourd'hui n'aurait pu naître et s'épanouir. Sans cette réussite, enfin, les divisions internes et la désintégration de la société israélienne actuelle auraient donné lieu à une crise bien plus aiguë.

Les conflits qui ont ébranlé l'élite et la culture hégémonique dès la fin des années soixante-dix se sont aggravés depuis pour deux raisons: ce sont, d'une part, l'américanisation de la culture hébraïque dont les effets nuisibles méritent une autre discussion et, d'autre part, le renforcement de la société néo-orthodoxe.

Le clivage entre la société néo-orthodoxe et la société laïque israélienne est tout à fait différent des clivages précédents dont j'ai parlé tout à l'heure. Il ne s'agit pas là d'une lutte de pouvoir concernant le système culturel mais d'un fossé entre deux cultures, différentes dans leur principe comme dans leur finalité, d'un clivage

profond entre deux communautés; on peut même aller jusqu'à dire: entre deux peuples.

Si ce clivage a de lointaines racines et une longue histoire, il s'est, lui aussi, aggravé durant les deux dernières décennies, principalement à cause du renforcement de l'orthodoxie ashkénaze et surtout séfarade. On a affaire ici à un abîme tant sur le plan des mœurs, de la vision du monde, des valeurs que de la source d'autorité. C'est un clivage dont il est impossible de prévoir la résorption dans une intégration culturelle de quelque type que ce soit. L'orthodoxie, mis à part celle qui est d'obédience nationale-religieuse, considère la culture hébraïque comme sacrilège, comme une expérience non-juive par définition. Elle n'est guère disposée à y prendre part, exception faite de l'arène politique. La modernisation qu'elle a subie n'est pas destinée à faciliter son insertion dans la société mais à se protéger de la société non-orthodoxe qui l'entoure pour mieux lutter contre elle.

L'orthodoxie juive dans toutes ses versions a perçu la renaissance hébraïque depuis toujours comme un sacrilège, comme une contestation des fondements du judaïsme traditionnel. Elle incarne une autre interprétation de la tradition juive et conteste la tentative du nationalisme moderne de s'appropriier cette tradition juive et le patrimoine accumulé de génération en génération pour y imprimer un nouveau contenu. Tant que l'orthodoxie était faible, le combat qu'elle a mené contre la culture hébraïque était négligeable. Maintenant qu'elle s'est renforcée sur le plan politique et démographique, elle exige de la société israélienne, dans le meilleur des cas, d'établir avec elle une sorte de coexistence culturelle qui serait fondée sur des compromis pragmatiques.

Une coexistence de ce type n'est pas concevable pour la société israélienne laïque du fait que celle-ci partage un autre système de valeurs et reconnaît une autre source d'autorité que celle des orthodoxies. Aussi est-il nécessaire de créer un fondement commun, de même que le principe d'une loi pour tous est essentiel pour l'existence même d'une démocratie.

La production de ce fondement commun n'exige pas nécessairement la domination exclusive d'un système culturel homogène et unifié, mais il est toutefois essentiel que l'hégémonie d'un système culturel soit reconnu constituant la base de ce fondement commun, et ce parallèlement à l'existence de systèmes culturels plus spécifiques. Cette hégémonie signifie qu'il existe un patrimoine commun à tous les citoyens (au moins, à tous les citoyens juifs de l'Etat d'Israël) qui sert de foyer central et de repère nécessaire à la fabrication de l'identité israélienne. Il est bien entendu que ce patrimoine commun (que l'on désigne, plus d'une fois, sous le nom de « noyau culturel ») doit être ouvert à l'examen et à la critique ; il est bien entendu que la lutte pour déterminer son caractère et ses composantes est légitime, voire indispensable, mais son existence même est une condition sine qua non de l'existence d'une société qui aspire à exister comme entité dotée d'une plate-forme commune, en deçà de la sphère des intérêts politiques.

Israël d'aujourd'hui peut tout à fait admettre la légitimité du pluralisme et de la diversité qui ont cours dans le domaine culturel. L'illustration de ce pluralisme apparaît de nos jours dans l'existence côte à côte de traditions communautaires spécifiques, de traditions religieuses et d'une culture laïque, dans l'existence d'une culture nationale arabe comme celle d'autres minorités nationales en son sein. Mais Israël d'aujourd'hui ne peut admettre une réalité culturelle dans laquelle ces différents secteurs de la société demeureraient totalement isolés et séparés les uns des autres, sur le plan culturel. C'est pourquoi il faut que ce pluralisme culturel puisse s'exprimer ; il faut permettre à chaque groupe qui le désire de créer sa propre culture et d'en consommer les produits, mais simultanément, il importe de garantir l'existence de points de convergence et de dialogue entre ces différents secteurs et de faire en sorte que soit reconnu un noyau culturel hébraïque commun israélien.

À considérer l'état actuel de la culture hébraïco-israélienne, nous ne sommes pas loin de la situation qui régnait en diaspora à la fin du

XIX^e siècle. Cette culture est menacée par des groupes qui ne reconnaissent pas son droit à l'existence. Mais dans le cas actuel, il ne s'agit pas de communautés proches et complices, mais de deux secteurs que tout sépare – les orthodoxes et les immigrants de l'ex-Union soviétique – excepté leur négation respective de la culture hébraïque-israélienne. Ces deux groupes sont, certes, disposés à admettre l'usage dans la vie quotidienne de certaines composantes de la culture hébraïco-israélienne. En revanche, ils la rejettent pour tout ce qui relève de la « haute » culture et refusent d'y être partie prenante. Ces deux communautés présentent ceci de particulier qu'elles disposent d'une culture de substitution qui n'est pas hébraïque.

D'un autre côté, la lutte pour l'hégémonie culturelle a ébranlé non seulement la position de l'élite (la défier comme telle est toujours bienvenu) mais l'existence même de cette culture. D'une stratégie visant à conquérir des objectifs au sein même de cette culture, ce combat pour le multiculturalisme est devenu une lutte qui mine les fondements indispensables à l'existence d'une culture commune.

Si l'entreprise sioniste a été un succès en cela qu'elle a réussi à conférer un sentiment de communauté culturelle à une société d'immigrants aux visages multiples, voilà que ce sentiment va en se dissipant et pourrait bien disparaître tout à fait de la société israélienne. C'est ainsi que nous aurions pulvérisé de nos propres mains l'une des plus brillantes réussites du projet sioniste. Il est clair qu'il ne s'agit guère d'exprimer là une nostalgie quelconque du passé ; il est tout aussi clair qu'un examen minutieux de la société révélerait très nettement un pluralisme et une stratification interne accrue. Et cependant, au-delà de cette réalisation indéniable, il s'est constitué un noyau culturel commun – langue, patrimoine et valeurs communes. Nous risquons de perdre tout ceci, et en premier lieu, le statut de l'hébreu comme langue capable de satisfaire tous les besoins du citoyen juif israélien.

La standardisation de l'hébreu, la création de néologismes et la diffusion de la langue ont été parmi les composantes essentielles de la renaissance hébraïque et en constituent les effets principaux. De nos jours, la langue hébraïque a perdu son statut hégémonique, et nous courons le risque de revenir à cette situation de diglossie linguistique que nous avons connue en diaspora. Déjà une partie des besoins « supérieurs » de la culture n'est plus assurée par l'hébreu, mais par l'anglais ou le russe. À l'instar du yiddish en Europe orientale à la fin du XIX^e siècle, la langue hébraïque semble être de plus en plus reléguée à la condition de « servante » auxiliaire. La plupart des locuteurs naturels, y compris les « élites » manifestent des capacités d'expression réduites et semblent avoir perdu la maîtrise de la langue, contrairement à ce qui se passe dans la plupart des pays du monde occidental. Cette lacune se traduit à tous les niveaux de l'existence. Un peuple qui perd sa langue met en danger l'existence même de sa culture. Nous n'en sommes pas très loin.

La société israélienne saura-t-elle garantir l'existence de ce tronc commun culturel vital pour tous ? Rien n'est moins sûr. Le scénario d'un retour à une structure sociale divisée en communautés, comme à l'époque du vieux yichouv, nous guette. Il ne s'agit pas là seulement d'une prévision en forme de cauchemar émanant d'une Cassandre pessimiste. Le danger existe réellement. Non que ces groupes qui remettent en question l'existence de ce tronc commun cherchent la désintégration de la société israélienne, mais leurs aspirations, toutefois, convergent vers des processus susceptibles d'y conduire. Si ce noyau culturel fondamental venait à se désagréger, le pluralisme se transformerait en multiculturalisme, et si l'hébreu n'était plus qu'une langue vernaculaire, nous serions alors une société multilinguistique et multiculturelle.

La seule voie pour éviter la réalisation de ce scénario est une action consciente et planifiée dans le domaine de la culture, y compris sur le terrain législatif. Il ne s'agit en aucun cas de répéter les erreurs douloureuses commises dans les années cinquante, mais de lutter pour

sauver la culture israélienne, en tirant les leçons nécessaires de l'expérience amère du passé. Il n'y a aucune logique à vouloir imposer à quelque groupe social que ce soit une culture dont il ne voudrait pas et dont il ne se sentirait pas partie prenante, à plus forte raison dans une société démocratique du XXI^e siècle. C'est pourquoi contrairement à la politique du melting-pot des années cinquante, la politique du « noyau » pour le XXI^e siècle se doit d'inviter tous les groupes à participer à cette culture israélienne, en se gardant bien, cette fois, de les en écarter. Telle est l'unique et dernière chance qu'il faut saisir si l'on veut que la culture israélienne puisse remplir encore un rôle véritable dans la fabrication de l'identité israélienne et ne devienne pas que le fait d'un groupe minoritaire.

Références

En hébreu:

Anderson, Benedict, *Kehilot Medoumianot (Communautés imaginées)*, Open University, Tel-Aviv, 1999.

Shavit, Zohar, *Beniata shel tarbout ivrit (La construction de la culture hébraïque)*, vol. 5 in « Histoire du yichouv hébraïque en Eretz Israel depuis la première Alyah », Académie nationale des Sciences et Institut Bialik, Jerusalem, 1988.

Shenhav, Yehouda et Yona Yossi, « La situation multiculturelle », *Teoria Ve-Bikoret (Théorie et Critique)* n° 17, Automne 2000, pp. 163-188.

En anglais:

Even-Zohar, Itamar 1997. "Culture Planning and Cultural Resistance in the Making and Maintaining of Entities". http://www.tau.ac.il/~itamarez/papers/plan_res.html.

Hobsbawm, Eric John Ernest, Terence O. Ranger (eds.), 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shavit, Yaacov (in press). *Stagers and Staging in a new Culture*.

Smith, Anthony D., 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Anthony D., 1991. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.