

À la recherche d'un temps perdu. La (re)construction identitaire de la diaspora tcherkesse d'Israël

Eléonore Merza
(IIAC-LAIOS: CNRS-EHESS)

Mots clés

Tcherkesse(s), diaspora, reconfigurations identitaires, Islam en Israël, endogamie, mémoire collective, mythification, citoyeneté, pratiques religieuses.

Résumé

Les Tcherkesses d'Israël – dont la population est estimée à 4 000 personnes – sont répartis entre les deux villages de Kfar Kama et de Rihanya.

Le cas de cette population d'Israël représente un exemple unique de population musulmane non-arabe (mais caucasienne), qui revendique une citoyenneté israélienne active et qui, contrairement à ce qu'une telle conjoncture pourrait laisser supposer, conserve divers éléments culturels traditionnels très prégnants tout en bénéficiant d'une intégration citoyenne indiscutable. Israéliens mais pas juifs, musulmans mais pas arabes, comment les Tcherkesses d'Israël pourraient-ils trouver leur place face aux deux entités identitaires qui se disputent, sans laisser beaucoup d'espace vacant, la légitimité d'une présence et dont les histoires, les catastrophes et les douleurs se confrontent ? « Traîtres » et « musulmans au service du sionisme » pour les uns, « citoyens de seconde zone » pour les autres, les concepts de nationalité ou de religion pourtant communément appliqués, ne suffisent pas à définir cette population, mal connue du public israélien. Constamment assimilés aux Druzes du pays (seule autre population non-juive qui partage une implication dans le processus de défense nationale), et alors qu'ils cherchent justement à faire reconnaître leur spécificité culturelle et religieuse, les Tcherkesses, à la lisière de toutes les frontières identitaires qui se disputent l'espace israélo-palestinien, ont fini par bâtir les leurs, bien fragiles, entre nostalgie d'un Caucase perdu et reconfigurations identitaires.



Juifs palestiniens et Arabes israéliens ?

Janvier 2008, à quelques mois seulement 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-arabe et accepte un passeport palestinien, 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 israélienne¹. Yakov Margi, représentant du parti *Shass*² à la Knesset appelle le gouvernement israélien à rendre caduque la nationalité israélienne de Daniel Barenboïm et déclare à propos de ce dernier : [...] *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 journal *Haaretz*, plutôt

¹ Daniel Barenboïm avait déjà subi 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 nombre d'israéliens, à l'horreur de l'antisémitisme allemand.

² Le *Shass* (acronyme de *Shisha Sedarim*) est un parti politique israélien séfarde et religieux ultra-orthodoxe créé en 1984. Il est dirigé par un conseil de sages dominé par le rabbin Ovadia Yossef, son chef politique est Eli Yishai. D'un point de vue constitutionnel, le *Shass* défend le principe selon lequel l'État d'Israël est l'État du peuple juif et s'oppose à la création d'un état laïc.

marqué à gauche, certains invitent même le « nouveau » citoyen palestinien à quitter le territoire national israélien pour s'installer en Cisjordanie ou sur la Bande de Gaza.

Le mois suivant, en mars 2008, Ghaleb Majadle, membre de la Knesset mais surtout premier Arabe musulman à accéder à un poste de ministre³ déclenche une tempête médiatico-politique en déclarant à un des principaux quotidiens israéliens qu'il refuse de chanter *la Hatikva*, l'hymne national⁴, à la Knesset car il considère que cette dernière a été « écrite pour les Juifs seulement » et que « les Arabes ne sont pas d'humeur à chanter en ce moment »⁵. Pour marquer le respect qu'il doit, en tant que ministre d'État, à la loi israélienne, Ghaleb Majadle se lève lorsque l'hymne national retentit mais refuse de chanter des paroles qui ne s'adressent, selon lui, qu'à une partie distincte de la population et dans lesquelles, en tant que citoyen arabe musulman israélien, il ne peut se reconnaître⁶.

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 d'Israël depuis sa création et qui, à ce jour, n'a toujours pas été tranché : la distinction entre citoyenneté et pratique religieuse en Israël. En d'autres termes, Israël doit-il être l'État des juifs, l'État juif ou l'État des tous ses habitants ?

Arieh Eldad, de la coalition *Ichud Leumi-Mafdal* déclare alors 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 de la Knesset Zevulun Orlev, du même parti, 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 demandent même sa démission pure et simple, d'autres vont encore plus loin en proposant le « transfert »⁷ à l'Autorité Palestinienne de ce citoyen jusque-là relativement intégré à la sphère politique publique israélienne.

Un « droit d'être israélien » pour Yakov Margi, une « violation (...) de la loyauté à l'État d'Israël et à ses lois » pour Zevulun Orlev : le débat reste entier, les frontières sont floues et la guerre des mots fait rage.

Ces deux événements – mineurs au regard du contexte général mais qui sont pourtant de véritables affaires d'état – cités en remarques introductives démontrent bien à quel point les questions de citoyenneté, d'ethnicité et le rapport du politique au religieux restent sensibles et épineuses dans l'espace israélo-palestinien.

Ni juif, ni arabe : les paradoxes de la définition identitaire tcherkesse dans l'espace israélo-palestinien

Israéliens mais pas juifs, musulmans mais pas arabes, comment les Tcherkesses d'Israël pourraient-ils trouver leur place face aux deux entités identitaires qui se disputent, sans laisser beaucoup d'espace vacant, la légitimité d'une présence et dont les histoires, les catastrophes et les douleurs se confrontent et rivalisent plutôt que de s'admettre mutuellement et de se comprendre ? « Traîtres » pour les uns, « citoyens de seconde zone » pour les autres, les catégories à l'œuvre provoquent des mécanismes excluant bien problématiques pour la diaspora en Israël. Les concepts de nationalité ou d'appartenance religieuse, pourtant communément appliqués dans l'espace israélo-palestinien, ne suffisent pas à définir cette population qui, à la lisière de toutes ces frontières, a fini par bâtir les siennes, bien fragiles.

D'un côté, il y a les [Juifs] religieux qui méprisent les laïcs qui eux ne comprennent pas les ultra orthodoxes... les [Juifs] ashkénazes considèrent les Sépharades comme de moins bons Juifs qu'eux parce qu'ils ont longtemps habité avec les Arabes, tandis que ces derniers disent la même chose des Juifs d'Ethiopie... De l'autre côté, y'a les Arabes, les musulmans qui ne se mélangent pas aux Chrétiens, y'a les Palestiniens aussi, ceux de Gaza qui envient ceux de Cisjordanie... et puis y'a les Bédouins aussi... comment pourrions-nous trouver notre place dans ce pays ? Nous ne nous faisons pas beaucoup d'illusion, nous devons nous débrouiller tous seuls, entre nous.

³ Nommé le 10 janvier 2007 au poste de ministre de la culture, des sciences et des sports par le chef du parti travailliste Amir Peretz.

⁴ Entretien accordé au journal *Yediot Aharonot* le 9 mars 2007.

⁵ *Bien sûr 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, de vivre dans la dignité... les Arabes ne sont pas d'humeur à chanter en ce moment [...].*

⁶ Les paroles de la Hatikva sont généralement traduites par : *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.*

⁷ Ce sera le cas, en particulier, d'Avigdor Liberman qui dirige *Ysrael Beitenou*, parti russophone nationaliste qu'il a fondé et qui se caractérise par une ligne très dure vis-à-vis des Arabes, et des Palestiniens en particulier. Il prône, notamment, le « transfert » des Arabes d'Israël vers les Territoires palestiniens, et est considéré comme un parti « faucon » prônant ouvertement le conflit.

Ce que me confiait ainsi un habitant de Rihanya lors de mon dernier séjour au village⁸, met en relief plusieurs éléments utiles à notre réflexion.

Tout d'abord, celui que les problèmes d'identité, de frontières, de hiérarchisation et de domination, sont l'apanage « des autres », à savoir les Juifs ou les Arabes : les problèmes de définition identitaire ne s'appliquent donc pas à leur communauté et les discriminations n'y ont pas lieu en son sein. Les autres peuvent bien se déchirer, la communauté reste unie et solidaire.

Ensuite, celui indiscutable, que la diaspora tcherkesse d'Israël peine à trouver sa place au sein d'un État où les frontières, tant physiques que symboliques, se ressentent à tous niveaux. Un espace déjà fort circonscrit au sein duquel les délimitations sont pourtant partout. Des délimitations géographiques d'abord, une terre sur laquelle on rencontre très vite, et inéluctablement, un obstacle, un check point, une frontière. Des délimitations psychologiques ensuite, dans un espace en guerre où il faut choisir son camp. Ces citoyens israéliens, en marge des deux grandes entités arabe et juive, et se sentent profondément exclus.

Du Caucase à Israël : une histoire de la migration tcherkesse dans les reconfigurations territoriales

À la fin de la guerre qui oppose la Russie tsariste à l'Empire Ottoman, et après plus de soixante années de combat entre les peuples du Nord Caucase et les russes, en 1864⁹ sonne pour les Tcherkesses l'heure de la défaite et d'un choix douloureux : accepter de prêter allégeance au tsar Nicolas I^{er} et être chassés de leurs terres pour s'installer là où les Russes les y contraindraient, ou choisir un exode sans retour et se fixer loin des frontières de l'empire russe.

La fixation de cette dispersion perdure puisque cette population déplacée vit, aujourd'hui encore, pour ses quatre cinquièmes en diaspora, principalement en Russie, en Turquie, en Jordanie et en Syrie¹⁰.

En raison des liens confessionnels qui unissaient Tcherkesses et Turcs d'une part¹¹, et de la présence, d'autre part, de nombreux Turcs d'origine tcherkesse en Turquie¹², ces derniers choisirent les chemins de l'exode et de la dispersion dans un Empire Ottoman aux frontières aussi floues que démesurées.

L'essentiel des Tcherkesses s'installent dans les régions qui deviendront la Turquie, la Syrie et la Jordanie, quelques milliers d'entre eux débarquent pourtant en Palestine, par le port de Césarée, en 1880 après avoir passé près de dix années à la frontière gréco-bulgare.

À leur arrivée, le sultan ottoman leur impose de s'installer dans trois villages : Kfar Kama, Rihanya et Kinneret-Cerkesz. Ce dernier, situé en zone marécageuse, fut touché par de lourdes épidémies qui contraignirent les survivants à migrer vers les deux autres villages. Les Tcherkesses durent également s'éloigner des grandes villes : leurs habitants refusèrent l'installation de ces nouveaux arrivants, et envoyèrent des pétitions au gouverneur turc, comme ce fut, par exemple, le cas à Naplouse.

La diaspora tcherkesse d'Israël a quantitativement très peu évolué puisqu'on estime qu'il y a entre 3 et 4 000 Tcherkesses sur l'actuel territoire israélien, et elle est restée spatialement confinée aux deux villages d'arrivée (Kfar Kama et Rihanya).

Près de mille Tcherkesses de la tribu *Abzakh* vivent à Rihanya, dans le district de Safed, à la frontière libanaise. Il s'agit d'un village mixte composé de 75 % de Tcherkesses et de 25 % d'arabes musulmans.

Quelque deux mille cinq cents Tcherkesses de la tribu *Chapsough* résident à Kfar Kama, en Galilée inférieure, à une dizaine de kilomètres de la ville d'Afula, sur la route qui relie Nazareth à Tibériade. Ce village est intégralement habité par des Tcherkesses mais surtout, fait remarquable, par une très large majorité de Chapsough.

En Israël, la répartition spatiale des Tcherkesses répond donc avant tout à l'appartenance tribale et l'expression de la tribu d'origine demeure – au sein de la communauté tcherkesse globale – le vecteur premier de revendication identitaire. Cette affirmation tribale prend tout son sens lorsqu'un individu se présente, il a coutume d'ajouter à son nom celui de sa tribu d'origine familiale. En cas de mariage entre deux Tcherkesses de deux tribus différentes, la tribu d'appartenance du père sera celle qui servira à définir un individu.

Insister sur l'appartenance et la répartition tribale de cette diaspora numériquement très faible est nécessaire, non seulement, pour appréhender les mécanismes de sa construction identitaire mais également pour éclairer les différentes formes de représentations du groupe tant au sein de la sphère d'appartenance ethnique qu'à l'extérieur de l'espace communautaire, tant dans la société israélienne qu'arabe.

⁸ Entretien mené avec madame S.G à Rihanya le 19 mai 2008.

⁹ On estime que les premiers accrochages entre russes et caucasiens (sous l'autorité du Cheikh Chamil) eurent lieu en 1785 et que la dernière bataille livrée par un groupe Oubykh est datée de 1864.

¹⁰ Respectivement, 2 millions, 1 million, 60 000 et 30 000.

¹¹ L'expansion de l'Islam dans le Nord Caucase au XIX^e siècle avait donné au sultan une légitimité religieuse comme « *Commandeur des croyants* ».

¹² En raison des pratiques esclavagistes nombreuses furent les épouses et mères tcherkesses de sultans et un grand nombre de garçons tcherkesses fut vendu pour ses qualités guerrières pendant plus d'un siècle auparavant.

Druzes et Tcherkesses perçus comme un ensemble homogène et bien distinct des Arabes

À ce jour l'État d'Israël reconnaît l'existence de trois nationalités (*leom*) : juive, arabe et druze.

Les Druzes et les Tcherkesses sont les deux communautés non-juives impliquées dans le processus de défense nationale¹³, elle sont généralement présentées conjointement, dans les discours officiels et assimilées par l'opinion publique.

Au titre d'une « loyauté » sans faille à l'État, idée principalement alimentée par la participation obligatoire des hommes des deux communautés à l'armée nationale mais surtout grâce à une distance consciemment entretenue avec la cause palestinienne et au prisme d'une revendication active de la citoyenneté israélienne, les Tcherkesses et les Druzes bénéficient d'un traitement particulier et bien différent de celui réservé aux populations arabes du pays, tant dans la politique de gestion des villages que dans la reconnaissance de leurs spécificités culturelles et religieuses.

La Knesset a, à titre exemple, adopté un budget spécifique pour le développement des infrastructures de ces deux communautés, et quelques quatre cent quarante-sept millions de shekels ont été alloués aux différentes municipalités concernées pour la période 2006-2009. Ce chiffre est à comparer au budget de treize à quatorze millions de shekels voté pour le développement de projets de trente-quatre localités non-juives du nord du pays pour l'année 2007.

D'un point de vue symbolique, le traitement particulier assigné à ces populations par l'État d'Israël passe aussi par l'importance que les représentants politiques israéliens accordent aux journées culturelles ou aux divers festivals organisés par les villages. La présence, visible et revendiquée, d'officiels israéliens à la moindre festivité folklorique, transforme chacune de ces occasions en un théâtre de remerciements et de mises en scène savamment orchestrées apportant un éclairage saisissant sur les rapports entretenus par les *leaders* des communautés druzes et tcherkesses et l'État d'Israël.

Il est également intéressant de noter que sur les soixante-deux lobbies officiels de la dix-septième Knesset (2006), il en existe un qui concerne spécifiquement la défense des intérêts tcherkesses et druzes, présentés encore une fois, comme un ensemble cohérent aux intérêts semblables. Ce *lobby*, présidé par le Druze Majalli Whbee, est composé de vingt-cinq membres de tout l'échiquier politique israélien, y compris deux députés du parti *Ysrael Beitenou* dont le leader, Avigdor Liberman, appelait, en mai 2006, à l'exécution des députés arabes israéliens en contact avec le Hamas ou ayant célébré la *Naqba* (« la catastrophe » qui commémore l'expulsion des Palestiniens) et non *Yom Ha'Atsmaout* (fête de l'indépendance israélienne). L'investissement au sein de ce lobby de deux députés d'un parti défendant des théories ouvertement racistes est particulièrement symptomatique de la très nette distinction opérée entre l'ensemble « druze et tcherkesse » perçu comme groupe homogène et la population arabe.

Or, si les Druzes forment 9 % de la population totale israélienne¹⁴, avec une population estimée à environ 120 000 individus, et s'ils bénéficient d'une représentation effective sur la scène politique grâce à des députés et même à un ministre¹⁵, le cas des Tcherkesses est sensiblement différent puisqu'ils ne représentent qu'une toute petite communauté de quelque 3 500 individus, qui n'ont d'autre représentativité politique que celle des dirigeants de leurs villages. Il n'y a ni député, ni ministre tcherkesse : leur représentation politique reste absolument locale et n'a aucune envergure nationale.

Kfar Kama a officiellement reçu l'appellation de conseil municipal en 1950¹⁶ car le village comporte plus de 2 000 habitants. La population de Rihanya est numériquement trop faible¹⁷ pour disposer de son propre conseil municipal, le village est donc regroupé avec huit villages communautaires (*yishouv kehilati*)¹⁸, un kibboutz¹⁹, treize moshavim²⁰ et un village druze²¹ sous l'égide du conseil régional de Merom Ha Galil. Chaque comité local

¹³ Les hommes des deux communautés sont soumis au service militaire obligatoire, cette obligation qui ne s'adresse à aucun autre musulman de l'espace israélo-palestinien, s'est faite à la demande des chefs de villages (dès 1948 pour les Tcherkesses).

¹⁴ Bureau des statistiques, Jérusalem, Israël, 2007.

¹⁵ Majalli Whbee a été élu à la 16^e Knesset en 2003 sur la liste du Likoud. En mars 2005 il est nommé vice-président du cabinet d'Ariel Sharon alors Premier ministre et devient le vice-ministre chargé de l'éducation, de la culture et des sports en juin 2006. Quand Ariel Sharon quitte le Likoud, il fonde avec lui le parti Kadima et est élu à la 17^e Knesset en 2006. Il assume le poste de vice-président de la Knesset. En octobre 2007, il rejoint le cabinet d'Ehud Olmert en tant que vice-ministre des Affaires étrangères.

¹⁶ Kfar Kama est la première localité non juive à avoir été reconnue comme « conseil municipal » par l'État d'Israël. En 2003, on dénombrait 144 conseils locaux en Israël. Nous préférons ici traduire les termes hébreux « מועצה מקומית » et anglais « *local council* » par « conseil municipal » ou « municipalité » plutôt que par « conseils locaux ».

¹⁷ À peu près 1 000 habitants à ce jour.

¹⁸ Amuka, Bar Yochai, Biryia, Inbar, Kalanit, Kfar Hananya, Livnim et Or HaGanuz

¹⁹ Parod.

²⁰ Alma, Amirim, Avivim, Dovev, Dalton, Hazon, Kerem Ben Zimra, Kfar Hoshen, Kfar Shamai, Meron, Shefer, Shezor et Tefahot.

²¹ Ein el-Asad.

dispose d'un nombre de représentants proportionnel à la taille de sa population au Conseil Régional.

Les Tcherkesses ne constituent donc, pour l'État d'Israël, ni un enjeu majeur, ni une force électorale à attirer. En conséquence, les Tcherkesses, parce qu'ils continuent d'être constamment assimilés aux Druzes, ne jouissent d'aucune reconnaissance officielle de leur particularisme.

La conséquence immédiate de cette absence de reconnaissance en tant que groupe possédant une culture et une pratique religieuse distinctes des Druzes se traduit par une relative méconnaissance du public juif israélien. Les Israéliens, quand ils connaissent le terme même de « Tcherkesse », souvent pour en avoir rencontré lors de leur service militaire, les assimilent – encore une fois – aux Druzes et les considèrent comme une secte au mode de vie et à la culture à part. Un monde inconnu tellement à part qu'il nourrit un certain nombre de fantasmes et que dans un questionnaire distribué à une cinquantaine de Juifs israéliens de Tel-Aviv, de Jérusalem et de Haïfa, à la question *à quelle religion appartient les Tcherkesses ?*, certains, sans la moindre hésitation, ont répondu « Tcherkesse ». Ainsi, ces « valeureux » Tcherkesses qui participent à l'effort de guerre et à la défense du pays, cette minorité si « loyale » en opposition à la figure de l'Arabe israélien potentiellement « dangereux » pour l'État d'Israël²² ne sauraient partager, fût-ce, une religion avec l'ennemi. Les Tcherkesses d'Israël font leurs ces représentations israéliennes, insistent largement sur leur différence avec les Arabes israéliens, évitent de marquer publiquement un soutien à la cause palestinienne et ont construit leur identité au miroir de la société israélienne.

Une construction identitaire en double distinction à l'« Autre »

Les privilèges consentis à cette population par l'État, ne cessent d'alimenter un creuset qui a un double effet.

Cette loyauté est considérée comme un acte de trahison par les Arabes du pays pour qui les Tcherkesses²³ sont des traîtres à l'*Umma*, et sont donc exclus de la communauté des croyants, censée pourtant transcender les nationalités et les gouvernements.

L'inscription dans l'espace socio-politique israélien où l'absence de constitution écrite pousse le citoyen à se définir de façon confessionnelle, ainsi qu'un contexte de réaction aux autres musulmans face à qui il était urgent de légitimer son identité religieuse, ont poussé les Tcherkesses d'Israël à modifier nettement la conception de leur propre identité. Désormais, cette dernière se construit surtout autour d'une pratique traditionaliste et rigoriste de l'Islam assez différente de celles observables dans les autres diasporas du Proche-Orient.

Dans leurs pratiques quotidiennes au Nord-Caucase²⁴, région dont ils sont originaires, si les Tcherkesses respectent les principales célébrations comme le jeûne du Ramadan, très peu d'entre eux pratiquent les cinq prières quotidiennes et rares sont les jeunes femmes voilées. Dans la plupart des villes caucasiennes du nord-ouest, il n'existe que très peu de mosquées. À titre d'exemple, la ville de Maïkop, pourtant capitale de la république Adyghée, ne possède qu'une seule mosquée, construite – seulement – en 2001.

Traditionnellement, c'est l'« *Adiga khabza* », un code d'honneur transmis oralement qui réglementait le comportement des Tcherkesses et régulaient les normes sociales. Ce code de conduite s'articule autour du respect de l'aîné considéré comme un guide, qui instruit les plus jeunes de l'égalité absolue des genres, du partage et de l'entraide, et de l'art de se dominer et de se contenir en société. En aucun cas, ce n'est la religion qui régle initialement la conduite des Tcherkesses.

Contrairement aux diasporas établies dans le reste du Proche-Orient²⁵, l'Islam est au cœur de la définition identitaire des Tcherkesses d'Israël. Leur pratique religieuse particulièrement poussée et ostentatoire peut s'expliquer par deux éléments principaux. Le premier demeure, sans conteste, l'inscription de cette diaspora dans l'espace socio-politique israélo-palestinien, renforcé, il est vrai, par l'affirmation du caractère religieux du conflit largement défendu par les propagandes de guerre tant israélienne que palestinienne, l'affirmation d'une prédominance de deux religions majoritaires. Cette pratique religieuse ne pourrait, ensuite, être dissociée du contexte de réislamisation qui débute en Israël dans les années soixante-dix et qui a conduit les populations concernées à marquer plus clairement leur appartenance religieuse comme vecteur identitaire. Le second facteur relève du schéma classique de construction identitaire face à l'altérité. L'originalité de la diaspora tcherkesse d'Israël réside dans une construction en double distinction à l'*Autre* : l'*Autre* du pays bien sur, qu'il soit Juif ou

²² L'utilisation de ces termes en italique est empruntée à différents interlocuteurs que j'ai pu rencontrer ou ont été relevés dans les questionnaires et ne saurait, en aucun cas, révéler un parti pris ou un jugement de valeur de ma part sur ces différentes populations ni prétendre qualifier l'opinion de la population israélienne dans son ensemble.

²³ Les Druzes – dont la doctrine secrète s'appuie, entre autres, sur la croyance en la métempsycose, et l'incorporation d'éléments de l'Islam ou de la philosophie grecque – rejettent la *charia* et les obligations qui en découlent. Ils sont considérés comme des hérétiques, par la plupart des musulmans, tant sunnites que chi'ites, et estiment être les seuls à professer le *tawhid* (c'est-à-dire l'unité divine) dans toute sa rigueur et se proclament *muwahiddun* (les unitaires). Ils ne subissent donc pas les mêmes reproches que ceux adressés aux Tcherkesses considérés comme des musulmans « traditionnels » sunnites.

²⁴ Terme générique utilisé ici pour désigner les trois républiques du Nord Caucase où ils sont dispersés, à savoir les républiques Adyghée, Kabardino-Balkare et Karatchaëvo-Tcherkesse.

²⁵ Comme cela est, par exemple, le cas, en Jordanie et en Syrie. Dans leur très grande majorité, les Tcherkesses de ces deux pays se définirent comme « tcherkesses » avant de se présenter comme « musulmans ».

Arabe, mais aussi et surtout l'Autre Tcherkesse du Proche-Orient en face de qui il faut légitimer sa présence sur un territoire israélien considéré comme hostile ou ennemi par ses voisins. En effet, en 1948, à la création de l'État d'Israël, les Tcherkesses – alors de Palestine mandataire – ne migrèrent pas vers la Syrie ou la Jordanie limitrophes comme on aurait pu l'attendre, mais firent le choix de rester au sein des frontières du nouvel État et d'embrasser pleinement la citoyenneté israélienne en prêtant allégeance au pays. C'est l'affirmation de cette pratique religieuse particulière qu'ont choisie ces derniers comme la preuve irréfutable d'une bonne « tcherkessité ». Ainsi, il s'agit pour les Tcherkesses d'Israël d'être plus Tcherkesse que les autres Tcherkesses et plus musulman que les autres musulmans. Être un bon Tcherkesse en Israël c'est donc être un bon musulman et être un bon musulman garantit le fait d'être un bon Tcherkesse.

Les Tcherkesses d'Israël prétendent être les garants des traditions du Caucase, y compris en ce qui concerne cette pratique religieuse. Or, initialement les Tcherkesses croyaient en un large panthéon de divinités, représentant principalement les forces de la nature et de l'agriculture, tels que « *Hana Gusha* » le dieu de la pluie, « *Shagbala* » celui du tonnerre, « *Pshtzia* » celui de la foudre, « *Miztaha* » celui des forêts, « *Tlafsh* » celui du fer ou bien encore « *Wazramas* » celui de la beauté. Ils furent convertis, avec l'ensemble des peuples du Caucase, au Christianisme au VI^e siècle, puis à l'Islam à la fin du XVIII^e siècle²⁶. Cette construction va être ensuite intériorisée : ainsi, naît une « nouvelle tradition ».

L'import-export identitaire : établir un pont symbolique entre les sociétés d'origine et d'accueil

C'est en référence à une terre d'origine sacralisée, renforcée par la figure traumatique de l'exode contraint, que les Tcherkesses d'Israël ont construit leur définition identitaire. Les références à la « mère-patrie » sont prédominantes dans les discours destinés tant à la communauté elle-même qu'à l'extérieur. Les échanges entre les villages et le Caucase (en particulier la république Adyghée) sont de plus en plus nombreux depuis la chute du bloc soviétique. Dès 1991, Kfar Kama a envoyé une délégation en visite à la toute nouvelle république, à peine émancipée de l'Union Soviétique mais qui conserve un statut de « République autonome rattachée à la Fédération de Russie », les étudiants se rendent en « pèlerinage » sur la terre de leurs ancêtres, les villages reçoivent des officiels de Maïkop qui inaugurent les musées et assistent à diverses célébrations, des musiciens tcherkesses du Caucase, invités à se produire lors des festivals annuels de Kfar Kama et de Rihanya, sont chaleureusement reçus, acclamés et érigés au rang de véritables stars internationales. Les plateformes d'échange et sites de rencontres communautaires fleurissent sur internet, le Caucase est la destination à la mode des voyages de noce, des anniversaires de mariage ou représente encore un cadeau idéal pour célébrer la fin des études d'un enfant de la famille.

La possession d'un objet venant du Caucase fait la fierté du chef de famille : une figurine représentant un cavalier ou une danseuse, un accordéon gravé sur une miniature de bois, une imitation de sabre ancien, une horloge peinte du drapeau tcherkesse vert avec ses douze étoiles représentant les douze tribus tcherkesses et ses trois flèches représentant les trois républiques du Nord Caucase dans lesquelles les Tcherkesses de la région résident, ou bien encore une modeste photographie ou carte postale des montagnes du Caucase. Ramenés de voyage par la famille elle-même ou par un proche, ces objets sont des cadeaux très appréciés, sont expressément mis en valeur et trouvent leur place dans la pièce de réception la plus exposée au regard du visiteur. Certains habitants créent même de petits musées personnels, dans une cave ou dans une pièce spécialement aménagée pour l'occasion, rivalisant de nouveautés, faisant la « chasse » aux raretés, comparant les objets en leur possession, accumulant coupures de presses et photographies : la construction de la mémoire collective revêt l'allure d'une concurrence des mémoires matérielles. 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 devant une montagne confiait : *c'est comme s'il y avait un bout de Caucase chez nous*. Importer en Israël un tel objet du Caucase permet à son possesseur d'établir un pont symbolique entre « ses » deux terres, celle d'origine et celle d'accueil.

Les références au Caucase sont également prédominantes dans l'auto-présentation de la communauté à la société israélienne. Les deux villages se sont lentement ouverts au tourisme, un tourisme « folklorique » attirant essentiellement un public juif israélien habitant dans la région. Des conférences sont organisées par un enseignant du village à la retraite, retraçant l'histoire générale des tcherkesses, une présentation du Caucase à l'aide de carte et de photographies, l'histoire de la dispersion qui trouve une forte résonance chez le public juif, l'installation au Proche-Orient et enfin l'intégration, présentée comme totalement réussie, des Tcherkesses à la société israélienne avec une accentuation particulière sur la loyauté de la communauté et la participation volontaire au service obligatoire.

Insister à tel point sur les références au Caucase, terre d'origine et « mère-patrie », inoubliable à jamais, trouve également une résonance positive chez les touristes juifs : les Tcherkesses ne revendiquent ni leur terre, ni

²⁶ L'islam est la religion majoritaire dans le Nord Caucase, mais n'arrive que tardivement chez les Tcherkesses (XVI^e siècle) et ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle que la majorité des princes se convertissent, entraînant avec eux leurs sujets.

une Palestine historique, leur terre est ailleurs et surtout lointaine.

Le voisin devient touriste et hôte, un érudit local le guide à travers le village : il visite le musée où sont présentées des cartes du Caucase et de l'exil, traduites en hébreu ; il peut voir des maisons restaurées dans un style « traditionnel » tcherkesse, ou encore goûter une nourriture tcherkesse, ou perçue comme telle, qu'il mange sur place ou emporte à domicile. À son tour, il exporte alors ce qu'il considère être un « bout de village tcherkesse » dans la société israélienne.

Cependant, ces références géographiques dépassent rarement le cadre discursif, si certains Tcherkesses d'Israël développent des partenariats professionnels avec le Caucase, quelques-uns y font même régulièrement des allers et retours, cette pratique reste encore très peu développée. Une poignée d'entre eux a quitté Israël pour s'installer dans le Caucase, et même si le discours de retour au pays reste associé au projet de vie (généralement pas pour soi mais pour les générations à venir), il n'existe pas de projet collectif de retour au Caucase des Tcherkesses en diaspora. Lorsque ce projet se concrétise, il demeure le fait de trajectoires individuelles : la majorité des Tcherkesses d'Israël affirment qu'ils ne quitteraient pour rien au monde le village qu'ils considèrent comme le lieu de l'expression la plus aboutie de leur tcherkessité.

La construction d'un « entre-soi » ou comment s'extraire symboliquement du contexte géopolitique

Face à l'absence de reconnaissance de leur particularisme et leur position délicate de musulmans « au service de l'État d'Israël », les Tcherkesses vont, peu à peu, s'extraire symboliquement du contexte géo-politique. Cette « minorité dans la minorité », celle-là même qui ne peut se reconnaître dans aucun des deux grands groupes dominants mais qui cherche également à se distinguer de la « troisième voie » incarnée par les Druzes, a fini par mettre en scène sa propre construction identitaire. À cette fin, les Tcherkesses ont bâti, à l'instar de la société israélienne toute entière, leurs propres frontières spatio-temporelles.

Frontières spatiales d'abord, qui marquent la délimitation effective et physique du village. Le village devient le « territoire » tcherkesse, considéré même par certains villageois comme un « embryon d'État-nation » idéal, symbole d'un entre-soi rassurant et protecteur, garant de l'expression totale d'une identité tcherkesse reconstruite en son sein, qu'on gère comme bon nous semble et dont la légitimité n'est remise en cause par aucun regard extérieur.

En Israël, être Tcherkesse, c'est avant tout être Tcherkesse au village :

Je suis né 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, c'est chez moi.

déclarent souvent les interlocuteurs lorsqu'on les interroge sur l'importance d'habiter au village ou d'y revenir après des études à Haïfa, Jérusalem ou Beer Sheva. Le fonctionnement en vase clos du village est perçu comme un rempart d'abord contre le danger immédiat de l'environnement et d'autre part contre l'assimilation, crainte principale de cette minuscule communauté.

Les frontières du village marquent la séparation matérielle avec les voisins juifs pour Kfar Kama et arabes pour Rihanya.

Ici, je me sens comme un membre du clan, pas comme à Nazareth où j'ai grandi [...] là-bas je ne me suis jamais sentie chez moi... parce que nous n'étions pas qu'entre nous... nous étions avec les Arabes.

déclarait une des rares habitantes de Kfar Kama élevée à l'extérieur du village et qui a ressenti le besoin de s'y installer à la naissance de son premier enfant²⁷.

Le village permet d'affirmer cette spécificité tcherkesse tellement désirée et que l'État d'Israël tarde tant à reconnaître et à officialiser.

Le fonctionnement autarcique finit même par être intériorisé comme condition *sine qua non* de la survie culturelle :

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 (...) nous sommes un village islamique²⁸, tout le monde se comprend, personne nous juge... Nous pouvons conserver nos traditions et vivre comme dans le Caucase.

déclarait encore une autre villageoise.

Ici personne ne nous juge, vivre comme dans le Caucase, la terminologie utilisée est sans équivoque : la référence à la terre d'origine et son souvenir sont toujours vifs et les Tcherkesses sont las de ne pas trouver leur place dans la société israélo-palestinienne, blessés d'être considérés comme traîtres à une cause qui n'est historiquement pas la leur, offensés d'être considérés comme des citoyens de seconde zone dans un pays qu'ils habitent pourtant depuis 1880, qu'ils ont vu naître et qu'ils ont contribué à défendre et à construire.

²⁷ Entretien mené avec madame L.H à Kfar Kama en avril 2006.

²⁸ L'emploi du terme « islamique » et non celui de « musulman », utilisé par cette interlocutrice, est tout à fait éclairant sur le brouillage des termes utilisés et le glissement sémantique de ces derniers dans le discours tcherkesse en Israël.

Alors, les Tcherkesses ont cessé de vivre dans l'espace israélo-palestinien, ils se contentent désormais de vivre au village.

Une minorité invisible dans la minorité, construisant une identité qui ne correspond qu'à leur situation particulière, puisant dans la mythologie d'un peuple héroïque de guerriers courageux, loyaux, fiers et droits, comme pour contrebalancer le jugement de leurs « frères » qui les rejettent, et tentant, sans cesse, de ressusciter un Caucase fantasmé, vieux de cent cinquante ans et qui n'existe plus que par la transmission des souvenirs. Le Caucase reste le dernier reliquat de l'époque d'avant l'exil et la dispersion, mais qui reste encore porteur d'espoir et qui demeure, surtout, le dernier souvenir de l'avant catastrophe, avant que ne sonnent l'exil et la dispersion.



Eléonore Merza est doctorante en anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, sous la direction de Jean-François Gossiaux (IIAC-LAIOS). Rattachée au Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales de l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (unité mixte CNRS-EHESS), elle a bénéficié de deux bourses au CRFJ en 2007 et 2008 pour étudier les mécanismes de construction identitaire en diaspora dans les deux villages tcherkesses d'Israël (Kfar Kama et Rihanya). eleonoremerza@yahoo.fr