

*Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIX^e siècle**

ESTHER BENBASSA

Un nationalisme pluriel

Le développement du sionisme dans les Balkans et dans l'Empire ottoman, après la fondation de l'Organisation sioniste mondiale en 1897, est intimement lié à la préparation du terrain auparavant par des individus et des mouvements ayant nourri des projets nationalistes. La conjoncture dans chacun des pays concernés, en particulier la nature et les options du régime en place, ses relations avec les pays avoisinants, sa politique à l'égard des Juifs, le degré de communication de ces derniers avec l'environnement non juif et avec le reste du monde juif, la situation géographique du lieu d'implantation devaient compter dans l'évolution qu'allait connaître le sionisme par la suite. C'est ainsi qu'on doit parler de pré-sionismes et de sionismes sépharades d'Orient au pluriel, plutôt que d'un modèle unique.

Certes, il existait bien une aire culturelle sépharade au Levant, consistant en une unité de langue, de culture et de rite, transférée par les Juifs ibériques sur leur nouvelle zone de résidence – une unité évolutive ayant subi les influences locales¹. On sait qu'une grande partie des Juifs expulsés d'Espagne en 1492 et de ceux qui quittèrent le Portugal après les conversions massives de 1497 se dirigea progressivement vers l'Empire ottoman après un détour par l'Italie. Ils avaient été précédés par ceux qui avaient fui la péninsule Ibérique à la suite des événements de 1391 et des vagues de conversion massive sur lesquelles ils avaient débouché. Plus tard, ils furent rejoints par des marranes ou crypto-Juifs souhaitant revenir à la religion juive. L'aire culturelle sépharade se situait majoritairement dans les zones sous domination ottomane.

* Une version abrégée du présent article est parue en hébreu dans *Peamim* (60), été 1994, p. 64-89.

1. A ce sujet, se référer à Esther Benbassa et Aron Rodrigue, *Juifs des Balkans. Espaces judéo-ibériques XIV^e-XX^e siècles*, Paris, 1993.

Avec l'affaiblissement de l'Empire ottoman et son démembrement consécutif, l'influence croissante des puissances européennes et l'éveil des nationalismes, on aboutit, au XIX^e siècle, à une nouvelle configuration politique de ces régions. De nouveaux Etats-nations, inspirés du modèle occidental, naquirent sur des terres anciennement ottomanes. L'aire culturelle sépharade implantée jusque-là en terre d'Islam, et bénéficiant de la juridiction islamique concernant les non-Musulmans, se disloqua, partagée entre divers jeunes Etats d'obédience chrétienne. En 1830, c'est la naissance du Royaume de Grèce, abritant peu de Sépharades, ceux-ci résidant pour la plupart à Salonique (Macédoine), ottomane jusqu'en 1912. La Serbie obtenait son autonomie la même année, tout en restant sous suzeraineté ottomane. Le traité de Berlin (juillet 1878), consécutif à la guerre russo-turque (1877-1878), redessina la carte des Balkans. L'indépendance complète de la Serbie fut reconnue. Le nord de la Bulgarie devint autonome, sous suzeraineté ottomane. Le centre, province semi-autonome, la Roumélie orientale, avec un gouverneur chrétien, ne fut définitivement rattaché à la Bulgarie qu'en 1885. Le sud passa sous le contrôle direct des Ottomans. La Bosnie-Herzégovine, occupée par l'Autriche-Hongrie en 1878, lui sera annexée en 1908. L'influence ottomane ne disparut pas totalement de la région, mais elle recula considérablement. Toutefois, numériquement parlant, le centre de l'aire culturelle sépharade, avec des villes comme Salonique, Istanbul, Smyrne, Andrinople, et dans une moindre mesure Safed ou Jérusalem (la population sépharade prévalait dans ces deux villes, dans la première moitié du XIX^e siècle) se trouvait encore sous domination ottomane. Les guerres balkaniques (1912-1913) puis la Première Guerre mondiale devaient y mettre fin.

L'unité culturelle sépharade, rompue géographiquement, ne fut pas brisée pour autant. Les Sépharades eurent cependant à composer avec les nouveaux Etats dans lesquels ils se trouvaient désormais et avec leur politique, qui modifia progressivement le profil des communautés. L'histoire des pré-sionismes et des sionismes dans l'aire culturelle sépharade doit tenir compte de ce contexte évolutif, ainsi que de l'existence de points de convergence, que ce soit entre ses différentes composantes « étatiques » ou dans ses rapports avec le reste du monde juif.

Selon qu'ils se déployèrent en terre ottomane – dont la Palestine fit partie jusqu'en 1917, ou en dehors, ces nationalismes juifs ne connurent pas le même développement. De ce point de vue, le cas de la Bulgarie, Etat-nation inspiré du modèle occidental, constitue un exemple significatif. Berceau du pré-sionisme, du sionisme pré-herzlien, du sionisme herzlien et de ses diverses tendances, la Bulgarie put le devenir aussi parce qu'elle n'était plus ottomane depuis 1878, et qu'en 1885, la Roumélie orientale fut définitivement rattachée au Royaume bulgare. C'est alors que le pré-sionisme commença à prendre corps, pour arriver à un tournant décisif en 1895. En revanche, dans les grands centres ottomans

comme Salonique ou Istanbul, on ne saurait parler d'un tel essor à la même époque. Tout mouvement visant à la colonisation de la Palestine ou à son indépendance éventuelle était susceptible de mettre en cause la souveraineté ottomane, et se trouvait par conséquent considéré comme suspect aussi bien par les Ottomans que par l'établissement juif local et comme risquant de compromettre la communauté juive. On ne peut sans doute pas prétendre non plus que les diverses strates de la société juive ottomane suivirent la politique de leurs leaders en ce domaine. Selon les conjonctures et les intérêts de ces couches, le sionisme, prenant d'avantage la forme d'une sorte de nationalisme juif composite, fit son chemin, malgré l'opposition des groupes dirigeants, et ce jusqu'à l'avènement de la République en 1923 qui l'accula à la clandestinité².

Si cette donnée fut déterminante dans le développement que connurent les pré-sionismes dans l'aire culturelle sépharade, elle le fut encore plus pour le sionisme herzlien après 1897, année du Premier Congrès sioniste à Bâle. L'Organisation sioniste mondiale elle-même ajusta sa politique sur la Palestine, tout au moins en apparence, au Congrès de Hambourg en 1909, puis à celui de Bâle en 1911, et se rallia alors pour une courte période au principe de l'intégrité de l'Empire ottoman. En fait, sur le terrain, le sionisme, avec ses différentes composantes, ne connut de véritable essor à Salonique, ville à dominante sépharade, qu'après son occupation par les Grecs en 1912. Certes, le traumatisme que constitua le changement de maîtres après une cohabitation de plus de 400 ans avec les Ottomans, les craintes que suscitait l'avenir jouèrent un rôle considérable dans cette mobilisation en faveur du sionisme. Il ne faut pas oublier non plus que celui-ci disposait désormais d'une plus grande marge de manœuvre du fait que l'adhésion au sionisme n'était plus strictement synonyme de manque de loyauté comme elle avait pu l'être aux yeux des dirigeants précédents, lorsque la Palestine était partie intégrante de l'Empire ottoman. De fait, d'une manière générale, au sein de l'aire culturelle sépharade, on peut distinguer entre pré-sionismes et sionismes avec ou sans référence politique explicite à la Palestine, selon que ces mouvements évoluaient ou non sous régime ottoman.

Les hommes passerelles

Dans les dernières années de la première moitié du XIX^e siècle, on voit apparaître des hommes-passerelles, défenseurs de l'idée nationale juive, et appelant en même temps à l'action pour sa réalisation. En cela, ils se distinguaient de leurs prédécesseurs des siècles passés, dont les velléités

2. Voir à ce propos : Esther Benbassa, « Le sionisme dans l'Empire ottoman (1908-1923) », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire* (2), octobre-décembre 1989, p. 69-80.

restèrent rivées à la phase de projet. Ces hommes-passerelles firent le lien entre les bâtisseurs de projets des siècles précédents et les leaders du sionisme organisé à ses différentes étapes.

Ce n'est pas un hasard que des pré-sionistes comme Zvi Hirsch Kalisher (1795-1874), Eliyahu Guttmacher (1795-1874) et Yuda Alkalay (1798-1878)³ soient devenus les inspirateurs du futur mouvement de *Hibat Tzion* (Amour de Sion)⁴, né à la suite des pogromes de 1881-1882 en Russie⁵. Même si l'audience des pré-sionistes resta limitée, les idées véhiculées s'inséraient dans un contexte tant juif que non juif susceptible d'y être perméable. Le judaïsme occidental était en voie d'achever son émancipation et son intégration dans ses pays d'implantation. C'est alors qu'on assiste à un tournant dans le développement du nationalisme juif, phase ultérieure de l'émancipation⁶. L'organisation moderne de la solidarité juive⁷, consécutive à l'affaire de Damas (1840), calomnie de meurtre rituel proférée à l'encontre des Juifs de Syrie, ayant suscité des échos considérables dans la presse occidentale, du fait qu'elle se produisait en

3. La littérature consacrée à ces trois pré-sionistes est abondante, nous ne citons que quelques travaux, en guise d'exemples : S. L. Tsitron, *Histoire du mouvement Hibat Tzion*, Odessa, 1914, p. 9-16 (en hébreu) ; Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, New York, 1981, p. 47-55. Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphie-New York-Jérusalem, 1986, p. 112-115 ; Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, rééd., New York, 1986, p. 103-114 ; Arie Fishman, *Entre religion et idéologie*, Jérusalem, 1990, p. 48-57 (en hébreu).

4. Pour un travail récent sur le sujet, voir : Jean-Marie Delmaire, *De Hibbat Zion au sionisme politique*, Doctorat d'État, Université de Strasbourg II, 1986, 3 tomes. Il existe une reproduction des deux premiers tomes effectuée en 1990 par Lille ANRT.

5. Yuda Bibas (1780-1852), qui influença Yuda Alkalay, né à Gibraltar, éduqué en Occident, rabbin de Corfou à partir de 1832, installé à la fin de sa vie à Hébron, se situe, par ses idées, dans la même lignée que ces hommes-passerelles dont l'histoire a davantage retenu les noms, en raison de leurs écrits et de leur impact, *a posteriori*. Nous connaissons les idées de Yuda Bibas surtout par son disciple spirituel Yuda Alkalay et par des extraits contenus dans l'ouvrage de deux missionnaires écossais relatant leur visite en Terre sainte (Andrew Alexander Bonar et Robert Murray M'Cheyne, *Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews from the Church of Scotland in 1839*, 3e éd., Philadelphie, 1845). Sur Yuda Bibas, voir : Yitshak R. Molho, « Trois Séphardis, trois précurseurs de l'État juif : Moses Montefiore, Yuda Bibas, Yuda Alkalay », *Tesoro de los Judios Sefardies* (8), 1965, p. XV-XXVII ; David Benveniste et Haim Mizrahi, « Le rabbin Bibas et la communauté de Corfou à son époque », *Sefunot* (2), 1958, p. 303-331 (en hébreu) ; Meir Benayahu, « Informations nouvelles sur Yuda Bibas », *Tesoro de los Judios sefardies*, (3), 1960, p. 95-111 (en hébreu).

6. J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 99, 111

7. Voir à ce sujet, Phyllis Cohen Albert, « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIX^e siècle », *Pardès* (3), 1986, p. 29-53.

cette ère d'intégration où l'on croyait ce genre de calomnies révolu, éveilla de nouveaux espoirs. Solidarité qui se concrétisa par la fondation, à Paris, en 1860 de l'Alliance israélite universelle (désormais Alliance) pour la défense des Juifs persécutés, et pour leur émancipation. La création par cette dernière d'un réseau scolaire de type moderne dans le pourtour méditerranéen, en vue de « régénérer » le judaïsme local, accentua le sentiment de solidarité. L'affaire de Damas, non seulement rapprocha le judaïsme d'Occident du judaïsme d'Orient, mais aussi donna un essor considérable au développement de la presse, moyen moderne de transmission des idées et des informations⁸.

Les vicissitudes du judaïsme en Occident sont inséparables de l'évolution qui s'opéra en Occident même, à partir de la Révolution française. Le rôle des mouvements nationaux et leur aboutissement à des États-nations furent déterminants dans la gestation et l'éclosion de l'idée nationale juive dans certains cercles. L'histoire des pré-sionismes et des sionismes témoigne incontestablement de la libre circulation des idées en monde juif, au-delà de cette prétendue dichotomie entre judaïsmes ashkénaze et sépharade. L'apparition de pré-sionistes simultanément dans les aires culturelles ashkénaze et sépharade de l'Est en est la preuve. Les hommes-passerelles qu'on a évoqués permirent la diffusion du projet national juif et de ses modes de concrétisation, et firent le lien entre les deux versants du judaïsme oriental, ashkénaze et sépharade, encore que les répercussions de leurs idées aient dépassé largement ce cadre géographique. La presse hébraïque et la *Haskala* (mouvement des Lumières juif) dans sa version est-européenne furent également des vecteurs importants dans le processus d'échanges entre ces deux composantes du judaïsme.

Les pré-sionistes considérés comme les plus marquants, tels que Zvi Hirsch Kalisher, Eliyahu Guttmacher et Yuda Alkalay apparurent dans des régions géographiquement marginales par rapport à l'Europe occidentale, à la confluence de l'Est et de l'Ouest⁹, et se situaient entre la tradition et la modernité. Ils se révèlent comme des intermédiaires entre Ashkénazes et Sépharades de l'Est, puis entre l'Ouest européen d'une part, et l'Est ashkénaze et sépharade à la fois d'autre part. Les deux premiers étaient nés en Pologne, à l'ouest de la Pologne, région annexée à la Prusse en 1793 ; le troisième naquit à Sarajevo, en Bosnie, sous régime ottoman, mais une grande partie de sa vie et de sa carrière se déroula à Zemplin, en Autriche. Ces trois rabbins appartenaient à l'Occident ; évoluant dans des sociétés multi-ethniques, ils étaient sensibles à leurs déchirements, mais n'étaient pas encore coupés de leur milieu traditionnel, et

8. Là-dessus, voir : Barukh Mevorakh, « Le rôle de la calomnie de Damas dans le développement de la presse juive entre 1840-1846 », *Zion* (23-24), 1958-1959, p. 46-65 (en hébreu).

9. J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 114.

surtout n'avaient pas traversé les bouleversements de l'Occident¹⁰. Tous trois puisèrent leurs sources dans la tradition juive, que ce soit la Bible, le Talmud ou la Kabbale¹¹, tout en prenant en compte les expériences politiques juives et non juives de leur temps, établissant ainsi un pont entre monde juif et monde non juif. Imprégnés de messianisme traditionnel, ils considéraient l'émancipation juive comme une phase initiale dans le processus d'une rédemption en marche¹². L'implantation en Palestine était nécessaire à l'entreprise messianique, l'initiative humaine comme celle des philanthropes juifs tels que les Rothschild ou des sociétés juives comme l'Alliance pouvait hâter l'issue¹³.

A côté de ces pré-sionistes issus de milieux religieux, on trouve également des hommes, comme Moses Hess (1812-1875)¹⁴, intellectuel socialiste, né à Berlin, pour qui la renaissance spirituelle juive ne pouvait se réaliser qu'en terre d'Israël¹⁵. Celui-ci défend la vision d'un judaïsme racheté et réhabilité, et tout en restant un pré-sioniste laïc, il partage la dimension émotionnelle contenue dans l'idée d'unité nationale défendue par les pré-sionistes religieux¹⁶. Lui aussi se situa en marge de la dynamique qui traversait le judaïsme d'Occident à la même époque, et il fut comme les autres pré-sionistes redécouvert par ceux qui cherchèrent par la suite à puiser leur inspiration dans le pré-sionisme.

De tendance religieuse ou de tendance séculière, tous ces pré-sionistes témoignent de l'hétérogénéité tant du pré-sionisme que du sionisme, et vu les voies qu'ils choisirent pour appeler à l'unité nationale, il convient de nuancer les analyses qui font du sionisme l'apanage de groupes séculiers seulement. Une manière, somme toute, simplificatrice, d'aborder la question nationale juive en réduisant la complexité des réalités à la dichotomie entre religieux et laïcs¹⁷. Il faut aussi garder à l'esprit que le sionisme moderne s'appuya fortement sur l'ancien messianisme, et qu'il lui emprunta son appel idéologique et encore plus son appel émotionnel, tout en remplaçant les éléments miraculeux et eschatologiques par des concepts plus réalistes¹⁸. Theodor Herzl (1860-1904) lui-même n'était-il

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 96.

12. *Ibid.*, p. 157.

13. *Ibid.* ; S. L. Tsitron, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 11.

14. Voir, entre autres, S. Avineri, *The Making...*, *op. cit.*, p. 36-46 ; Michael Graetz, « "Le retour" de Moses Hess au judaïsme. Le contexte de la rédaction de *Rome et Jérusalem* », dans : Shmuel Almog (éd.), *Avant l'existence du sionisme*, Jérusalem, 1981, p. 175-195 (en hébreu).

15. J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 113.

16. *Ibid.*, p. 158.

17. Yosef Salmon, *Religion et sionisme : premiers contacts*, Jérusalem, 1990, p. 11-43 (recueil d'articles en hébreu).

18. J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 91 ; voir par exemple : Raphael Patai (éd.), *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, traduit de l'alle-

pas identifié par les masses au messie, ou simplement vu comme un symbole religieux¹⁹ ?

Ces hommes-passerelles de la période de gestation, certains peu connus d'autres davantage, comme ceux que nous avons évoqués, eurent des continuateurs dans la période d'éclosion du pré-sionisme qui couvrent les années qui suivirent les pogromes de 1881-1882 jusqu'à la fondation de l'Organisation sioniste en 1897, inaugurant l'étape de maturation de l'idée d'unité nationale.

Passages en terre sépharade

L'aire culturelle sépharade ne resta pas à l'écart et fut elle aussi marquée au sceau de la diversité inhérente au pré-sionisme. Si on rencontre en la personne de Barukh ben Yitshak Mitrani (1847-1919), l'Andrinopolitain²⁰, le modèle du pré-sioniste se situant dans la lignée d'un Yuda Alkalay et de ses semblables, apparaissent aussi d'autres types d'hommes et de formes qui élargissent l'éventail admis jusque-là et annoncent la période de maturation, à savoir, celle du sionisme à proprement parler. On concentrera l'étude sur l'utopiste Reuven Yitshak Perahia, le sioniste politique pré-herzlien Marco (Marcou) Barukh, les sociétés de colonisation et les associations maskiliques (liées à la *Haskala* ou mouvement des Lumières juif), jusqu'ici peu étudié.

Reuven Yitshak Perahia fut un utopiste dans le sens où il fut un visionnaire²¹. S'il restait encore rivé au monde traditionnel, ses objectifs, comme ceux de Marco Barukh, figure elle tout à fait moderne, intégraient

mand par Harry Zohn, New York - Londres, 1960, lettre du 10 mars 1896, vol. I, p. 310 (on compare le mouvement de T. Herzl à un mouvement biblique).

19. J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 162 ; R. Patai (éd.), *The Complete Diaries...*, *op. cit.*, lettres des 10 mars, 17 et 30 juin 1896, vol. I, p. 310, 368, 402.

20. Ses articles dans la presse hébraïque comme *Ha-Magid* (Le Prédicateur, 1856-1903), *Havatsalet* (Le Lys, 1863-1914), dans les années 1860-1880, ainsi que ceux parus dans ses propres journaux, *Karmi* (Ma Vigne, 1881-1882), *Karmi Sheli* (Ma Vigne à Moi, 1890-1891) donnent une idée assez complète de sa conception nationale et de ses aspirations. Je remercie M. Yitshak Avrahami de Yad Tabenkin (Israël) de m'avoir communiqué des coupures et des extraits de la presse hébraïque concernant ce *maskil*. Cette figure attachante a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études, dont : Shlomo Haramati, *Les trois prédécesseurs de Ben Yehuda*, Jérusalem, 1978, p. 47-81 (en hébreu) ; Aron Rodrigue, « Haskalah and Jewish Nationalism in the Balkans. Barukh Mitrani in Adrianople in the Second Half of the 19th Century », communication donnée au colloque *Débuts du nationalisme juif dans les Balkans et en pays d'Islam*, qui s'est tenu à Haïfa le 27 juin 1989.

21. Pour cette définition de l'utopie, voir J. Katz, *Jewish Emancipation...*, *op. cit.*, p. 170, note 1.

davantage la recherche de moyens de réalisation de plus en plus concrets. En cela, ces hommes faisaient un pas en avant par rapport à leurs prédécesseurs, et ce conformément aux nouvelles données du monde juif. La fondation de sociétés de colonisation relevait du même registre. Ces modes d'action plus directs se développèrent en Bulgarie, tandis que dans les pays environnants, sous régime ottoman, l'aspiration à la renaissance nationale se cantonnait dans les associations maskiliques, qui progressivement devinrent des viviers nationalistes. En fait, les formes et les moyens utilisés en terre ottomane se distinguaient nettement de ce qui se faisait dans le pays voisin.

Les pogromes de 1881-1882 en Russie avaient posé dans toute son acuité la question de l'absence d'un territoire pour la nation juive, victime de persécutions constantes dans certaines régions. Le mouvement de *Hibat Tzion*, né dans ce contexte traumatisant, préconisait la restauration et la réhabilitation de la nation juive dans sa patrie historique, à des populations davantage acquises à cette sorte d'idées²². Il n'était plus possible de faire fi de ce nouveau tournant que prenait le projet national juif. Son influence sur le judaïsme bulgare fut considérable. Fallait-il encore que le terrain ait été préparé à accueillir les idées-forces du mouvement, vu que la situation des Juifs dans le pays ne requérait aucune mesure radicale. L'antisémitisme chronique qui y sévissait ne suffit pas, malgré son importance, à lui seul, à expliquer la perméabilité des Juifs bulgares aux différentes manifestations du pré-sionisme, et plus tard du sionisme²³.

Le mouvement des *Biluim*²⁴, né également à la suite des pogromes de 1881-1882, et prônant le retour en Palestine, avait un bureau à Istanbul, mais ce n'est pas pour autant qu'il influença le judaïsme local. Outre l'appartenance de la Palestine à l'Empire ottoman, élément de poids, d'autres facteurs expliquent le peu d'impact qu'eut la palestinophilie dans les zones ottomanes.

Le rôle du nationalisme bulgare dès ses débuts, les luttes menées par les nationalistes contre les Ottomans et enfin l'avènement d'un Etat-nation, puis l'indépendance totale furent déterminants dans l'éveil de la conscience nationale juive en Bulgarie. Ce nouvel Etat-nation naissait d'une rupture avec la domination ottomane. La projection de cet exemple sur le cas de la Palestine, et l'identification des Juifs, localement, avec la trajectoire du nationalisme bulgare sont indéniables²⁵. En revanche, les

22. *Ibid.*, p. 159.

23. Sur le rôle de l'antisémitisme dans la propagation du sionisme, voir, entre autres : *El Amigo del Pueblo* (L'Ami du peuple, Sofia), 21 août 1896.

24. Initiales des quatre mots d'Isaïe II, 5 : « *Beit Yaakov lekhu ve-nelkha* » (« Maison de Jacob, en route ! »). A ce sujet, on peut consulter : Shulamit Laskov, *Les Biluim*, Jérusalem, 1989 (en hébreu).

25. Cf. Marcel Caleb, « Le judaïsme bulgare et son mouvement sioniste », dans : Aaron Ben-Yosef, *L'homme et son action, lettres et documents, tra-*

tribulations du nationalisme arménien dans les frontières de l'Empire ottoman, dès la fin du XIX^e siècle, n'étaient pas de nature à y encourager un nationalisme à visage découvert. Il faudra attendre l'ouverture de la première agence sioniste à Istanbul, en 1908, par l'Organisation sioniste mondiale, au lendemain de la révolution « jeune-turque », pour qu'on assiste à son développement, avec toujours un appui venant de l'extérieur du pays. La quasi-absence d'antisémitisme organisé ne plaide pas non plus en faveur de l'éclosion d'un tel mouvement.

Avec le détachement de la Bulgarie de l'Empire, nombre de Turcs rentrèrent dans la mère-patrie. Cet exemple suscita chez les Juifs bulgares l'espoir de quitter à leur tour, un jour, la Bulgarie pour retourner en terre d'Israël²⁶. Ce retour n'a pas dû laisser indifférents les Juifs qui y virent un signe précurseur.

Le traité de Berlin reconnaissait l'indépendance des nouveaux Etats balkaniques à condition que l'égalité de tous les cultes devant la loi soit introduite dans leur législation. Ce qui fut fait en Bulgarie dès 1879. Cette égalité avait été octroyée également, dans l'Empire ottoman, aux non-musulmans à partir de 1839, et confirmée en 1856. Mais elle n'avait pas la même signification dans un Etat-nation se voulant centralisateur à l'exemple de ses modèles en Occident, et dans un Empire, s'ouvrant progressivement vers l'Occident, et encore sous l'influence de la *dhimma*, pacte qui régit pendant des siècles les relations entre musulmans et non-musulmans, et qui survécut en quelque sorte à son abolition officielle avec l'octroi de l'égalité à tous les sujets ottomans.

De sujets ottomans devenus citoyens en Bulgarie, les Juifs n'eurent pas le temps de s'assimiler qu'ils entrèrent en contact avec le nationalisme juif. Etant donné l'antisémitisme qui régnait, l'illusion de l'assimilation disparut rapidement. En revanche, l'adoption du programme national bulgare, dans les écoles juives, à côté de l'enseignement des matières juives, dès le primaire, la fréquentation des écoles secondaires bulgares, permirent aux jeunes juifs non seulement de faire l'apprentissage de la langue bulgare, mais aussi de s'initier à la littérature nationaliste bulgare²⁷. La bulgarisation des Juifs prit progressivement de l'ampleur à tel point que l'ouvrage de Herzl, *Der Judenstaat* (L'Etat des Juifs, 1896), fut, dès sa parution, traduit en langue bulgare²⁸. Ni l'identification passive

voux sur le judaïsme bulgare, Tel Aviv, 1953, p. 139 (collectif en hébreu) ; Haim Keshales, *Histoire des Juifs de Bulgarie*, Tel Aviv, 1972, vol. II, p. 514 (en hébreu).

26. H. Keshales, *Histoire...*, *op. cit.*, vol. II, p. 514.

27. Sur l'instruction et la bulgarisation : Abraham (Albert) Romano, « L'organisation du judaïsme en Bulgarie », dans : Aaron Ben-Yosef..., *op. cit.*, p. 130, note 8 (en hébreu) ; Vicki Tamir, *Bulgaria and her Jews*, New York, 1979, p. 109.

28. M. Caleb, « Le judaïsme... », *op. cit.*, p. 140 ; V. Tamir, *Bulgaria...*, *op. cit.*, p. 140 ; *El Amigo del Pueblo*, 21 août 1896.

au nationalisme bulgare ni la bulgarisation graduelle n'atténuèrent les visées pré-sionistes et sionistes de la population juive. Il est vrai aussi que celles-ci se heurtèrent à l'opposition virulente de certaines strates de la société, surtout parmi les notables juifs liés à l'Alliance, tandis que les grands rabbins, souvent recrutés hors de Bulgarie, soutenaient avec enthousiasme le mouvement national²⁹. Ces derniers venaient également avec l'expérience acquise en Europe tant de l'émancipation que du nationalisme juif et non juif. En outre, arrivés récemment, dans la plupart des cas des Ashkénazes, ils n'étaient pas encore mêlés aux stratégies antinationalistes des élites économiques sépharades. Les cercles rabbiniques ne manifestèrent pas non plus d'hostilité, au contraire, ils contribuèrent à la propagation des idées de *Hibat Tsion* et furent actifs dans les sociétés de colonisation³⁰. Dans l'Empire ottoman, en revanche, les grands rabbins traditionalistes ou progressistes s'opposèrent au nationalisme juif. Outre leurs propres opinions sur la question, la fonction qu'ils occupaient dans les frontières de l'Empire ne leur laissait une grande liberté ni d'action ni d'expression. Le revers de la loyauté était l'opposition au mouvement national juif.

De leur côté, les Bulgares, qui ne nourrissaient pas une grande sympathie pour leurs maîtres d'antan, les Ottomans, ne pouvaient qu'encourager tout mouvement allant à l'encontre de l'Empire, y compris le pré-sionisme et le sionisme. Ce qui faisait dire à un observateur habitué au contexte ottoman : « (...) on ose publier ici [en Bulgarie] avec un sang-froid imperturbable, sans aucun souci du danger, aussi je ne m'étonne plus quand mes amis chrétiens me disent : "Tous les peuples soumis à la Turquie se sont rendus indépendants, les Arméniens sont en révolte en Asie, à quand votre tour en Palestine ?" »³¹.

A ces facteurs, s'ajoutait la proximité des capitales d'Europe centrale, en particulier Vienne³². Leur influence sur le judaïsme bulgare est incontestable. Ainsi le retentissement du mouvement national qui se développait dans les milieux intellectuels juifs de ces villes s'ajouta-t-il aux répercussions des courants apparus en Europe orientale³³. Les écoles de l'Alliance qui essaimèrent dans le pays, dès la seconde moitié du XIX^e

29. Voir par exemple, *El Amigo del Pueblo*, 15 janvier 1895, 1^{er} mai 1895 ; V. Tamir, *Bulgaria...*, *op. cit.*, p. 141.

30. *El Amigo del Pueblo*, 1^{er} janv. 1894, 15 oct. 1894 ; Archives de l'Alliance israélite universelle (désormais AAIU), Bulgarie I. G. 2, annexe à la lettre de Danon à Paris datée du 24 janvier 1896 : la société de colonisation *Ezrat Ahim* (Aide aux frères) fondée à Sofia en 1895 avait comme directeur le rabbin Aladjem ; H. Keshales, *Histoire...*, *op. cit.*, vol. II, p. 295, 513-514 ; V. Tamir, *Bulgaria...*, *op. cit.*, p. 138.

31. AAIU, Bulgarie, I. G. 17, Sémach, 17 mars 1895.

32. Voir par exemple : *Selbst-Emancipation*, 18 janvier 1892, 7 avril 1892.

33. *El Amigo del Pueblo*, 15 avril 1894, 1^{er} mars 1895.

siècle, ne furent pas étrangères à l'introduction des idées modernes qui se développaient dans le monde occidental. Nombre d'élèves de l'Alliance, pour diverses raisons, devinrent les soutiens du sionisme. Contrairement à ce qui se passa dans l'Empire (où l'œuvre de l'Alliance ne fut pas gênée), sous la pression sioniste, dès le début du XX^e siècle, la plupart des écoles de la Société avaient fermé leurs portes en Bulgarie. Disparaissait ainsi un important bastion anti-sioniste, et par là même un obstacle à la bulgarisation, en raison du formidable instrument de francisation qu'étaient ces écoles. Les notables « alliancistes » perdaient un important appui. Ces écoles, devenues écoles communautaires juives, contribuèrent à la propagation des idées nationales juives et à la mise en place d'une éducation telle que la souhaitaient les sionistes locaux. Ayant un impact considérable sur les communautés juives du pays, ceux-ci réussirent à instaurer une éducation juive nationale. Ces écoles, à leur tour, étayèrent l'assise sioniste. En 1931, malgré la relative intégration des Juifs dans le pays, la majorité des enfants fréquentaient encore les écoles juives dans trois villes importantes comme Sofia, Philippopoli et Ruse³⁴.

Bulgarisation et identification au nationalisme bulgare, acculturation et prédominance de l'éducation juive, acculturation et nationalisme juif, c'est au cœur de cette dialectique que se situa, en Bulgarie, le développement aussi bien du pré-sionisme que du sionisme, le dernier inséparable du premier.

L'utopie

Perahia, l'utopiste, n'a pas marqué l'histoire du pré-sionisme. Il est resté tout à fait inconnu et n'est jamais mentionné. Nous ne le connaissons que par les lettres qu'il fit parvenir à l'Alliance, écrites en langue judéo-espagnole, caractères *solitreo* (cursive sépharade)³⁵. Selon ce que l'auteur dit de lui-même et ce qui ressort de la lecture des lettres, il s'agissait d'un homme simple, croyant, pauvre, sans instruction poussée, ne connaissant pas de langues étrangères, issu d'un milieu traditionnel, n'ayant pas fréquenté une école de l'Alliance. Il possède des points communs avec nombre de pré-sionistes du XIX^e siècle. D'ailleurs, comme eux, il voyait dans l'Alliance le sauveur de la nation juive. C'est à elle qu'il s'adressa pour présenter son projet et c'est son aide qu'il attendait pour le réaliser.

Celui-ci se distinguait d'abord par son aspect visionnaire ; il n'était pas pour autant exempt du messianisme de ses prédécesseurs. Se compa-

34. N. M. Gelber, « Jewish Life in Bulgaria », *Jewish Social Studies*, avril 1946, tableau 8, p. 118.

35. AAIU, Bulgarie I. G. 1, 12 juillet, 17 agosto, 16 elul 1890 (1^{er} septembre). Les traductions sont datées des 12 juillet, 17 août et 10 septembre 1890 (date de réception).

rant indirectement à David, de la lignée de qui viendrait le Messie, Perahia gardait à l'esprit, même inconsciemment, sans y faire allusion directement, la portée messianique du retour en terre d'Israël dont il se fit en somme le porte-parole. L'édification d'un Temple dans sa future cité utopique relevait aussi du même registre : la reconstruction du Temple à Jérusalem est une caractéristique de l'ère messianique.

Le projet en question contenait quatre-vingt-seize articles, dont l'auteur ne mentionnait que ceux qui lui paraissaient les plus significatifs. Il cherchait les moyens de réunir tous les Juifs en Palestine, et plus spécifiquement à Jérusalem. Pour y parvenir, il proposait la création d'une organisation sous l'égide de l'Alliance. Cette dernière construirait 2 000 maisons de cinq ou six sortes chaque année en Palestine, pour les membres de l'organisation, et elle en percevrait les bénéfices. Les Juifs au su de cette œuvre constructrice de l'Alliance y adhéreraient pour avoir une maison assurée à Jérusalem. Les membres de l'organisation non seulement recevraient une maison qui leur appartiendrait et des terres, mais ils seraient même riches, puisqu'on leur attribuerait une certaine somme d'argent. La distribution se ferait tous les mois par lot de 95 personnes. Parallèlement, le projet prévoyait la création d'une ville qui porterait un nom que l'Alliance choisirait. Celle-ci serait entourée de douze ou seize colonies agricoles comptant chacune mille maisons. L'auteur envisageait d'installer à terme 50 000 familles. Il préconisait également :

- La création d'une imprimerie dans une ville palestinienne et d'un journal qui porterait le nom d'*Union*.

- L'émission d'actions par cette imprimerie. On procéderait tous les mois à un tirage au sort, et chacun des actionnaires aurait une maison et un capital selon sa chance.

- L'établissement de quatre briqueteries ; dans chacune d'elles, travailleraient 300 à 350 ouvriers qui ne recevraient pas de salaire, sinon une somme globale. L'auteur espérait que des milliers d'ouvriers refuseraient d'être payés afin de réaliser l'union projetée. Ainsi, avec les économies réalisées, on fonderait d'autres fabriques.

Les fonds de cette organisation proviendraient des deux francs par mois collectés auprès de tous les Juifs sans distinction ni de fortune ni de savoir.

De la lecture des trois lettres se dégage une impression de confusion d'où émergent des thèmes récurrents comme le retour en terre d'Israël et l'aide que devait apporter l'Alliance – l'auteur se chargeant de trouver les terres, les ouvriers et les adhérents de l'organisation. Il suppliait l'Alliance de le recevoir pour qu'il puisse lui présenter son projet de vive voix. La Société parisienne n'accéda jamais à sa demande.

Ce projet, dont nous ne possédons que quelques éléments, se rapproche sur certains points des projets collectivistes et mutualistes de son siècle. Une grande place est laissée au hasard qui instaure l'égalité, thème également constant dans ses préoccupations. Perahia avait-il eu

connaissance des théories saint-simoniennes, fouriéristes, ou proudhoniennes ? L'organisation sociétaire qu'il prônait n'est en tout cas pas si éloignée des phalanstères fouriéristes. Ainsi Perahia se servait-il aussi bien d'éléments puisés dans la tradition juive comme le tirage au sort, la ville, le Temple, et dans la modernité comme le mode d'organisation choisi, la « productivisation » par le travail agricole et « industriel ». L'objectif principal étant la colonisation de la Palestine et l'établissement de tous les Juifs, le tout sous la conduite de Dieu, dont l'auteur est un des intermédiaires. Certains points de ce projet, liés à la modernité, se retrouveront plus tard dans l'idéologie sioniste et dans ses réalisations pratiques. Déjà, dans *Altneuland* (Terre ancienne, Terre nouvelle – 1902) de Herzl, on glane quelques idées similaires surtout en matière d'économie. Perahia, dans son exposé, même quelque peu maladroit et hâtif, se fait le porte-parole des idées de son époque circulant tant dans le monde juif que non juif, sans toutefois avoir eu, probablement, un accès direct aux écrits de leurs auteurs.

La « real-politik »

Toujours en Bulgarie, Marco Barukh (1872-1899), figure éminente du sionisme pré-herzlien, apparaît plutôt comme un leader moderne. Traité par Herzl même d'anarchiste³⁶, récupéré idéologiquement et transformé *a posteriori* en artisan du révisionnisme sioniste³⁷, son apport véritable fut constamment occulté. Né probablement à Istanbul en 1872, d'origine ashkénaze du moins du côté maternel, éduqué dans les capitales occidentales, diplômé de philosophie de l'Université de Berne³⁸, d'agronomie de l'Université de Montpellier, infatigable voyageur, il est un véritable fou de la nation, un romantique épris d'un amour ardent pour son peuple³⁹. Son ardeur n'est pas spéculative, mais se concrétise dans l'action. Sa vie

36. Raphael Patai (éd.), *The Complete Diaries...*, op. cit., lettre du 13 septembre 1899, vol. III, p. 875.

37. Voir l'ouvrage apologétique de Yaakov Vinshel, *Marko Barukh*, Jérusalem, 1981 (en hébreu).

38. Diplôme délivré le 28 juillet 1893 : Central Zionist Archives (désormais CZA), A 50-14.

39. Voir, entre autres, la longue note manuscrite de Boris Kajmanz sur Marco Barukh dans : CZA, A 50-12 (18 pages) ; le propre journal manuscrit de Barukh dans : *ibid.*, A 50-3 ; Schmaria Gorelik, *Judische Kopfe*, Berlin, 1920, p. 40-46 ; Yitshak R. Molho, *Yosef Marco Barukh*, Jérusalem, 1942 (tiré-à-part du journal *Ha-Olam* (Le Monde) du 13 *tishri* 1942 – 24 septembre) ; Saul Mezan, *Aleko Konstantinov protecteur de Marco Barukh*, Sofia, [1925] (en bulgare) ; Binyamin Arditi, « Yosef Marco Barukh et son action en Bulgarie », dans : *Aaron ben-Yosef...*, op. cit., p. 159-169 (en hébreu) ; H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., vol. II, chap. 4, p. 265-294.

tourmentée, son errance, sa pauvreté, son zèle sioniste, son amour malheureux, sa fougue et son instabilité, son caractère dépressif, sa mort prématurée, à la suite d'un suicide, font de lui un héros maudit difficile à caser dans le panthéon des grands du sionisme politique, héros positifs d'un mouvement organisé, devant servir de modèle aux générations futures. Figure charismatique, théoricien et homme de terrain, relégué au rang de fou du vivant même de Herzl, craignant qu'il ne l'assassine⁴⁰, et avec qui il entretint une correspondance suivie⁴¹, Barukh apparaît comme un homme éminemment moderne, et bien différent des pré-sionistes qu'on range, le plus souvent, par souci de simplification, dans la catégorie messianique. Il porte en lui les caractéristiques d'un pré-sioniste plus proche des futurs leaders du sionisme politique, ce qui fait de lui plutôt un sioniste pré-herzlien. D'ailleurs, il marqua Herzl lui-même⁴², participa activement au Deuxième Congrès sioniste en 1898, et en observateur au Troisième en 1899, et fut même subventionné pendant un cours laps de temps par l'Organisation sioniste mondiale pour poursuivre ses études en Suisse, puis pour ses activités en faveur du sionisme dans différentes villes européennes⁴³.

Dès sa période estudiantine, Barukh se réclama des *Biluim*. En 1893-1894, on le retrouve en Algérie où il avait fondé le journal *Le Juge*. Celui-ci se heurta immédiatement à l'hostilité de ceux qui ne croyaient pas à la viabilité de l'idée nationale, le Consistoire en tête. Barukh continua à propager ses idées et à recruter des partisans. Dénoncé à la police comme anarchiste, il fut expulsé du pays. Il traversa les capitales européennes, il fut même soupçonné d'avoir été mêlé à l'assassinat de Sadi Carnot (1837-1894) à Lyon. Après s'être arrêté à Berlin et y avoir œuvré en faveur de l'idée nationale, il se rendit à Vienne, et fréquenta la société d'étudiants juifs *Kadima* (En avant ou vers l'Est, à savoir vers la Palestine), qui luttait contre l'antisémitisme et se distingua par ses aspirations nationalistes⁴⁴. C'est dans les réseaux du mouvement national juif

40. R. Patai (éd.), *The Complete Diaries...*, op. cit., lettre du 3 septembre 1899, vol. III, p. 875-876.

41. Pour la correspondance, voir : CZA, Archives Herzl, H VIII 49 et 49a.

42. R. Patai (éd.), *The Complete Diaries...*, op. cit., lettres du 29 août 1898, 2 novembre 1898, vol. II, p. 754.

43. B. Kajmanz, « Notice », op. cit., p. 13-14, 16 ; Y. R. Molho, *Yosef Marco Barukh*, op. cit., p. 9-15 ; CZA, Archives Herzl, H VIII 49, lettres adressées par Barukh à Herzl, 4 mai 1898, 10, 18, 20 juillet 1898, 16 novembre 1898 ; *ibid.*, A 50-9, lettres de Barukh à Rosenbaum, 23 octobre 1898, 16 novembre 1898, 16 avril 1899.

44. CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 14 septembre 1894 ; B. Kajmanz, « Notice », op. cit., p. 6 ; Y. R. Molho, *Yosef Marco Barukh*, op. cit., p. 3-4 (extrait d'un article qui fut probablement envoyé à Herzl et qui porte la date du 25 avril 1898).

naissant qu'il fit la connaissance de jeunes nationalistes juifs comme Nathan Birnbaum (1864-1937)⁴⁵ et des futurs cadres de l'Organisation sioniste mondiale⁴⁶. Inquiété en raison de ses activités, il fut expulsé de Vienne⁴⁷.

Au printemps 1895, il débarquait à Sofia : « Il a fait ici d'abord une impression assez forte sur la population simple. Avec ses habits en lambeaux, ses souliers éculés, son visage famélique, ses cheveux en broussailles qui ont perdu l'habitude du peigne, il a fait l'effet d'un apôtre, d'une espèce d'Elie allant réveiller les populations endormies, les ramener vers leur Dieu, vers leur ancienne patrie »⁴⁸.

Barukh réussit rapidement à s'entourer tant à Sofia, qu'à Philippopoli où il constitua un véritable état-major, de personnes issues tant de milieux intellectuels que des milieux ouvriers⁴⁹. Nombre d'entre elles se retrouveront à la tête du mouvement sioniste local après la fondation de l'Organisation sioniste mondiale. L'arrivée de Barukh en Bulgarie n'était pas fortuite. Le nationalisme bulgare, le jeune Etat-nation et tout ce que cela devait représenter dans ces Balkans en pleine évolution ne le laissèrent pas indifférent. Le terrain avait déjà été préparé pour accueillir Barukh par les sociétés de colonisation de la Palestine qui pullulaient dans différents points du pays. Barukh commença avec un petit groupe de fidèles pour se transformer par la suite en une sorte de leader charismatique de la jeunesse⁵⁰. Dès son arrivée, il tint des discours enflammés sur la Palestine et contre l'antisémitisme, l'assimilation et l'apathie des Juifs locaux⁵¹. Ses poèmes fougues parus à Sofia en 1895, sous le pseudonyme de Ben-Zellah, traduisent le profond amour de Sion qui l'animait⁵².

Ce nationalisme romantique puisait ses sources dans l'histoire juive, — comme d'ailleurs le sionisme herzlien et ses diverses tendances plus tard —, une histoire que Barukh évoquait continuellement comme fondement de sa lutte pour la restauration de la nation juive dans son lieu historique, unique solution pour mettre fin aux souffrances et à l'errance⁵³. En

45. A son propos, on peut consulter : Robert S. Wistrich, « The Clash of Ideologies in Jewish Vienna (1880-1918). The Strange Odyssey of Nathan Birnbaum », *Leo Baeck Institute Year Book* (33), 1988, p. 201-230.

46. CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 14 septembre 1894.

47. *Ibid.*, 17 décembre 1895.

48. AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895 ; sur son état lors de l'arrivée en Bulgarie : CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 décembre 1895 ; S. Mezan, *Aleko...*, op. cit., p. 36.

49. B. Arditi, « Yosef Marco Barukh... », op. cit., p. 161.

50. S. Mezan, *Aleko...*, op. cit., p. 39 ; AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1896.

51. S. Mezan, *Aleko...*, op. cit., p. 36-37.

52. *Au Temple de l'Histoire. Dédié à la nation juive*, p. 8.

53. Sur les liens entre histoire et sionisme, voir : Shmuel Almog, *History and*

cela, il ne se distinguait pas non plus des nationalistes non juifs de son époque. Il mit particulièrement l'accent sur l'histoire juive, il se lança d'ailleurs dans l'édition de livrets sur le sujet, en langue française⁵⁴.

Ses effusions, son emportement ne l'empêchèrent pas de jeter les bases du sionisme politique, aussi bien d'un point de vue théorique que pratique. Il employa les méthodes modernes de propagande, orale et écrite, pour atteindre son but. Il opta d'abord pour la fondation d'associations qu'il dénomma Carmel, en souvenir du Mont Carmel à Haïfa, qu'il affectionnait particulièrement. La première vit le jour quelque temps après son arrivée à Sofia en 1895⁵⁵. C'est aussi dans la capitale qu'il entra en contact avec des intellectuels bulgares dont l'écrivain Ivan Wazoff qui l'aïda à publier son recueil de poèmes historiques *Au Temple de l'Histoire*, et à qui il rendit hommage dans un poème qu'il lui dédia⁵⁶. Il forma aux idées nationalistes l'association Progrès, fondée, avant son arrivée, par des élèves et lui donna le nom de *Shahar* (Aube)⁵⁷. Entre temps, il luttait contre la famine⁵⁸ : « La propagande s'étendait de plus en plus. Je perdis mes légions. Je restai dans la rue, sans nourriture, sans habit, sans soulier, sans (...) amis. Je crevais de faim ». Pour se débarrasser de lui, la communauté de Sofia lui paya le billet pour Philippopoli. Il y arriva dans un total dénuement. Entouré rapidement d'un cercle de jeunes, il y créa, malgré l'opposition du président du conseil communautaire, une seconde société Carmel, puis une troisième à Tatarpazardjik.

A l'instar de ce qu'il avait fait en Algérie, il fonda, à Philippopoli, un journal en langue française *Carmel*⁵⁹. Celui-ci parut entre septembre 1895 et janvier 1896 et n'eut que cinq numéros⁶⁰. Il comptait y ajouter un supplément en judéo-espagnol, langue vernaculaire du petit peuple, qui n'était vraiment initié ni au bulgare ni au français ; ce projet resta sans suite⁶¹. Sous l'influence du journal, d'autres associations furent créées dans des villes comme Slivno et Plevna. Le but de ces dernières était la

Zionism. The Rise of a New Jewish Consciousness, trad. de l'hébreu par Ina Friedman, New York - Jérusalem, 1987.

54. *El Amigo del Pueblo*, 15 juin 1895.

55. CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 décembre 1895 ; B. Ardit, « Yosef Marco Barukh... », *op. cit.*, p. 159.

56. CZA, A 50-2, mai 1895 ; Binyamin Ardit, *Les Juifs connus en Bulgarie*, Tel Aviv, 1970, t. II, p. 75 (en bulgare).

57. CZA, A 50-2, mai 1895.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.* ; B. Kajmanz, « Notice », *op. cit.*, p. 7 ; AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895.

60. Pour cet article nous avons consulté l'exemplaire manuscrit du journal, recopié *a posteriori*, non numéroté : CZA, F2-2 I ; H. Keshales, *Histoire...*, *op. cit.*, vol. II, p. 276.

61. B. Ardit, « Yosef Marco Barukh... », *op. cit.*, p. 164.

colonisation en Palestine⁶². Dans la foulée, Barukh jeta les bases, à Philippopoli, d'une association-mère, le Carmel central, qui regroupa ces diverses antennes. Cette association s'assigna l'objectif de convoquer un congrès afin d'arrêter un programme d'action⁶³. Il s'agissait là d'une sorte de Fédération annonçant les futures fédérations sionistes créées dans chaque pays, et liées à l'Organisation sioniste mondiale.

Chacun des numéros du journal *Carmel* fut diffusé à 500 exemplaires⁶⁴. Dès le premier numéro, se dessinent les grands axes du programme national de Barukh. Les numéros ultérieurs ne firent que les développer. Le sionisme est une question pratique qui ne peut être résolue que d'une manière pratique. Ce qui n'exclut pas les idéaux. Le temps presse, ce sera maintenant ou jamais. L'urgence apparaît comme un thème récurrent dans la pensée de cet homme fougueux. Le sionisme est la nouvelle religion juive. Barukh va jusqu'à appeler les religieux à rejoindre le mouvement sioniste. Dans les professions de foi qui parurent dans le journal, l'hésitation entre religiosité et anti-religion était constante. La religion préconise l'amour, tandis que la réalisation des idéaux nationaux passe par la guerre, d'où une incompatibilité entre les deux. Les docteurs de la Loi juifs n'en sont pas moins considérés comme des héros nationaux et ce pour avoir perpétué le judaïsme. Mais ce sont les sionistes laïques qui détiennent la solution de la question juive. La possibilité que le flambeau soit repris plus tard par des religieux n'est pas rejetée.

Le modèle de l'émancipation bulgare du joug ottoman en 1878 est mis en avant pour justifier le projet sioniste. L'importance de l'exemple de l'Etat-nation bulgare est constamment soulignée ainsi que celle de ses artisans, en particulier les intellectuels. Il est même question de la collaboration entre cet Etat et les sionistes. Le but du sionisme est de former une grande communauté juive unie. Barukh et les siens se proposent d'éveiller les sentiments patriotiques des Juifs envers Sion, de délivrer ceux-ci de l'indifférence qui les caractérise et de leur apprendre à se sacrifier pour le bien général. La publication de journaux, de revues, de brochures d'intérêt national contribuerait à la réalisation de ces objectifs. Le judaïsme est une nation et tout doit mener à la réalisation d'un Etat juif. Le sionisme est décrit comme une œuvre de salut national. Il représente la régénération politique.

Le thème de l'antisémitisme revient comme une obsession. Le journal, probablement pour des raisons tactiques, traitait de l'antisémitisme en Europe et non en Bulgarie. Barukh reconnaissait lui-même ce parti pris : « Quant à son programme d'action, à son contenu, nous sommes persua-

62. *Carmel* (1).

63. *Ibid.*

64. H. Keshales, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 276.

dés que vous avez pu vous persuader qu'il y a du stratagème, et si quelque chose, ça et là, y paraît non à propos, c'est que la tactique nous l'a imposé »⁶⁵. C'est l'antisémitisme qui mène au nationalisme. On s'ingénie à montrer la portée à court terme de l'assimilation. On fait l'éloge constant de l'Empire ottoman, alors même que Barukh ne nourrissait pas une grande sympathie pour ce pays et qu'il le combattit pendant la guerre gréco-turque (1877-1878), aux côtés des Grecs, dans le régiment de Ricciotti Garibaldi (1847-1924), fils de Giuseppe Garibaldi (1807-1882), artisan de l'unité italienne⁶⁶. La Palestine étant turque, l'équipe du journal ne voulait pas couper les ponts, puisqu'il y avait encore matière à négociation avec les Ottomans, malgré l'interdiction de l'immigration (1882) et la limitation à l'achat de terres en Palestine (1892) imposées par le gouvernement central.

La colonisation de la Palestine, le travail de la terre, l'étude des sciences juives, la fondation de sociétés de secours mutuel pour permettre aux élèves pauvres de fréquenter l'école agricole *Mikve Yisrael* (Le rassemblement des exilés) fondée par l'Alliance, à Jaffa (1870), la création d'une maison d'édition, la fondation d'une université en Terre sainte, la convocation d'un Congrès sioniste mondial entraient dans le vaste programme développé par le journal *Carmel*.

Ce programme recoupe déjà certaines des grandes lignes du futur sionisme officiel. On y trouve également quelques-uns des thèmes essentiels appelés à connaître par la suite un développement particulier en Bulgarie et dans les grandes villes de l'Empire ottoman. La lutte contre l'oligarchie, contre la presse « allianciste », contre la bourgeoisie, la nécessité de s'emparer de l'appareil communautaire pour faire aboutir les revendications sionistes en font partie.

Les liens du journal avec le nationalisme juif en Europe étaient évidents. Par ailleurs, d'étroites relations étaient entretenues avec le mouvement *Hibat Tzion* d'Angleterre. L'œuvre de Barukh en Bulgarie servit d'école de formation sioniste aux jeunes générations qui prirent le relais à son départ. D'ailleurs, l'organisation sioniste de Philippopoli porta le nom de Barukh à partir de 1904 et jusqu'en 1949⁶⁷. Les immigrés bulgares nommèrent *Tel Barukh* (Mont Barukh) le premier quartier fondé par eux en 1946 (élargi en 1949) près de Tel-Aviv. Le rôle que Barukh joua dans la propagation du sionisme fut primordial, même s'il ne bénéficia du soutien que d'un petit groupe. Même ses détracteurs, nombreux, reconnurent son influence sur la population locale : « Ce triste person-

65. CZA, A 171-17, Barukh et Juda à Belkowsky, 29 novembre 1895.

66. Sur cet engagement : CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 5 mai, 12 mai 1897 ; Journal de la campagne de guerre en manuscrit dans : *ibid.*, A 50-3. Voir aussi la publication de ce journal entre juillet-décembre 1897 et février-juin 1898 dans *Il Vessillo Israelitico* (Casale Monferrato).

67. H. Keshales, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 294-295.

nage est l'agent le plus actif de la propagation des illusions dangereuses qui embrunissent le cerveau de plusieurs Israélites d'ici »⁶⁸. Barukh lui-même faisait état de l'ampleur que son travail avait prise dans le pays en peu de temps : « Cela m'a coûté du sang, mais le sionisme a été dans ces [six] mois développé, bien propagé. Le sionisme commence à s'étendre sur toute la Bulgarie. De nombreuses sociétés se fondent partout. On travaille »⁶⁹.

L'oligarchie locale, liée à l'Alliance, lui déclara guerre. Elle voulut se débarrasser de ce fauteur de troubles, et surtout chercha les moyens d'endiguer ce sionisme montant et incontrôlable⁷⁰. Par le biais de lettres de menace, d'essai d'attentat, on essaya de le décourager et de le pousser à quitter le pays⁷¹. Le journal *El Tiempo* (Le Temps, 1872-1930) d'Istanbul, proche de l'Alliance, lança une campagne d'articles contre Barukh et son journal. Dès novembre 1895, la communauté de Tatarpazardjik s'ingénia à faire suspendre le journal *Carmel*⁷². Finalement, les notables de Sofia réussirent à le faire emprisonner⁷³. On demanda même son expulsion auprès du gouvernement. Les persécutions ne cessèrent pas jusqu'à son départ définitif de Bulgarie.

Contrairement à ce qui se passa dans les pays sous domination ottomane, Barukh et ses amis bénéficièrent de l'aide d'intellectuels bulgares non juifs, et même du prince Ferdinand de Bulgarie, pour continuer leur œuvre journalistique⁷⁴. Le prince accorda à Barukh une bourse pour continuer ses études, à condition qu'il reste en Bulgarie⁷⁵. Celui-ci préféra quitter le pays pour se diriger ensuite vers l'Égypte : « Je n'ai quitté la Bulgarie que parce que je savais ma mission accomplie dans la principauté et dans tous les Balkans ; des sociétés solides s'étaient fondées, la jalousie des partis était engendrée dans le sionisme, bon signe ! (...) Je brûlais d'impatience d'aller agir en Égypte, car des troubles en Orient s'annonçaient »⁷⁶.

Barukh et son contemporain Perahia portaient en eux les marques de ces « messies » laïques, sortes d'Elies rédempteurs, pauvres, généreux, déterminés à éveiller les populations, à les ramener vers leur ancienne patrie, par des voies terrestres et des modalités relevant du domaine du pos-

68. AAIU, Bulgarie, I. G. 2, Danon, 9 janvier 1896.

69. CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 déc. 1895.

70. B. Kajmanz, « Notice », *op. cit.*, p. 9 ; AAIU, Bulgarie, I. G. 2, Danon, 9 janvier 1896.

71. B. Kajmanz, « Notice », p. 9.

72. S. Mezan, *Aleko...*, *op. cit.*, p. 30, 34.

73. CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 et 19 décembre 1895.

74. *Ibid.*, 19 décembre 1895.

75. *Ibid.*, A 50-11, le Prince de Bulgarie à Barukh, 16-28 février 1896 ; *Ibid.*, A 50-7, Barukh à Zlocisty, 26 septembre 1896.

76. *Ibid.*, A 50-7, Barukh à Zlocisty, 26 septembre 1896.

sible. Ils représentaient les « messies » de l'ère moderne ; on sait que Herzl, lui-même, lors de son passage par Sofia en 1896, fut qualifié de « messie ».

Barukh, le bâtisseur, se distingua pourtant des pré-sionistes de son époque, dans la région, issus des milieux traditionnels. La dimension messianique qui entre dans la perception qu'on eut de lui relève davantage de la projection des populations locales. Sa personnalité s'y prêtait, même si ses projets, à proprement parler, n'avaient rien de messianique, sinon dans leurs connotations émotionnelles. Barukh est un sioniste pré-herzlien comme ses correspondants privilégiés et amis de l'époque, tel Theodor Zlocisty (1874-1948), l'un des fondateurs des associations d'étudiants juifs à Berlin. Ces hommes devinrent les chevilles ouvrières du mouvement à partir de 1897.

La politique que préconisait Barukh était claire et s'appuyait sur une appréciation « réaliste » du contexte de l'époque : « Nous demanderons la Palestine pour nous, nous voulons qu'on reconnaisse les Juifs comme nation, comme peuple politique. L'Europe fait tout pour cette poignée d'Arméniens, elle fera quelque chose pour 10 millions de Juifs », disait-il⁷⁷. Il reste qu'il peut être aussi comparé aux nationalistes non juifs de l'époque, entourés dans l'imaginaire populaire d'un halo de romantisme. Lui-même a dû être influencé par un homme comme Giuseppe Garibaldi. Parlant et écrivant couramment l'italien, ayant une prédilection pour l'Italie où il séjourna fréquemment, il vécut dans ce pays une grande passion avec une italienne non juive, et il s'y suicida par dépit amoureux en 1899. Il ne faut pas non plus oublier qu'il s'était enrôlé dans un régiment garibaldien pour combattre les Turcs pendant la guerre gréco-turque. Son importante culture universelle, mise en perspective dans le contexte juif, place Barukh dans une lignée de combattants nationaux d'une espèce nouvelle, intellectuels de surcroît, comme par exemple Nathan Birnbaum.

L'apparition de Barukh, dans un contexte perméable au message qu'il délivrait, renforça l'image du sauveur qu'on attendait et qu'il renvoyait de lui-même : « A voir l'effervescence des esprits, à entendre surtout l'enthousiasme que provoque partout cet illuminé, on croirait vraiment que l'heure de la délivrance a sonné pour Israël, l'ancien royaume juif près d'être reconstitué par les Juifs de Bulgarie, par les Juifs de Philippopoli surtout. Quelle folie ! (...) Le terrain était propice à une pareille éclosion, les sociétés de colonisation avaient fait assez de bruit autour de leur œuvre »⁷⁸.

77. AAU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895.

78. *Ibid.*

Interactions

La première société de colonisation, le *Colonisations-Verein für Palästina*, fut fondée par Haim Luria (1821-1878) en 1860 à Francfort-sur-l'Oder, en Allemagne orientale, à la frontière polonaise⁷⁹. Elle connut un véritable développement à partir de 1863, et l'année suivante naissait à Berlin une autre société de colonisation⁸⁰.

En Bulgarie, les nouvelles sur le mouvement *Hibat Tsion* et les sociétés de colonisation se répandirent à travers les journaux hébraïques en provenance de l'Est européen. Le rôle d'un périodique judéo-espagnol paraissant à Vienne, le *Correo de Viena* (Courrier de Vienne, 1871-?), qui traduisait les articles du journal hébraïque *Ha-Magid*, fut également important dans la diffusion des idées-forces du mouvement⁸¹. Dans les années 1880, dans les *batei midrash* (maisons d'études), on lisait et on commentait cette presse. Le *Bet ha-midrash Berakha ve-shalom* (Bénédiction et paix) de Sofia déploya d'importantes activités dans ce sens en diffusant le matériel hébraïque fourni par le mouvement *Hibat Tsion* de Russie⁸². Barukh ben Yitshak Mitrani, lui aussi, contribua à introduire en Bulgarie les idées du mouvement par l'intermédiaire de ses publications⁸³. Dans les années 1880-1890, des sociétés de colonisation nommées *Yishuv Erets-Yisrael* (Colonisation de la Palestine), *Agudat ahim le-yishuv Erets-Yisrael* (Fraternelle pour la colonisation de la terre d'Israël), *Ezrat ahim* (Aide fraternelle), *Ahavat Tsion* (Amour de Sion), *Shevet ahim* (La Fraternelle) et d'autres sociétés d'inspiration mutualiste virent le jour dans différentes villes bulgares⁸⁴. Ce fut dans les années 1890 qu'elles connurent un véritable essor. Le développement du mouvement *Hibat Tsion* dans un pays voisin comme la Roumanie eut d'importantes répercussions en Bulgarie⁸⁵. A la même époque, des enseignants

79. G. Kresel, « La première société de colonisation de la Palestine », dans : S. Almog (éd.), *Avant l'existence...*, op. cit., p. 197 (en hébreu) ; Y. Salmon, *Religion...*, op. cit., p. 44-74.

80. G. Kresel, op. cit., p. 204-205.

81. S. L. Tsitron, *Histoire...*, op. cit., p. 160.

82. H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., vol. II, p. 265 ; V. Tamir, *Bulgaria...*, op. cit., p. 138.

83. S. L. Tsitron, *Histoire...*, op. cit., p. 160.

84. A. Romano, Joseph Ben, Nissim (Buko) Levy (éds), *Encyclopédie de la Diaspora juive - Le judaïsme bulgare*, Jérusalem - Tel Aviv, 1967, 10 : 78 (en hébreu) ; H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., vol. II, p. 265-267 ; V. Tamir, *Bulgaria...*, op. cit., 136-139 ; J.-M. Delmaire, *De Hibbat Tsion...*, op. cit., p. 212-215.

85. Sur le mouvement en Roumanie, voir : Israel Klausner, *Hibat Tsion en Roumanie*, Jérusalem, 1958 (en hébreu) ; sur son influence en Bulgarie : S. L. Tsitron, *Histoire...*, op. cit., 160.

d'université, des médecins, des fonctionnaires juifs issus d'Europe orientale, en particulier de Russie, et actifs dans le mouvement de *Hibat Tsion*, tels que Reuven Bierer, Karl Herbst, Zvi Belkovski, Boris Shatz, Moshe Nahimzon, Hirsch Rimalovski arrivèrent en Bulgarie, souvent invités par le gouvernement, et contribuèrent au relèvement du pays. A leur tour, ils véhiculèrent les idées du mouvement en Bulgarie. Par la suite, ils organisèrent le mouvement sioniste sur place et en devinrent les piliers.

Le journal local en judéo-espagnol *El Amigo del Pueblo* (1888-1902) communiqua régulièrement les nouvelles sur la Palestine, sur la colonisation du pays, et aussi sur la situation ailleurs en Europe. Dans les années 1894-1895, il devint le porte-parole du mouvement de colonisation en Bulgarie en faisant le lien entre les différentes sociétés, et en appelant ses lecteurs à les soutenir. S'appuyant sur des données historiques, il expliquait l'importance de la Palestine pour le Juif et la nécessité qu'il y avait de s'y installer, et invitait à se battre pour la renaissance du peuple juif dans son propre pays, et à adhérer aux sociétés de colonisation⁸⁶.

Le mouvement étonnait par son ampleur : « C'est un mouvement général, c'est une commotion électrique qui ébranle tous les esprits de la communauté »⁸⁷. Les observateurs les plus réticents se posaient des questions sur l'origine de cet engouement sans précédent. Ces sociétés ne rassemblaient pas que les strates pauvres, mais aussi des membres de toutes les couches sociales, et en particulier moyennes et supérieures, vu qu'on exigeait des adhérents des cotisations variables d'une société à une autre, et dans certaines, assez élevées⁸⁸. La plupart de ces sociétés étaient formées sur le modèle des sociétés de 50. Leurs statuts rappelaient ceux de sociétés fondées par les *Hovevei Tsion* (Amants de Sion) en Europe orientale⁸⁹.

Pour des raisons tactiques, le choix de la Palestine comme lieu de colonisation privilégié était parfois justifié par la plus grande fertilité de ses terres en comparaison avec d'autres endroits, mais c'était bien toujours de la Palestine qu'il était question dans les statuts. Les buts affichés étaient la propagation du goût du travail agricole, le développement de l'idée de colonisation en Palestine parmi les adhérents des sociétés, l'achat de terres et l'installation de quelques familles sur ces terres. L'idée de la « régénération » des Juifs par le travail de la terre était au fondement même de ces sociétés.

86. Voir par exemple, *El Amigo del Pueblo*, 1^{er} mai 1895.

87. AAIU, Bulgarie, I. G. 17, Sémach, 17 mars 1895.

88. *Ibid.* ; AAIU, Bulgarie, I. G. 12, Danon, 24 janvier 1896 ; *Statuts de la société israélite Yishuv Erets Yisrael de Philippopoli*, Sofia, 1894, p. 2 (en judéo-espagnol).

89. Voir par exemple : CZA, A9-154-158.

En Bulgarie, elles fonctionnaient toutes à peu près sur le même modèle. On comptait deux sortes de membres. Les membres effectifs s'engageaient à partir pour la Palestine au plus tard cinq années après l'achat des terrains, les membres honoraires prodiguaient des secours financiers afin de soutenir les colons. Une année après l'achat d'un terrain, trois sociétaires devaient partir s'y installer. Dès lors, les dépenses de la colonie seraient prises en charge par la société pendant les premières années. Les premiers colons partiraient avec une certaine somme qui leur permettrait d'acquérir les premiers outils⁹⁰.

Ces sociétés bénéficièrent de l'appui des milieux religieux qui en firent la propagande dans les lieux de culte⁹¹. En Russie aussi, un nombre croissant de rabbins avait rejoint le *Hibat Tsion*⁹². Ce mouvement en faveur de la colonisation, qui touchait les différentes couches de la société juive, surtout les classes moyennes, et une population ayant dépassé l'âge de la conscription, donc des adultes établis, ne provoqua pas l'hostilité organisée de l'establishment juif, parce qu'en fait il n'allait pas à l'encontre de ses intérêts, et ne mettait nullement en danger son pouvoir⁹³. La palestinophilie dérangeait moins que le sionisme prêché par Barukh et les jeunes enthousiastes de son entourage, qui s'en prenaient aux institutions juives et aux notables⁹⁴. On ne peut pas non plus parler d'un soutien ferme au mouvement de colonisation. On cherchait toutefois les moyens de le canaliser. Le directeur de l'école de l'Alliance à Sofia proposait même à la direction parisienne de la Société de créer à l'intérieur de la Bulgarie des centres agricoles afin de tirer parti de ce qu'il appelait l'« engouement agraire »⁹⁵. Pourtant, la direction parisienne, avec sa rigidité habituelle, avait condamné, dans une circulaire envoyée à son personnel fin 1895, les initiatives de colonisation ainsi que tout mouvement en faveur du sionisme.

Il y eut quelques tentatives effectives de colonisation en Palestine, mais la seule qui aboutit vraiment fut celle de Hartuv, près de Jérusalem⁹⁶.

90. Statuts extraits de la société de Tatarpazardjik : AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 17 mars 1895.

91. *El Amigo del Pueblo*, 15 octobre 1894, 1^{er} mai 1895 ; AAIU, Bulgarie I. G. 2, Danon, 24 janvier 1896.

92. Voir à ce sujet, Y. Salmon, *Religion...*, op. cit., p. 112-149.

93. Sur la composition sociale de ces sociétés, voir : A. Romano et alii (éds), *Encyclopédie...*, op. cit., 10 : 78 ; J.-M. Delmaire, *De Hibbat Zion...*, op. cit., p. 212-215.

94. AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 9 janv. 1896.

95. *Ibid.*

96. Sur cette colonie, voir, entre autres : *El Amigo del Pueblo*, 13 août 1896, 29 août 1896, 22 janvier 1897 ; *Die Welt*, 4 juin 1897, 17 sept. 1897 ; Abraham Behar, *Souvenirs de Hartuv*, Jérusalem, 1970 (en hébreu) ; H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., vol. II, p. 516-522 ; Yosi Ben-Arzi, « La colonie oubliée dans

Elle fut la première colonie sépharade de Palestine. Le terrain fut acheté par deux sociétés de colonisation *Agudat ahim le-yishuv Erets Yisrael*, celle de Tatarpazardjik et celle de Sofia, qui fusionnèrent en 1895 sous le nom de *Ezrat ahim*⁹⁷. Le comité directeur de la nouvelle société de 50, née en juillet 1895, comprenait quatre membres de Sofia et trois de Tatarpazardjik, et le siège social avait été fixé à Sofia même⁹⁸. Les membres adhérents devaient payer en dix échéances la somme de 3 920 F, représentant 1/50^e du prix d'achat du terrain à Hartuv, acquis, en décembre 1895 auprès d'une mission anglaise qui le détenait depuis 1883. Les parts n'étaient pas transmissibles. Au bout de cinq ans, on comptait partager tout l'avoir social, meubles et immeubles, en cinquante lots, à moins qu'on ne décidât de prolonger la durée de la société de cinq ans, auquel cas, on attendrait la fin de ce nouveau délai pour partager les biens. Le rabbin Aladjem de Tatarpazardjik avait été désigné pour diriger et administrer la société. Le premier départ, d'1/5 des membres, avait été prévu pour août 1896. Les frais du voyage leur incombaient. Les partants étaient tenus de travailler cinq ans pour la société, et ils seraient entretenus par elle suivant des critères fixés à l'avance. Ils recevraient également une indemnité à l'expiration de leur engagement. Les règlements étaient stricts, les transgresseurs risquaient d'être jugés par une haute cour de justice, reconnus coupables, ils seraient chassés et leur mise de fonds confisquée.

Les adhérents, partant pour la Palestine ou demeurant en Bulgarie, étaient tenus de vivre frugalement, en évitant le faste. Les objets de luxe défendus aux hommes étaient les pince-nez, les cannes, les gants, les chapeaux, les parasols en été, les habits de soirée. Pour les femmes, les robes en soie, les garnitures, les gants et les chapeaux au-dessus d'une certaine somme étaient prohibés. Les vêtements de valeur achetés par les adhérents et leurs épouses, avant leur adhésion, étaient autorisés jusqu'à ce qu'ils soient usés. La même simplicité était exigée en matière de mobilier à la maison. L'influence des mouvements socialisants sur cette société de type coopératif n'est pas à démontrer. Il faut surtout garder à l'esprit qu'elle était d'obédience *Hibat Tsion* – un mouvement dont les fondateurs et adhérents avaient eux-mêmes subi, dans leur patrie d'origine, en Russie, l'influence de tels mouvements.

les monts de Judée », *Ofakim be-geografia* (3), 1977, p. 123-140 (en hébreu) ; ID. « Hartuv – histoire d'une colonie hébraïque », dans : *Mélanges en l'honneur de Zeev Vilnai*, Jérusalem, 1984, p. 351-358 (en hébreu) ; ID., « La colonie hébraïque des provocateurs », *Teva ve-Arets* (27), septembre-octobre 1985, p. 16-17 (hébreu).

97. On rencontre, tour à tour, les deux dénominations. L'hypothèse de la fusion est la plus plausible. AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895 ; *El Amigo del Pueblo*, 29 août 1896.

98. AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895.

Les premiers départs furent accueillis dans la liesse générale. Finalement, une dizaine de familles seulement partirent pour la Palestine. L'objectif poursuivi était le départ progressif de l'ensemble des adhérents. Chaque famille installée dans la colonie travaillait les terres de cinq autres qui attendaient en Bulgarie. La plupart des partants ne s'étaient jamais occupés d'agriculture puisqu'ils avaient jusque-là exercé dans le tertiaire. Les frères, c'est ainsi qu'on les dénommait, eurent à apprendre le travail agricole des Arabes des alentours. La zone d'implantation, la médiocre fertilité du terrain, l'éloignement par rapport au centre névralgique de la colonisation juive les difficultés de langue, le fait d'être des Sépharades dans des implantations juives composées majoritairement d'Ashkénazes firent que les colons se heurtèrent à d'innombrables difficultés. Ils refusèrent de demander l'aide du Baron Edmond de Rothschild (1854-1934) qui soutenait une grande partie de l'œuvre de colonisation en Palestine, et ils ne reçurent que celle de *Hibat Tsion*. Face à ces écueils, la colonie ne connut pas un véritable essor, et par conséquent ne put absorber tous les adhérents de la société qui, en principe, devaient rejoindre les pionniers. Ce qui ne l'empêcha pas de recruter ponctuellement de nouveaux membres⁹⁹. Plus proches des Arabes en raison de leur localisation à proximité d'un village arabe, ces pionniers restèrent coupés des colonies juives et par conséquent ne bénéficièrent ni de la circulation des idées ni de la technologie en évolution. Passant par des hauts et des bas, Hartuv, qui jusqu'au milieu de la période du mandat britannique fut la seule colonie sépharade, survécut jusqu'en 1948.

Les sociétés de colonisation commencèrent à décliner à la fin des années 1895. Marco Barukh avait inauguré une nouvelle ère de sionisme politique pré-herzlien organisé.

* * *

Parallèlement à ces individus et à ces sociétés de colonisation, des associations aux objectifs divers virent le jour, et renforcèrent à leur tour la conscience nationale au sein des populations locales. Dès les années 1890, l'association *Hitorerut* (Réveil) pour la diffusion de la culture et de la langue hébraïques fut fondée à Philippopoli¹⁰⁰. L'impact de la *Haskala*, dans sa version est-européenne, sur la fondation de ce genre d'associations est indéniable. Une association du même type, dénommée Progrès

99. *Die Welt*, 18 novembre 1898.

100. Sur les associations, voir : Shlomo Shealtiel, *Les débuts du parti Poalei Tsion [Les ouvriers de Sion] en Bulgarie et son organe « Probuda » (1910-1912)*, mémoire de maîtrise, Université de Tel Aviv, 1988, 2 vol., p. 33-34.

vit le jour à Ruse. Deux ans plus tard, Sofia avait à son tour une association du même nom. Ces associations prirent le nom de *Shahar* (Aube) en 1895. À côté des sociétés Carmel fondées par Marco Barukh, en raison de divergences au sein de la jeunesse, furent créées les associations *Tsion*. La première s'implanta à Philippopoli. Celle de Sofia naquit de la fusion de l'association *Levanon* (Liban) instituée en 1895 par Barukh et de Carmel 2. Elle se transforma, en 1897, en Comité sioniste central de Bulgarie¹⁰¹. À sa tête se trouvaient les futurs délégués au Premier Congrès sioniste à Bâle. C'est par son fameux *Appel aux fils fidèles du peuple juif*, publié en plusieurs langues, en mai 1897, que ce comité demanda aux Juifs bulgares, y compris les rabbins, de soutenir et de rejoindre le Premier Congrès sioniste, qui initialement devait se tenir à Munich¹⁰². Les associations Carmel ne disparurent pas complètement, certaines, comme celle de Tatarpazardjik, changèrent plusieurs fois de nom. Vers 1893, des associations à tendance religieuse commencèrent à se multiplier dans le pays : *Neve tsedek* (Demeure de justice), *Or ha-kodesh* (La lumière sacrée). Avec les progrès de l'idée que la « régénération » nationale ne se ferait pas sans la « régénération » physique, on assiste à la fondation de sociétés de gymnastique.

En Bulgarie, il n'y eut pas de véritable coupure entre religieux et laïcs. Au contraire, le souci de réaliser les aspirations nationales avec la participation des éléments religieux apparaît constant. Les résonances messianiques accompagnèrent longtemps le mouvement national juif en éclosion dans le pays : « Il y a dans la jeunesse un véritable emballement. On parle d'arrivée du Messie en pleine synagogue », écrit-on, en 1897, à quelques mois du Premier Congrès sioniste mondial¹⁰³. L'évolution propre à ce judaïsme, longtemps tiraillé entre tradition et occidentalisation, et son aptitude à adapter les apports extérieurs – notamment les idéologies imposées du dehors – à son propre contexte culturel, en fonction de ses besoins, sont susceptibles d'expliquer le pluralisme des choix faits en matière de nationalisme.

Bien d'autres associations de jeunesse comme *La manseves* (La jeunesse), *Ahavat Yeshurun* (Amour d'Israël), *Klaridad* (Clarté), *Unyon* (Union), *Esperansa* (Espoir), *Vozpitania* (Education), pour la diffusion de la culture nationale, virent le jour dans les provinces bulgares.

Les journaux locaux eurent aussi leur part dans la diffusion des projets sionistes. *El Amigo del Pueblo*, un des premiers journaux en langue judéo-espagnole, de Bulgarie, par la traduction d'articles parus dans la presse hébraïque, la diffusion de nouvelles sur le monde juif, des articles sur l'amour de Sion, des informations suivies sur la colonisation en

101. H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., p. 295, 297.

102. Sofia, 1897 (texte en langue française) : CZA, A 171-17.

103. AAIU, Bulgarie I. G. 14, Cohen, 4 mai 1897.

Palestine, la vie associative dans le pays, sans être vraiment un organe nationaliste, devint dans une large mesure une tribune nationale¹⁰⁴.

Le *Carmel* eut un continuateur, *Evreyski Glas* (La Voix juive), publié entre juillet 1896 et janvier 1897 par les amis de Barukh, en bulgare, avec un supplément en judéo-espagnol, *La Boz de Israel* (La Voix d'Israël)¹⁰⁵. Dix-sept numéros de six à huit pages parurent. Ce journal sioniste suscita immédiatement des réactions de rejet dans les milieux opposés au mouvement, bien qu'il évitât d'attaquer les notables, contrairement à son prédécesseur qui avait opté pour une attitude agressive à leur égard. La presse juive de l'Empire ottoman lui déclara la guerre. Le *locum tenens* du Grand rabbinat de l'Empire, Moshe Halévi (en fonction de 1873 à 1908), prononça contre lui le *herem* (excommunication), sous prétexte que par ses déclarations sionistes, il mettait en danger la communauté juive ottomane. Il trouva un appui auprès de la plupart des notables juifs en Bulgarie. Le journal interrompit sa publication à la suite d'une demande présentée par le gouvernement ottoman aux autorités bulgares¹⁰⁶.

Tous ces journaux, ajoutés à ceux qui parvenaient d'autres pays et qui étaient régulièrement commentés, sensibilisèrent largement aux vicissitudes des projets palestinophiles, nationalistes et sionistes à travers le monde juif et en Bulgarie, reliant par là même les Juifs locaux au reste du judaïsme. Pendant la période herzlienne du sionisme, de nouveaux journaux prirent la relève, représentant les différentes tendances du mouvement.

Les réseaux culturels : Est ashkénaze – Est sépharade

Dans les terres sous domination ottomane, le pré-sionisme n'accusa pas une aussi grande diversification que celle rencontrée en Bulgarie. En fait, l'expression de l'idée nationale y emprunta des chemins de traverse. La *Haskala* joua sur ce plan un rôle important. En Europe, les sionistes furent recrutés au sein des milieux les plus assimilés et occidentalisés de la société juive ; des hommes comme Yuda Leib Pinsker (1821-1891), Moshe Leib Lilienblum (1843-1910), Peretz Smolenskin (1840 ? / 1842 ?-1885) avaient été les ardents défenseurs à la fois de la *Haskala* et de l'émancipation¹⁰⁷. Dans l'Empire ottoman, ce fut le cas pour Barukh

104. Sur ce journal voir : Moshe Gaon, *La presse en ladino. Bibliographie*, Jérusalem, 1965, p. 23-24 (en hébreu).

105. H. Keshales, *Histoire...*, op. cit., p. 299-303.

106. *Ibid.*, p. 303.

107. Vicki Caron, « The Ambivalent Legacy : The Impact of Enlightenment and Emancipation on Zionism », *Judaism* 38 (4), automne 1989, p. 509-510 ; sur les liens entre la *Haskala* et le sionisme, voir l'ouvrage de Michael Stanislawski, *For Whom Do I Toil ? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, New York-Oxford, 1988 ; ID., « Haskalah and Zionism : A Reexamination » dans :

ben Yitshak Mitrani et Elie Yitshak Navon (1857-1952). Ce dernier œuvra pour la renaissance de la langue hébraïque, et s'associa aux projets d'Eliezer Ben Yehuda (1858-1922), l'un des artisans de la renaissance de l'hébreu¹⁰⁸. Elie Yitshak Navon fut également lié à Nahum Sokolow (1859-1936) futur leader sioniste, et collabora à son journal *Ha-Tsefira* (L'Aube, 1862-1931), qui paraissait à Varsovie¹⁰⁹.

En revanche, des *maskilim* comme Yuda Néhama (1825-1899), qui entretint une correspondance suivie avec ses homologues d'Europe de l'Est¹¹⁰, Joseph Halévy (1827-1917), Abraham Danon (1857-1925), qui ne se frottèrent pas directement au pré-sionisme ni au sionisme, militèrent en faveur d'une éducation moderne de type occidental et de la « productivisation » des Juifs ottomans, et travaillèrent la main dans la main avec les élites soucieuses de réformer la société locale. Ils n'appelèrent pas pour autant à l'assimilation ou à l'éloignement du judaïsme. Ils se rapprochèrent néanmoins davantage de l'Alliance que des courants nationalistes juifs de l'époque. Vecteurs des courants d'idées qui traversaient le monde juif à l'ouest de l'Empire, présentant ses productions et les traduisant en langue vernaculaire, ils firent en quelque sorte fonction d'intermédiaires entre monde sépharade et monde ashkénaze, entre le savoir occidental et le savoir traditionnel.

Le rôle qu'ils assumèrent fit d'eux des hommes passerelles, au même titre – quoique dans un sens différent – que les pré-sionistes ou leurs continuateurs. Ils partagèrent avec eux certaines de leurs revendications comme la renaissance de la langue hébraïque, tout en renforçant l'identité sépharade par la sauvegarde de la langue judéo-espagnole qu'en bons intellectuels, ils cherchèrent à assurer. C'est dans cette dialectique, entre l'ouverture à l'Occident et la préservation du patrimoine culturel traditionnel, dans l'acceptation de la *dhimmitude* comme condition inexorable (alors même que la *dhimma* avait été abolie en 1856), qu'allait se forger, en l'occurrence à l'insu de ses artisans, la conscience nationale juive ottomane, notamment au sein des couches populaires, les plus sensibles à la dimension émotionnelle du projet national juif.

Les sociétés *maskiliques*, qui elles aussi se développèrent parallèlement à l'occidentalisation imposée, se transformèrent en espaces de renforcement de l'identité juive.

Ruth Kozodoy, David Sidorsky, Kalman Sultanik (éds), *Vision Confronts Reality. Historical Perspectives on the Contemporary Jewish Agenda*, Rutherford-Madison-Teaneck, 1988, p. 56-67.

108. Consulter à ce sujet : CZA, K11-20.

109. Pour la correspondance entre les deux, voir : CZA, dossiers A 18-420 et K 11-20-2.

110. *Correspondance de Yuda Néhama*, Salonique, 2 parties, 1892-1893 et [1944] (en hébreu).

En 1879, à Andrinople, fut fondée une association visant à diffuser les idées de la *Haskala* : *Hevrat shoharei tushia* (Société des amis de l'intelligence) ou *Hevrat dorshei ha-Haskala* (Société des adeptes de la *Haskala*). L'objectif poursuivi était de contribuer à sortir les Juifs de la misère morale et matérielle dans laquelle ils se trouvaient. L'association publiait le *Bolentino de la sosyedad dorshei ha-Haskala* (Bulletin de la société des adeptes de la *Haskala*)¹¹¹, avait souscrit des abonnements à des journaux hébraïques, entretenait une salle de lecture et subventionnait une revue scientifique en judéo-espagnol et en caractères hébraïques *Yosef Daat* (Accroissement de la connaissance) ou *El Progreso* (Le Progrès), dédiée à l'histoire juive et particulièrement à celle des Juifs de Turquie. Elle comptait aussi faire entrer le judaïsme ottoman dans le mouvement de la *Wissenschaft des Judenthums* (Science du judaïsme) européenne de la seconde génération.

L'association *Dorshei leshon Tsion* (Les amis de la langue de Sion), fondée à Istanbul en 1890, dont le secrétaire était Abraham Frumkin, ouvrit en 1892 une école et une bibliothèque hébraïques¹¹². Cette école était le fruit d'une collaboration entre Ashkénazes et Sépharades. On la présentait comme comblant un vide dans le domaine de l'enseignement. Alors que les enfants juifs devenaient étrangers à leur peuple dans les autres écoles faute d'un enseignement suffisant de l'hébreu, ce nouvel établissement se proposait de former des hommes qui resteraient fidèles à leur peuple et à leur Dieu. Le type d'éducation rejeté était celui des écoles de l'Alliance. On accueillit des enfants de six à huit ans, afin que ceux-ci, la langue d'enseignement étant l'hébreu, s'habituent progressivement à l'utilisation de cet idiome et qu'ils puissent aussi, avec le temps, l'employer en dehors de l'école, dans leurs contacts entre eux. On comptait créer quatre classes. La première année, on souhaitait ouvrir la première classe. Ensuite, dans les classes suivantes, à côté de l'hébreu, les enfants recevraient également un enseignement de turc, de sorte qu'ils puissent ensuite entrer, s'ils le voulaient, dans les écoles secondaires d'Etat. Il apparaît ainsi que cette école ne comptait pas empêcher l'acculturation des Juifs dans leur pays d'implantation ; au contraire, le but poursuivi était une harmonisation entre la culture hébraïque et la culture du pays. La bibliothèque devait servir à créer un lien entre les Juifs de la ville. On faisait appel aux pédagogues et connaisseurs de la langue hébraïque pour qu'ils prodiguent leurs avis, et on demandait l'envoi d'œuvres hébraïques et d'œuvres juives dans d'autres langues. La ten-

111. Andrinople, 5649-1889.

112. Sur cette association et ses réalisations, voir : *Selbst-Emancipazion*, 26 janvier 1892, 18 juillet 1892 ; Abraham Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul, 1941, vol. I, p. 223 ; Haim J. Cohen, *L'activité sioniste au Moyen-Orient*, s.l., s.d., p. 38-39 (en hébreu).

dance de l'association était définie comme judéo-nationale. Toutes ces informations paraissaient d'ailleurs dans le journal viennois nationaliste, *Selbst-Emancipation* (1885-1895), de Nathan Birnbaum. Les positions modérées de l'association permirent l'adhésion de hauts dignitaires juifs, liés à l'appareil d'Etat. Quelques mois après sa fondation, l'école recevait cent cinquante élèves dont trente ashkénazes, pour la plupart gratuits. On espérait également ouvrir une école maternelle, et pour cela on cherchait des maîtresses capables d'enseigner en hébreu et connaissant la méthode Fröbel¹¹³. Les fondateurs espéraient ainsi ressusciter la langue hébraïque dans la bouche du peuple juif. La « régénération » par la langue ancestrale avait remplacé la « régénération » tant souhaitée par les forces émancipatrices de l'Occident. La *Haskala* établissait le lien entre l'émancipation et la renaissance nationale.

On retrouve d'autres associations de ce type dans différentes villes. La même année, c'est à Smyrne que voyait le jour l'association *Dorshei leshon Ever* (Les amis de la langue hébraïque) pour l'enseignement de la langue et de la littérature hébraïques, conformément au programme de la *Haskala*¹¹⁴. En 1891, à Salonique, était fondée la société *Sfat emet* (Langue de vérité)¹¹⁵. Son but était de contribuer à la renaissance de l'hébreu – langue de la vérité – par l'enseignement, la lecture, la compréhension, la pratique orale et l'écriture, de la manière la plus correcte. Les cotisations devaient couvrir les dépenses de la société : loyer, achat de livres et de revues, et également, en cas de nécessité, rémunération des enseignants. La fréquentation de ce lieu d'enseignement était obligatoire pour les adhérents, selon un rythme fixé par le comité directeur. Le programme consistait en l'étude de la Bible, de la grammaire hébraïque, des revues et des livres de la *Haskala*. Trois mois après la fondation de la société, il serait interdit aux membres d'y parler une autre langue que l'hébreu.

C'est l'association *Kadima*, créée à Salonique en 1899, qui manifeste avec plus d'évidence les liens qui se tissèrent entre la *Haskala* et le projet national juif¹¹⁶. Ses fondateurs avaient été des *talmidei hakhamim* (savants au sens traditionnel) qui, après avoir acquis leur instruction dans les *yeshivot* (académies religieuses supérieures), s'étaient adonnés à l'appren-

113. Friedrich Fröbel (1782-1852), pédagogue allemand, prônait une pédagogie insistant sur la nécessité de réaliser un équilibre harmonieux des facultés psychologiques de l'enfant, auquel il souhaitait laisser une grande spontanéité. Son travail fut soupçonné de favoriser l'irreligiousité et le socialisme.

114. AAIU, Turquie LXXIV. E, Arié, 20 mai 1895, Haim J. Cohen, *L'activité...*, op. cit., p. 38.

115. Yitshak R. Molho, « La société Langue de vérité, la première association pour la pratique orale et l'enseignement de la langue hébraïque à Salonique, à la fin du XIX^e siècle », *Tesoro de los Judios* (9), 1966, p. 136-108 (en hébreu, statuts de l'association).

tissage du français et initiés aux sciences profanes. Ils comptaient cultiver la langue hébraïque, en répandre le goût dans le public, instruire les masses par son intermédiaire, éclairer la foi religieuse par l'approfondissement des sciences juives. L'association regroupait, outre des *talmidei hakhamim*, des enseignants exerçant dans l'enseignement juif traditionnel, des journalistes, des personnes cultivées et des commerçants. Elle organisait diverses activités : prêt d'ouvrages, cours du soir en grammaire, histoire juive et science hébraïque aux enseignants, conférences et débats. Elle avait aussi contribué à la mise en place d'une bibliothèque contenant des livres en hébreu et en langues européennes. Cette association n'avait pas la sympathie du Grand rabbin de Salonique qui en accusait les membres de ne pas se conformer aux traditions religieuses. Très tôt, elle fut considérée comme une association sioniste clandestine¹¹⁷. Après la révolution « jeune-turque » (1908) et le début du renouveau sioniste à Salonique, *Kadima* reprit ses activités sous le nom de Bibliothèque israélite et finalement elle rejoignit, après sa fondation en 1918, la Fédération sioniste de Grèce¹¹⁸.

Le nationalisme juif au XIX^e siècle traversa donc plusieurs étapes allant du pré-sionisme au sionisme en passant par le sionisme pré-herzlien, sans qu'on puisse toujours aisément en délimiter les frontières. L'impossibilité d'appliquer des étiquettes univoques à ces phases complémentaires, se succédant dans une continuité, même si, de prime abord, elles paraissent parfois en rupture l'une avec l'autre, découle d'un véritable chassé-croisé. On constate toutefois que les objectifs se précisèrent progressivement, et que le souhait d'action ou l'action effective en vue de la réalisation de l'idée nationale, sous ses diverses formes, primèrent sur l'aspect spéculatif. Le sionisme herzlien cristallisa avec les outils politiques appropriés les idées qui parcouraient le monde juif et non juif à l'époque. Il apparaît dès lors comme le réceptacle de ces courants d'idées et de ces mouvements en évolution, situés dans une dialectique entre aspiration à l'assimilation et appartenance au peuple juif propre à l'univers juif de l'époque. L'étude du développement du nationalisme juif manifeste partout cette interaction entre le groupe juif en diaspora et son lieu d'implantation, inhérente à la dynamique même de ce développement. Importé ou d'origine locale, et souvent les deux à la fois, le nationalisme juif brouilla les frontières entre monde juif et monde non juif, entre ju-

116. Sur cette association, voir : AAIU, Grèce I. G. 3, Néhama, 13 janvier 1903 (date de réception) ; David Benveniste, « Les Juifs de Salonique dans les dernières générations », Jérusalem, 1973, p. 141 (en hébreu).

117. AAIU, Grèce I. G. 3, Néhama, 13 janvier 1903 ; Yosef Uziel, « Mouvements associatifs », dans : *Salonique, ville-mère en Israël*, Jérusalem – Tel Aviv, 1967, p. 127 (en hébreu).

118. Y. Uziel, « Mouvements... », op. cit.

daïsme ashkénaze et judaïsme sépharade (du moins sa branche orientale). Il se manifesta à la fois comme volonté de décroissance et comme symptôme de ce décroissance rendu possible par l'émancipation progressive du judaïsme diasporique sur ses lieux d'implantation. Symptôme ou réaction selon les localités, le nationalisme juif et sa structuration sont liés à l'histoire en devenir du peuple juif et aux aspirations de ceux qui cherchaient à lui faire prendre un nouveau cours. Il n'est plus possible de parler d'un sionisme sépharade ou d'un sionisme ashkénaze, mais de la libre circulation des hommes et des idées, et de leur rencontre sur un questionnement, à des degrés divers, intrinsèque à l'avenir du peuple juif, dans sa nouvelle trajectoire. D'où cette interpénétration graduelle et conjoncturelle entre tradition et modernité, entre Ouest européen et Est européen, entre Est ashkénaze et Est sépharade, entre univers juif et univers non juif, au travers de passerelles, de passages, de courroies de transmission. Ces interactions n'annulèrent pas pour autant les spécificités propres des groupes en situation de rencontre et de communication. Un homme comme Marco Barukh, considéré par les uns comme sépharade, par les autres comme ashkénaze, d'origine russe, agissant dans un terrain sépharade, nationaliste trans-national, combattant aussi bien pour le peuple juif que pour le nationalisme grec, de culture occidentale, mais attaché au patrimoine culturel juif est le modèle de ces hommes-passerelles typiques des périodes de transition. S'ébauche ainsi l'image d'une société juive en mouvement, même si l'on admet que ce mouvement ne concernait qu'une minorité en devenir, cristallisant en elle les contradictions et les aspirations de cette société ouverte aux autres composantes du judaïsme ainsi qu'à l'environnement non juif. Les spécificités finirent par se figer et faire la différence, lorsque cette étape transitoire aboutit à une certaine stabilisation. L'officialisation du sionisme institutionnellement en constitua un des facteurs, sans amener à la clôture, puisque à son tour, au-delà des divergences et des ruptures, celui-ci réabolit, dans une certaine mesure, les frontières extérieures et intérieures, au nom de la réalisation du projet national juif, dans le dialogue, l'affrontement et le compromis avec les interlocuteurs potentiels.