

Construction d'identités juives en Afrique subsaharienne et modèle judéo-hébraïque

Edith Bruder

DANS **PARDÈS** 2008/1 N° 44 , PAGES 77 À 93

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848351490

DOI 10.3917/parde.044.0077

Date de mise en ligne : 27/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2008-1-page-77?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Construction d'identités juives en Afrique subsaharienne et modèle judéo-hébraïque

EDITH BRUDER

C'est à partir du XIX^e siècle, par les rencontres avec les missionnaires protestants et catholiques, que quelques groupes africains commencèrent à prendre conscience de leur « identité juive ». Les récits de voyage comme ceux d'Eldad le Danite au IX^e siècle ou de Benjamin de Tudèle au XII^e siècle, les légendes chrétiennes sur le royaume de Prêtre Jean au XII^e siècle, les voyages imaginaires de Mandeville au XIV^e siècle avaient, depuis le Moyen Âge, nourri les imaginations sur l'existence d'un royaume juif en Afrique. Ces récits fantastiques qui révélèrent la présence des Juifs au-delà du mythique fleuve Sambatyon renforcèrent, dans les imaginations juives mais également chrétiennes, le mythe des Tribus perdues d'Israël dans une contrée utopique. Une fois que les colonisateurs eurent mis en route le long processus visant à donner du sens à l'Afrique, la littérature existante commença à filtrer dans l'imaginaire collectif européen et joua un rôle réel dans le déchiffrement et la compréhension du continent. Dans la situation coloniale, un consensus d'opinion parmi les missionnaires et autres observateurs établissait l'origine judéo-sémitique des Africains tandis que le mythe des Tribus perdues apportait les structures narratives qui faisaient sens de part et d'autre¹. Les missionnaires en apportant l'Ancien Testament et en identifiant les groupes africains qu'ils rencontraient aux Hébreux leur procurèrent les points d'entrée d'une histoire des origines, les éléments d'un nouveau discours et de nouvelles narrations identitaires les rattachant au monde juif. La diffusion de leur propre vision prophétique du judaïsme contribuera ainsi à transformer l'histoire de certains d'entre eux.

En Afrique subsaharienne on a constaté, au cours des dernières décennies, que des groupes sans lien géographique les uns avec les autres

avaient entamé un processus d'affiliation ou de conversion au judaïsme. Je citerai les membres du mouvement *Zakhor* à Tombouctou au Mali, les *Abayudaya* en Ouganda, la communauté *House of Israel* au Ghana, les *Ibo-Benei-Israel* au Nigeria, les *Tutsi-Hebrews of Havila* au Rwanda-Burundi, les *Lemba* en Afrique du Sud et les *Jews of Rusape* au Zimbabwe. Ces communautés récentes ont adopté des pratiques souvent éloignées du judaïsme normatif qui, prises dans leur ensemble, constituent une sorte de nouveau judaïsme². Au sein de la plupart de ces groupes, un processus de réorganisation identitaire, sous-jacent depuis l'époque coloniale, s'est trouvé renforcé et accéléré par l'existence et le sort des Falashas. Au début du xx^e siècle, Jacques Faitlovitch, en considérant les Falashas comme juifs, initiait les prémisses d'une redéfinition identitaire et d'une probable filiation juive pour un groupe noir africain³. Il démontrait en quelque sorte qu'un groupe à la peau noire pouvait être juif, tout en pratiquant une forme marginale de judaïsme et en ignorant les pratiques rabbiniques. En conciliant judéité et africanité, le processus de reconnaissance des Falashas établissant leur parenté avec le monde juif venait créer le concept de « Juif noir ». Le transfert des Falashas d'Éthiopie vers Israël en 1980 et 1990, alors qu'ils fuyaient les persécutions du régime politique éthiopien, et l'intérêt international que ces événements spectaculaires suscitèrent, eut l'effet d'un déclencheur parmi les groupes déjà concernés par le judaïsme. Ils virent, dans les images de cet exode moderne aux connotations bibliques, la confirmation de l'existence d'une communauté africaine juive mythique, aux racines mystérieuses, venue retrouver la Terre Promise.

La rencontre avec l'Occident par le biais des missionnaires protestants, puis la reconnaissance des Falashas en tant que Juifs d'Éthiopie, ont bouleversé l'identité de quelques sociétés africaines qui ont engagé un processus de judaïsation. Sans l'intention de sous-estimer l'aspiration sincère de ces groupes d'appartenir au peuple juif, nous nous proposons d'examiner ici comment certains d'entre eux ont puisé aux ressources symboliques judéo-hébraïques pour construire récemment une appartenance historique, religieuse et ethnique au judaïsme. Nous nous efforcerons de retracer dans cette brève contribution comment s'est créée une nouvelle identité juive africaine au travers de stratégies de différenciation et d'identification ; comment cette identité est issue de la cristallisation de divers mécanismes d'identification à une forme de conscience de la Diaspora qui relie ces groupes à une communauté juive mondiale.

Nous examinerons trois modèles dominants dans ces processus de construction identitaire : la réactualisation du mythe de tribu perdue et retrouvée qui fonde une ascendance et une histoire juive ; la conversion au judaïsme fondée sur l'adoption de l'Ancien Testament ; l'appartenance à un groupe juif par la filiation physique et l'expérience de la souffrance et de la persécution.

LA RÉACTUALISATION DU MYTHE DE TRIBU PERDUE ET RETROUVÉE

Depuis quelques années, les *Ibo-Benei-Israel* du sud-est du Nigeria, qui furent évangélisés par les missionnaires britanniques au XIX^e siècle, affirment, que dans un passé lointain, tous les *Ibos* étaient juifs. Selon leur tradition orale, leurs ancêtres seraient arrivés d'Israël par les anciennes routes de commerce, les clans dirigeants seraient descendants des Lévites et le nom Igbo/Ibo proviendrait d'une déformation de Ivri/Ibri/Hébreu.

Comme les *Ibo-Benei-Israel*, un groupe du Ghana affirme une identité juive et a adopté le nom de *The House of Israel*. Au sud-ouest du Ghana, dans les petits villages de Sefwi Wiaso and Sefwi Sui, cinquante familles pratiquent le judaïsme. En 1976, à la suite d'une « vision », un certain Aaron Ahotre Toakyirafa affirma qu'avant la venue des missionnaires chrétiens les gens de Sefwi avaient des traditions spécifiques provenant d'un judaïsme ancien. Toakyirafa attestait que, jusqu'à leur évangélisation, les Sefwi respectaient strictement le repos du samedi ainsi que le tabou du porc, les hommes étaient circoncis dans leur jeunesse et les femmes respectaient l'isolement menstruel.

En Afrique du Sud et au Zimbabwe, les Lemba, environ 80 000 personnes, se réclament d'une ascendance juive sous une forme proche. Tudor Parfitt rapporte que leur système de croyances se situe aux frontières de plusieurs traditions religieuses et inclut, entre autres, des règles extrêmement strictes, caractéristiques du judaïsme, concernant la nourriture, la pureté et l'endogamie⁴. Selon leur mythe des origines, les Lemba se disent venir du Nord, descendants de Juifs yéménites ou égyptiens, ou encore éthiopiens, parvenus en Afrique australe il y a des siècles. Leur revendication d'une ascendance juive repose sur une forte tradition orale, concernant un exil antique, qui les amena à traverser le fleuve

«Pusela» et à reconstruire la mythique ville de Sena en plusieurs lieux du continent africain. Le sens ou l'origine des noms sous lesquels ils sont connus : *Varemba* («peuple qui refuse»), *Basena* («peuple venant de Sena»), *Vanwenye* («étranger», «invité», «Arabe» ou «peuple de la lumière»), *Vhalungu* («Européens», «non-Noirs») ou encore *Mushavi* («commerçants»), font l'objet de diverses explications dont chacune peut se raccorder à leur tradition orale et à une origine extérieure⁵. D'une manière générale, le consensus d'opinion entre les chercheurs qui se sont penchés sur l'origine et les mythes d'origine des Lemba établit l'existence d'éléments sémites dans leur histoire selon trois différentes écoles de pensée : pré-islamique-judaïque-arabe, islamique-arabe, ou «Falasha-abyssin».

Le mythe d'origine de chacun des groupes qui justifie son affiliation récente au judaïsme par une ascendance ou par des contacts avec une antique communauté juive – juifs de l'Israël du temps de Salomon, Tribu perdue de Dan – mérite en fait un exposé spécifique. Comprendre ces groupes et évaluer correctement la genèse de leur évolution religieuse implique de replacer chaque communauté dans la perspective de son histoire individuelle⁶. La nature de cette contribution ne nous permettant pas de les présenter un à un, nous décrivons ici la stratégie identitaire du mouvement Zakhor de Tombouctou, au Mali, qui a reconstruit un mythe d'origine permettant son inclusion dans une identité collective juive.

L'association Zakhor («Souvenir») s'est constituée en 1993 et comprend environ 1 000 membres. Dans un manifeste publié en 1996, les membres de ce groupe se reconnaissent comme juifs et proclament : «Le temps est venu de nous souvenir et ce temps est des plus difficiles de notre histoire... Il nous appartiendra de remonter le cours des années, de génération en génération, de rappeler nos origines israélites que les pères de nos pères ont gardées en silence et d'assumer cette origine. C'est dans ce but que s'est créé Zakhor⁷.»

Réunis autour de l'historien malien Ismaël Daidé Haidara, les membres de Zakhor, qui sont musulmans, se déclarent descendants des Juifs du Touat, une région à la limite du Sahara dans l'ouest de l'Algérie. Les Juifs du Touat furent exterminés par le Cheikh el Meghili en 1492. Celui-ci offrit 7 mithcals d'or à quiconque tuerait un juif et ordonna la destruction des synagogues du Touat. Cet événement fut révélé par Léon l'Africain qui raconte, que quand il se rendit au Gourara vers 1506, il constata que «de nombreux juifs ont vécu là» et qu'«ils ont été les victimes d'une étrange persécution l'année de la chute de Grenade⁸.»

Tandis que quelques-uns de ces Juifs purent peut-être fuir vers le nord-est ou l'ouest, d'autres purent atteindre plus au sud du Sahara le royaume de Gao, en suivant la route des caravanes. On peut donc émettre l'hypothèse que quelques survivants du Touat trouvèrent refuge auprès d'autres juifs installés le long du Niger. Si ce fut le cas, ils n'y connurent qu'une paix très temporaire. En effet, peu après, sous l'influence du même el Meghili, l'Askya Muhamad le Grand, qui régnait sur cette région, promulgua un édit visant à l'éviction des juifs du Songhai. Nous savons par Léon l'Africain que « le roi était un ennemi mortel des juifs, et qu'aucun d'eux ne pouvait habiter la ville⁹ ». Cinq siècles plus tard, Haidara, le leader de Zakhor, écrit à ce sujet : « Les juifs ne pouvaient pas aller plus loin face au grand Nil des arabes (le Niger). Ils se sont arrêtés confrontés au Coran ou à l'épée, ils se sont convertis¹⁰. » C'est ainsi, conclut-il que les juifs noirs sont devenus musulmans. Aujourd'hui, les chefs des familles qui ont fondé Zakhor affirment que « les trois familles qui constituent notre communauté sont les Lévites Kehath appelés maintenant "Kati", les Cohen et les Abana¹¹ ». Selon Haïdara, les premiers juifs convertis apparaîtront dans les sources écrites comme membres de la cour de l'Askya. Il fait référence à la famille Kati, notamment à Alfa Mahmud Kati réputé pour sa science, qui parallèlement à sa carrière administrative entreprit la rédaction du *Tarikh el-Fettash*, première œuvre historique de la Boucle du Niger en 1519. Haidara fait également l'analyse linguistique du nom Kati à l'origine Cota, patronyme espagnol, dont il fait remonter la présence à Tombouctou au xv^e siècle¹².

Jusqu'ici on ne connaît aucun document écrit venant directement des populations du Touat et, si des annales juives ont existé, elles ont été submergées sous des couches séculaires de chroniques arabes. Néanmoins, les recherches d'E. F. Gautier et de A.G.P. Martin, au début du xx^e siècle, ont livré des informations sur une possible origine juive des premiers habitants du Touat et du Gourara¹³. Leurs occupations habituelles, commerce et orfèvrerie, les mettaient en contact avec les populations ouest-africaines d'où venait l'or en poudre, le travail de l'or étant interdit aux musulmans comme tout ce qui pouvait toucher de près ou de loin à l'usure. Les diverses études de T. Lewicki nous renseignent également sur la transformation, dès la fin du viii^e siècle, d'oasis ignorées en centres caravaniers de renom et en importants centres de peuplement juif¹⁴. Il ressort également de l'étude que M. Abitbol a consacrée au commerce transsaharien, que les Juifs des marges sahariennes y participèrent dès le viii^e siècle, s'installant parfois à proximité des centres de production¹⁵.

Les sources historiques concernant une présence juive au Touat, et l'implication des juifs dans le commerce transsaharien n'offrent que des témoignages indirects et secondaires sur les grandes lignes de l'histoire revendiquée par les juifs de Tombouctou¹⁶. Néanmoins, la découverte progressive à Tombouctou, sous l'égide de l'Unesco, d'anciens manuscrits remontant au XIII^e siècle, constitue une manne scientifique non publiée qui pourrait apporter beaucoup d'informations sur le possible établissement de juifs dans cette région¹⁷.

En l'absence d'un système religieux ou de règles caractéristiques du judaïsme, les membres de Zakhor se présentent comme descendants directs de juifs du Maghreb en exil. Leur mythe des origines est jusqu'à ce jour l'indicateur crucial et unique de l'identité de ce groupe : ils se décrivent comme une ancienne petite communauté juive qu'ils disent avoir été supplantée par une communauté islamique ultérieure, avec la survivance d'un tout petit groupe de juifs. La stratégie identitaire de Zakhor dépeint l'histoire de la communauté comme un fragment supplémentaire de la mosaïque qui constitue l'expérience juive, et produit ainsi des images familières, faciles à intégrer par le public. Comme S. Kaplan l'a signalé pour les Falashas, il s'agit là d'une récapitulation, en miniature, de l'histoire universelle du judaïsme¹⁸. En s'associant aux juifs du Touat, les membres de Zakhor se présentent comme les descendants de juifs qui ont suivi le prophète biblique Jérémie en Égypte, ou comme des descendants de la tribu perdue de Dan, ce qui constitue la métaphore de base pour une légitimité juive en Afrique. Dans les deux cas, ils se définissent dans un nouveau monde de catégories sur la base de leur signification pour les autres, principalement pour les juifs d'Occident. En même temps ils adoptent l'étiquette de « juifs », jusqu'à présent négative dans le contexte politico-religieux du Mali, une position subversive, voire à risque, que nous souhaitons approfondir au cours de recherches ultérieures. Il est donc primordial de poursuivre rapidement et de façon systématique la collecte de témoignages et d'informations avant que le temps et la contamination par des influences extérieures ne tarissent ces sources.

Au sein des groupes africains concernés par le judaïsme, nous voyons que quelques revendications historiques plausibles se mêlent au mythe des Tribus perdues et à des versions révisées du mythe hamitique¹⁹ adaptées à leur propre usage. Nous allons examiner un groupe d'Afrique orientale, les Abayudaya d'Ouganda, qui est, d'une certaine manière, en contradiction avec cette conclusion. Tout en formant une partie du réseau international des prétendants récents à une ascendance juive, ils

peuvent être considérés comme un phénomène d'adhésion spontanée au judaïsme.

LA CONVERSION AU JUDAÏSME

Depuis plus de quatre-vingts ans en Ouganda, un groupe religieux, les Abayudaya se considère comme juif et pratique le judaïsme²⁰. En 2002, après de nombreux contacts avec des organisations juives, environ 400 membres de la communauté Abayudaya, qui compte entre 800 et 1 000 membres, furent officiellement convertis au judaïsme par des rabbins américains et israéliens. Samei Lwakilenzi Kakungulu, un personnage charismatique qui s'était converti au protestantisme au cours des années 1880, est à l'origine de la naissance de la communauté des Abayudaya. Kakungulu était un brillant chef militaire et un meneur d'hommes de talent. En 1894, l'Ouganda fut officiellement annexé à l'empire britannique en tant que protectorat. En raison de ses qualités militaires, Kakungulu fut le fer de lance de l'armée britannique qui, à la fin du XIX^e siècle, s'efforça de contrôler le pays. En coopérant avec les Britanniques, Kakungulu souhaitait établir son propre royaume et être reconnu comme *Kabaka*, c'est-à-dire roi, de la région orientale de l'Ouganda, mais ses espoirs furent totalement déçus. En conséquence, il abandonna en 1913 ses activités militaires et politiques et entreprit de se concentrer sur des sujets de foi et de religion²¹. Il commença par se rapprocher d'une église protestante locale, les *Bamalaki*, dont la foi reposait sur une dévotion à la Bible et qui considérait le samedi comme le Shabbat. Kakungulu se plongea alors dans l'étude et la méditation de l'Ancien Testament. Comme les *Bamalaki* affirmaient que la circoncision des enfants mâles âgés de 8 jours n'était pratiquée que par les juifs, il s'opposa à eux sur ce point et se déclara *Muyudaya*, ce qui signifie juif en luganda²². Cela se passait en 1919, Kakungulu fut circoncis de même que ses fils et il insista auprès des membres de sa famille et de ses disciples pour qu'ils fassent de même. Il exigea alors de ses disciples qu'ils adhèrent à toutes les lois de l'Ancien Testament sans exception. En 1922, afin de transmettre ses croyances, il rédigea un livre de règles et de prières pour les membres de sa communauté et fit bâtir un premier lieu de culte qu'il nomma «Église juive²³». Quand en 1926 il rencontra à Kampala un commerçant juif appelé Joseph, une nouvelle étape de l'approche du judaïsme par les Abayudaya se mit en place. Lorsque Joseph acquiesça à

la demande de Kakungulu de l'enseigner dans la foi juive, il se produisit de grands changements dans la vie religieuse des Abayudaya. Ils abandonnèrent leur croyance dans le Nouveau Testament et en Jésus-Christ, Joseph leur enseigna les bénédictions juives et les prières juives courantes, et ils se mirent à respecter strictement le Shabbat²⁴. Dès lors, les Abayudaya célébrèrent les fêtes juives, se couvrirent rituellement la tête et ne mangèrent que la viande d'animaux abattus par eux-mêmes. Kakungulu divorça même de sa femme parce qu'elle refusait d'abandonner le christianisme et de devenir juive. Avant son départ, Joseph transmit à Kakungulu une Bible volumineuse en anglais et en hébreu. Kakungulu entreprit alors de rédiger un nouveau livre de prières dépourvu de citations du Nouveau Testament, mais il mourut avant d'avoir pu le publier.

À la mort de Kakungulu, la communauté qui avait atteint le chiffre de 2 000 personnes déclina pour des questions d'isolement et de rivalités internes. Elle ne comprenait plus que 300 personnes en 1960 lorsqu'elle fut, en quelque sorte, découverte par Arye Oded, un universitaire et diplomate israélien alors en poste en Ouganda²⁵. En établissant des contacts avec des organisations prosélytes juives américaines et israéliennes²⁶, Oded permit sa survie et son redéploiement. Le nombre des membres remonta à environ 800, partiellement grâce au retour d'adeptes qui avaient abandonné la communauté. Puis les années de la dictature d'Amin Dada l'affaiblirent à nouveau²⁷. Néanmoins à partir de 1995 diverses organisations, parmi lesquelles Kulanu, l'active organisation américaine dédiée aux « juifs oubliés », aida financièrement la communauté, en particulier pour la scolarisation des enfants et changea ses perspectives. Gershom Sizomu, petit-fils du successeur de Kakungulu et leader spirituel de la communauté, put suivre l'enseignement rabbinique de l'Hebrew Union College de New York pendant l'été 2001²⁸.

À la suite de cela, en 2002, des rabbins des États-Unis et d'Israël procédèrent à la conversion officielle des Abayudaya²⁹. Plus de quatre-vingts ans après l'entrée de Kakungulu dans le judaïsme, environ la moitié de la communauté donna son accord pour cette conversion. À la suite de cette première conversion, le rabbin Gorin affirma que « la cérémonie d'aujourd'hui n'est pas une conversion, mais le renforcement de ce en quoi vous avez toujours cru ». En février 2002, le ministre israélien de l'Intérieur semblait déterminé à considérer les Abayudaya comme juifs pour ce qui concerne le bénéfice de l'« alya »³⁰.

Une communauté ayant découvert par elle-même le judaïsme et pratiquant avec ardeur un judaïsme orthodoxe auto-acquis, à l'extrémité de

l'Afrique, apparaît comme un phénomène étonnant. Dans quel contexte la foi des Abayudaya est-elle apparue ? En termes politiques et socioculturels, le mouvement de Kakungulu vers le judaïsme peut être attribué en premier lieu à son désenchantement par rapport au pouvoir britannique. Mais on ne peut réduire à l'expression d'un antagonisme politique le changement religieux entrepris par Kakungulu et sa communauté. En Ouganda, alors que l'identité des populations locales était déstabilisée par la colonisation, la nature exclusive de la tradition juive a fasciné Kakungulu et ses disciples.

L'histoire du peuple juif persécuté ne pouvait que répondre à leur aspiration à se construire une identité et à retrouver une histoire personnelle et une dignité. L'historicité du judaïsme et ses racines profondes ont exercé une attraction puissante sur les Abayudaya en proie à un flottement identitaire. Leur expérience religieuse apparaît comme l'émergence d'une aspiration africaine d'appartenir au Peuple Élu, en même temps qu'elle est la projection d'un élément culturel occidental signifiant et fortement investi symboliquement. L'affiliation au judaïsme des Abayudaya paraît indiquer la recherche d'un ordre conceptuel au sein de la multitude déroutante des comportements humains. Elle est révélatrice de l'aspiration à un changement à un niveau cosmique, social et supra-individuel par l'intégration dans une macro-famille telle que Smith l'a définie, « la signification d'une "ethno-histoire" riche est à la fois générale et spécifique. Appartenir à une communauté d'histoire et de destinée et faire partie d'un vaste dessein cosmique à la fois terrestre et basé sur une parenté, au moins en théorie, peut tout à fait satisfaire les espoirs d'immortalité que d'autres systèmes de croyance ont promis mais n'ont pas permis d'atteindre. L'appartenance à une "super-famille" qui remonte à des temps immémoriaux permet de se rassurer en définissant une communauté et un plus vaste dessein au-delà de la mort individuelle. Plus particulièrement, une "ethno-histoire" riche est une source de pouvoir culturel et un pôle de mobilisation culturelle »³¹.

Au travers d'une succession d'événements, les Abayudaya ont graduellement adopté une religion, une culture et une identité liées à celles des juifs de la Diaspora. Cependant, rappelons qu'à la différence d'un certain nombre de non-juifs convertis, à San Nicandro, Harlem, au Japon et ailleurs en Asie et en Afrique³², les Abayudaya n'ont pas vraiment, à la création de leur communauté, revendiqué de lien généalogique mythique pour justifier leur affiliation au judaïsme. Sans porter le rêve d'une genèse hors d'Afrique, sans œuvrer à la construction d'un lien mythico-généalogique

avec le peuple juif, leur affiliation au judaïsme semble faire appel à l'universalisme juif, en élargissant les définitions de la catégorie des « dispersés », ce que Tudor Parfitt appelle « une sorte de communauté transnationale ³³. » On peut dire que les Abayudaya ont en quelque sorte expérimenté le processus messianique de rassemblement des « dispersés » qui débuta sur le sol fertile de la création de l'État d'Israël et qui autorisa le relâchement des barrières ethniques ³⁴. Leur histoire apparaît comme un exemple concret de l'émergence de « l'Autre » juif qui, comme le définit Jack Zeller, Président de Kulanu « est de couleur plus foncée et d'apparence différente ou pratique un judaïsme non-rabbinique ou est un juif récent par choix ³⁵ ».

L'APPARTENANCE À UN GROUPE JUIF PAR LA FILIATION PHYSIQUE ET L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA PERSÉCUTION

L'une des autres stratégies identitaires des Juifs africains se rapporte au domaine de la filiation par la ressemblance physique et psychologique et par la souffrance. Depuis la fin des années 1990, un groupe de Tutsi, issus de la région des Grands Lacs, proclame que cette région fut le foyer d'une communauté hébraïque, et affirme une identité juive. Cette communauté s'est regroupée autour de son président, le professeur Jochanaan Bwejeri installé en Belgique où a été fondé l'Institut Havila. L'Institut Havila est défini par ses fondateurs comme un lieu de rencontres et d'enseignement qui a pour mission de restituer et de faire vivre la « mémoire perdue des Douze Codes hébraïques » qui, selon les termes de J. Bwejeri, « ont caractérisé depuis des millénaires la civilisation des peuples kushitiques de l'Abyssinie méridionale ³⁶ ». En 1990, au cours d'une cérémonie au Nigeria, des intellectuels Tutsi avaient célébré « la réunification physique des Tribus perdues de Havila, Guihon et Fouta Djalon » à la date symbolique de *Pesach*, la fête juive célébrant la fin de l'esclavage et le départ d'Égypte. Par la suite, en 1999, lors de la conférence inaugurale de l'Institut Havila à Bruxelles, J. Bwejeri proclama la judaïsation de tous les Tutsi. Les thèmes de la conférence : « Sous le signe des armoiries de Havila : l'Étoile de David, emblème des États modernes d'Israël et du Burundi » ou encore, « Les tambours de Salomon dont les souverains "Shébatiques" de Havila sont les gardiens », étaient révélateurs des références historiques et de l'idéologie des membres fondateurs de Havila.

À propos de l'aspect physique des Tutsi, les premiers explorateurs à atteindre la région du Ruanda et du Burundi, au début du ^{xx}e siècle, firent appel dans leurs écrits à des traits physiques et psychologiques dits juifs. En établissant des différences entre les trois groupes qu'ils rencontrèrent, Hutu, Tutsi et Twa, ils affirmèrent que les Tutsi étaient d'origine « couchito-sémite ». Dans le *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, l'explorateur John Hanning Speke (1827-1864) proposa les bases d'une explication de ces différences par une théorie selon laquelle les Tutsi, après avoir émigré du nord, soumièrent les groupes qui les entouraient et devinrent la classe dirigeante³⁷. En 1926, Mary Hastings Bradley, au cours d'un voyage au Tanganyika, écrivit que « les Watutsi raffinés du Ruanda... ont une théologie précise et un récit élaboré de la création du monde... » et affirma que « leurs histoires sont arrivées du nord avec ces tribus à l'origine hamitique et sémitique prononcée³⁸ ». Longtemps après les affirmations de Speke et Bradley, les administrateurs coloniaux du ^{xx}e siècle, dont le jugement avait été formé par ces clichés, s'appliquèrent eux-mêmes à convaincre les Tutsi qu'ils étaient les élites de la région des Grands Lacs et que leur supériorité était innée. P. Rychmans, qui fut pendant dix ans administrateur résident au Burundi, déclarait : « les Batutsi étaient destinés à diriger. Leur apparence même suffit à leur assurer un prestige considérable parmi les races inférieures qui les entourent » et l'idée que les Tutsi étaient supérieurs aux autres groupes de la région persista. Elle fut intégrée par les Tutsi eux-mêmes qui considéraient qu'ils étaient d'une origine à la fois différente et supérieure à celle des autres groupes de la région et qu'ils possédaient une parenté biologique et ethnique avec les Juifs. Les distinctions artificielles entre Hutu et Tutsi furent renforcées par le gouvernement colonial belge, lorsqu'il décida dans les années 1930 d'instaurer des catégories officielles entre eux, basées sur leur ethnicité et la distribution des pouvoirs. Quand en 1962 les Belges déclarèrent l'indépendance du pays, un système d'inégalité et de violence fut institué pendant plusieurs années par le premier président élu du Ruanda³⁹. La politique de qualification des individus par des cartes d'identité ethnique mise en place par le gouvernement belge fut maintenue et utilisée pour décourager les mariages mixtes. Par la suite, à partir des années 1970, des milliers de Tutsi furent contraints à démissionner de leurs fonctions dans la médecine ou l'enseignement, forcés à l'exil ou encore furent tués. Dans les années 1990, de nouvelles vagues de tension ethnique se déclenchèrent du fait d'un climat politique tendu dû à un effondrement économique. La violence ne fit qu'augmen-

ter jusqu'en 1994 quand un génocide d'une ampleur sans précédent entraîna la mort de près de 100 000 Tutsi et Hutu modérés sous les coups de bandes de milices organisées.

C'est à la suite des terribles souffrances endurées par les Tutsi lors de ces persécutions que ceux-ci commencèrent à établir un lien entre leur propre histoire et celle des communautés juives persécutées. Probablement en raison des comparaisons fréquentes des médias internationaux entre le massacre de leur peuple et l'holocauste juif, des mots-clés tels que « génocide », « pogrom », « Shoah », « persécution », « antisémitisme » apparurent dans leur vocabulaire et ils invoquèrent l'expérience partagée de la souffrance pour donner plus de poids à leur identité juive. Jochanaan Bwejeri écrit : « Au cours de ces quarante dernières années les *Batutsi* ont été exterminés et le sont toujours jusqu'à ce jour, à cause de leur identité hébraïque et de leur héritage salomonique⁴⁰. »

C'est ainsi que le mythe colonial du « Tutsi-Hamite » a été transformé en une identité « Tutsi-Juif » plus récente par les Tutsi eux-mêmes. Le processus de redéfinition identitaire actuel des Tutsi repose d'une part sur la construction de la différence avec leurs voisins Hutu et Twa et d'autre part sur la construction d'une similitude avec les Juifs du monde par l'expérience de la souffrance. Si l'image du Tutsi-Hébreu est un produit de l'hypothèse hamitique et du colonialisme, elle a été d'une certaine manière renégociée par l'extermination des Tutsi. Dans le monde juif, il n'est pas douteux que l'hypothèse de l'existence d'une parenté ethnique entre les Tutsi et les Juifs comporte une charge émotionnelle et historique importante, particulièrement parmi les descendants des victimes de l'Holocauste, qui apportent à la cause Tutsi un soutien significatif. À l'automne 2004, Jack Zeller, Président de Kulanu, écrivait : « La détérioration de la situation des derniers représentants du peuple biblique de Kush, qui vivent plus loin le long du Nil que les fameux Beta Israël d'Éthiopie, nous pose un défi sur plus de points qu'il n'est acceptable. Nous demandons à ce que cesse le malheur de ces fiers héritiers d'une tradition nationale et religieuse ancienne... Les membres du Congrès des USA ont été alertés et doivent être encouragés à transformer leur intérêt en actes. »

LE JUIF AFRICAIN

En passant en revue les caractéristiques de la construction identitaire de ces groupes, cette présentation a tenté de tracer les grandes lignes de processus identitaires en cours de production. L'examen de la construction de l'identité juive de ces groupes nous amène à nous poser des questions plus larges et à considérer la construction de la catégorie « juif africain ». L'ethnogenèse en cours au sein de ces communautés procure l'accès à un « laboratoire » du concept de « juif africain » inauguré par les Falashas, initiateurs du judaïsme africain, et nous conduit à considérer le sujet comme un objet d'étude dans son ensemble.

Il paraît pertinent de souligner que les caractéristiques respectives de ces communautés évoquent tour à tour une des trois hypothèses fréquemment formulées sur l'origine des Falashas. Nous concluons donc cette présentation par l'évocation des dynamiques qui se dessinent entre la construction identitaire des groupes examinés ici et les diverses explications des origines des Falashas.

Nous avons vu, plus haut, qu'en l'absence d'une confrontation avec des sources historiques, les membres de Zakhor s'auto-définissent uniquement en rapport à une origine extérieure : ils affirment être les descendants de la communauté biblique des juifs du Touat. La propre définition des Lemba et les opinions des chercheurs s'accordent à penser qu'ils sont venus du nord, et descendent de juifs yéménites, égyptiens ou même éthiopiens. L'hypothèse de l'origine des Falashas, aussi bien en termes scientifiques que par le public, donne une explication de leur origine comme résultant de la descendance directe ou indirecte d'une autre communauté juive (Juifs de l'Israël de Salomon, Tribu perdue de Dan, une colonie militaire juive en Haute-Égypte ou des missionnaires du Yémen). Comme pour Zakhor et les Lemba, la présence d'un groupe ethnique juif en Éthiopie détient un caractère essentiellement diffusionniste, l'identité des Falashas s'expliquant par la descendance ou le contact direct avec une ancienne communauté juive.

En second lieu, l'hypothèse selon laquelle les Falashas seraient à l'origine les descendants directs d'anciens convertis évoque l'adoption du judaïsme par les Abayudaya. Des recherches récentes nient tout lien direct des Falashas à un groupe juif ancien et font remonter leur apparition comme groupe distinct aux 500 dernières années⁴¹. Les sources scientifiques à l'origine de cette hypothèse suggèrent que les Falashas seraient des Éthiopiens d'origine *Agaiie* ayant adopté une identité juive

à un certain moment de leur histoire. Au Ghana, l'acquisition récente d'ouvrages religieux par la communauté des *House of Israel* évoque quelque peu l'analyse de Kaplan lorsqu'il signale que le corpus de livres sacrés des Beta Israël leur est parvenu par l'intermédiaire de l'église éthiopienne, et traduits de l'arabe en *ge'ez*, aux XIV^e et XV^e siècles⁴². Nous savons que cette contribution a apporté aux Beta Israël une nouvelle définition de leur identité première probablement établie sur la base d'une distinction économique-professionnelle. Sans tenter de forcer la comparaison, on retrouve dans cette configuration quelque chose de l'évolution identitaire en cours dans la communauté ghanéenne dont le mythe d'origine a considérablement évolué depuis l'acquisition de livres de prières et d'objets de culte juifs.

La souffrance vécue par les Falashas à partir de 1970, les épreuves subies sous le feu croisé des troupes gouvernementales et anti-gouvernementales, les atrocités, les camps de réfugiés au Soudan, ont considérablement renforcé et intensifié leur appartenance à la diaspora juive. Pour contrer l'hypothèse qui conteste l'ascendance ethnique juive des Falashas, les partisans du modèle judéo-sioniste ont soutenu leur appartenance au monde juif en arguant qu'une expérience partagée de souffrance les lie aux autres juifs. Dans l'affirmation récente de leur identité juive, c'est à leur extermination et à leur souffrance que font référence les Tutsi quand ils évoquent la « solution » décidée par les chefs Hutu. Depuis lors, le groupe a interpellé Israël et la communauté internationale pour condamner et prendre des mesures contre la violence antisémite en Afrique envers les Tutsi du Ruanda⁴³.

Le xx^e siècle aura eu une influence significative sur la vie de ces communautés d'Afrique, jusque-là en marge de l'histoire juive, qui au travers d'une série d'événements et d'interactions ont graduellement bouleversé leur identité en affirmant une filiation juive. La construction d'une appartenance historique, religieuse et ethnique juive a transformé irréversiblement le cours de leur histoire et a probablement ouvert le champ à des développements religieux d'importance tant pour l'évolution du judaïsme lui-même que pour l'histoire de l'Afrique. Réactualisant la conception universaliste du judaïsme qui était celle des prophètes de la Bible, les juifs africains incarnent l'un des exemples de la diversité des judaïsmes d'aujourd'hui.

NOTES

1. Parfitt T., *The Lost Tribes of Israel, The History of a Myth*, London, Weidenfeld and Nicolson, 2002, chap. 1.
2. Les Juifs africains posent par leur existence même en termes radicaux la question de l'identité juive, celle de ses valeurs, de son rapport au Talmud et à l'hébreu ignoré dans ces régions lointaines. Cette présentation n'a pas pour objet d'explorer ces questions mais plutôt de considérer les premiers éléments de la construction d'une identité juive africaine.
3. Trevisan Semi E., « De Lodz à Addis-Abeba, Faitlovitch et les Juifs d'Éthiopie », *Les Cahiers du Judaïsme*, n° 10, automne 2001, p. 60-71.
4. Parfitt T., *Journey to the Vanished City, The Search for a Lost Tribe of Israel*, New York, Vintage Books, 2000.
5. Le Roux M., *In search of the understanding of the Old Testament in Africa : The Case of the Lemba*, PhD thesis, Pretoria University, 1999.
6. Voir Bruder E., *Black Jews of Africa, History, Identity, Religion*, Oxford University Press, 2007.
7. Maïga I., « L'éveil de la communauté noire de Tombouctou », *Le Républicain*, 27 mars 1996.
8. *Léon l'Africain*, traduit par A. Epaulard, annoté par Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny, *Description de l'Afrique*, A. Maisonneuve, Paris, 1980, I, p. 89-93, II, p. 423, 429.
9. *Idem*, II, p. 468.
10. Andriamirado S., « Juifs, noirs et maliens », *Jeune Afrique*, n° 1879, 8-14 janvier 1997.
11. *Idem*.
12. Haidara I.D., *Les Juifs à Tombouctou, recueil des sources juives écrites relatives au commerce juif à Tombouctou au XIX^e siècle*, Ed. Donniya, Bamako, 1999, p. 22-25.
13. Martin A.G.P., *À la frontière marocaine, les oasis sahariennes : Gourara, Touat, Tidikelt*, Challamel, Paris, 1908, p. 37 ; E.F. Gautier, *Le Sahara*, 1928, p. 104.
14. Lewicki T., « L'État nord-africain du Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e siècle au IX^e siècle », *Cahiers et Études Africaines II*, 1962, p. 513-35.
15. Abitbol M., *Juifs Maghrébins et commerce transsaharien du VIII^e au XV^e siècle*, Bibliothèque d'Histoire d'Outre-mer, Nouvelle série, Étude 5-6, 2000 and d'histoire africaine, le sol, la parole et l'écrit, Paris, 1981 ; Cuoq, J. *Recueil de sources arabes*, CNRS, Paris, 1975, p. 46. Cuoq considère que leur installation dans ces régions est une des raisons de la prospérité du Touat.
16. Martin, *À la frontière marocaine – les oasis sahariennes*, op. cit. ; Mauny R., *Tableau géographique de l'Afrique de l'ouest au Moyen Âge*, Dakar, 1961.
17. Djian J.-M., « Les manuscrits trouvés à Tombouctou », *Le Monde Diplomatique*, août 2004.
18. Kaplan S., « The Invention of Ethiopian Jews : Three Models », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 132, XXX III (4), 1993, p. 646.
19. L'origine et les fonctions de l'hypothèse hamitique sont symptomatiques des relations raciales développées en Afrique. Cette hypothèse d'origine européenne avance, que quoi que ce soit de valeur trouvé en Afrique y fut apporté par les Hamites, considérés comme étant une branche de la race caucasienne. Voir Sanders E.R., « The Hamitic Hypothesis : its Origin and Functions in Time Perspective », Cambridge, *Journal of African History*, X, 4, 1969, p. 521-532 ; Saint-Clair Drake, « Détruire le mythe hamitique, devoir des hommes cultivés », Paris, *Présence africaine*, 24-25, 1959, p. 215-230.

20. «Yudaya» signifie juif en Luganda, la langue locale, «ba» est un préfixe qui indique le pluriel.
21. Oded A., *Religion and Politics in Uganda, A Study of Islam and Judaism*, Nairobi, East African Publishers, 1995 ; Twaddle M., *Kakungulu and the Creation of Uganda, 1868-1928*, Ohio University Press, 1993.
22. Twaddle, p. 283.
23. Oded, p. 80-84.
24. Oded, p. 84-87 ; Twaddle, p. 284.
25. *Idem*, p. 92-100.
26. Oded, p. 84-87 ; Twaddle, p. 284.
27. Twaddle, p. 92-93, 100-101.
28. World Union for the Propagation of Judaism.
29. Oded, p. 101, 105-106.
30. Primack K., «Contemplating Miracles in Uganda», *Kulanu*, vol. 9, n° 1, Spring 2002.
31. Mayer J.-F., «Les Abayudaya de l'Ouganda enfin reconnus comme juifs», *Religioscope*, 18 mars 2002.
32. Pour des détails sur la procédure de conversion, voir Primack, *Contemplating Miracles*, *op. cit.*
33. Swersky A., *Totally Jewish*, 26th February 2002.
34. «The significance of a rich «ethno-history» is both general and specific. To belong to a community of history and destiny and be part of a large cosmic purpose which is simultaneous terrestrial and even “kin-based”, at least in theory, may well fulfil those hopes for immortality which other belief systems promised but failed to meet. Membership of a ‘super-family’ that stretches back into time immemorial, and so formed into a remote posterity, helps to reassure as it defines a community and a wider purpose beyond individual mortality. More specifically, a rich «ethno-history» is a source of cultural power and a focus for cultural mobilisation...» in Smith A.D., «The Supersession of Nationalism» *International Journal of Comparative Sociology*, 31, 1990, p. 230.
35. Parfitt, *Lost Tribes of Israel*, *op. cit.*
36. «a kind of transnational community» in Parfitt T. and Trevisan Semi E., *Judaizing Movements, Studies in the Margin of Judaism*, Routledge, London, 2002, p. vii.
37. Trevisan Semi E., «Conversion and Judaisation, the Lost tribes Committees at the Birth of the Jewish State», in *Judaizing Movements*, *op. cit.* p. 61.
38. «is of a darker skin colour or different appearance, or practises a Judaism that is non-rabbinic in origin or is a newly arrived Jew by choice», Zeller J. in Swersky A., *Totally Jewish*, 26 February 2002.
39. Bwejeri J., *Les Batutsi, L'Histoire confisquée*, Édition de Havilah, Bruxelles, 2001.
40. Ndayongeje L., «Mythe des origines, idéologie hamitique et violence en Afrique des Grands Lacs : comprendre et agir» in *Grands Lacs Confidentiel*, 16 août 2004.
41. Chroniques de Havila, Minutes de la Conférence du 10 octobre 1999, Electronic Document, 7 octobre 2005. www.abarundi.org/actualite/nationale/havila.
42. Speke J.H., *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, London, 1862 ; Johnston T. Broadwood, *Tramps around the Mountains of the Moon*, Boston, 1909.
43. «The sophisticated Watutsi of Rwanda... who have a precise theology and elaborate account of the creation of the world...» ... «Their stories came from the north with these tribes of pronounced Hamitic and Semitic origins» in Bradley M.H., *Caravans and Cannibals*, New York, 1926, p. 65, 281.

Construction d'identités juives en Afrique subsaharienne...

44. Rychmans P., Grands Lacs, 1936, p. 279-280, in Chrétien J.-P., « Une révolte au Burundi in 1934 », *Annales ESC*, n° 26, Nov.-Dec. 1970, p. 1707.
45. Grégoire Kayiamba, leader du parti unique Parmehutu.
46. Gourevitch P., *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families*, Denoël, Paris, 1998 ; Melvern L., *Conspiracy to murder*, Verso, London, 2004.
47. Bwejeri, « Havila and the Tutsi-Hebrews », *op. cit.*
48. Kuperman D. Rabbi, « Genocide imminent again Tutsi of Burundi », in *Kulanu Newsletter*, vol. 11, n° 3, Autumn 2004 ; also Berg, I. « Jews in central Africa », Electronic Document. [http :/www.kulanu.org/tutsi/jews-africa.html](http://www.kulanu.org/tutsi/jews-africa.html), octobre 2004.
49. L'association américaine Kulanu est dédiée à la recherche des juifs dispersés. Zeller J., « An Appeal for help from Kulanu's President », in *Kulanu Newsletter*, vol. 11, n° 3, autumn 2004. « The deterioration of the status of a remnant of the biblical people of Kush so far up the Nile from the more familiar Beta Israel of Ethiopia challenges us in more ways than is tolerable. We can ask that there is no more trouble for these proud upholders of an ancient national and religious tradition... US members of Congress have been alerted, and now they must be encouraged to transform their concern into action. »
50. Kaplan S., The Invention of the Ethiopian Jews : Three Models, *Cahiers d'Études Africaines*, n° 132, XXXIII-(4), 1993, p. 654-645.
51. *Idem.*
52. *Jerusalem Post*, 23 November 1998.