

## Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale

Chantal Bordes-Benayoun \*

L'accélération rapide et parfois tumultueuse des circulations humaines et leur complexité dans notre monde ont inscrit au programme des sciences sociales la nécessité de reconsidérer les objets et paradigmes classiques de l'étude des migrations. C'est dans ce contexte que le terme de diaspora semble rencontrer depuis peu une certaine fortune. Des passages et des contours, des tours et des détours, des exodes collectifs et des trajets et rêves plus personnels d'un ailleurs meilleur, des sordides et parfois mortelles traversées, des diffusions planétaires mais aussi des rétractions et replis locaux, bref de toutes les allées et venues plus ou moins hasardeuses qui bousculent nos topographies familières, une phénoménologie des diasporas pourrait rendre compte et embrasser la totalité. La réalité du franchissement des frontières, sous toutes ses formes, pousse en quelque sorte au franchissement des frontières des catégories et procédures de pensée par lesquelles nous avons coutume de passer. Aux aventures et mésaventures humaines contemporaines, doivent répondre de nouvelles audaces intellectuelles.

Cette ambition étant posée, la difficulté reste entière. Quels risques n'encourt-on pas à trop vouloir briser les limites que l'histoire ou la pensée a érigées autour des peuples, des nations et des cultures et que tant de signes et de résistances nous présentent chaque jour comme évidentes ! Quels risques sinon celui de voir se diluer, dans un holisme excessif, un objet, l'ethnicité, qui, une fois réexaminé, conserve, pour certains auteurs, autant de pertinence qu'il a de prégnance sociale [Poutignat, Streiff-Fénart, 1995]. Quels risques sinon celui d'interdire toute comparaison entre des réalités spécifiques qu'on aurait banalisées, sans autre forme de procès, comme diasporiques. À l'inverse, à trop vouloir retrouver la singularité de l'expérience des uns, comme expérience non partagée et non communiquée à d'autres, ne risque-t-on pas de substituer à l'ethnie, dont on peut pressentir les limites et les dangers [Guillaumin, 1972], habituellement reprochés aux théories primordialistes, la diaspora, qui ne serait en définitive qu'un autre terme pour désigner les mêmes réalités ?

---

\* Directrice de recherche au CNRS, chargée de cours en sociologie, université de Toulouse-2.

Cet article reprend une partie de la communication sur « Les diasporas », prononcée à la XX<sup>e</sup> conférence de la Société internationale de sociologie des religions, *La Religion : les frontières changeantes de la cité*, séance d'ouverture sur la France, juillet 1997.

La puissance évocatrice du mot, la profondeur historique qu'il convoque et la mobilité qu'il suggère pourraient ne constituer que de plus beaux atours pour des catégories de pensée inchangées et que continue de menacer le spectre de l'essentialisme. La sociologie des migrations s'essouffle à trop présupposer la cohésion originelle des groupes qu'elle observe et que le déplacement aurait inexorablement déstructurés. Pour sa part, la sociologie des religions, qui intéresse la connaissance d'une grande partie des diasporas historiques, est aujourd'hui confrontée à la « dissémination des manifestations du sacré » [Hervieu-Léger, 1993], une dispersion – la définition première bien qu'insuffisante de la diaspora – qui est au centre du débat sociologique. Et à l'heure d'une intrication croissante, pour le meilleur et pour le pire, des expressions de l'ethnique et du religieux, la problématique des diasporas offre une perspective à ce questionnement commun et au dialogue entre deux champs du savoir que la réalité invite à croiser.

### La diaspora comme dispersion spatiale

La diaspora est une dispersion. Cette habituelle traduction du vocable grec est loin de satisfaire les exigences de la problématique que je voudrais ici esquisser. Comme le rappelle Georges Prévélakis, une étymologie plus fidèle renverrait plutôt à l'idée de « dissémination », propre à dépasser une vision en seuls termes de flux de population [Prévélakis, 1996]. Tel est bien l'enjeu premier, qui consiste à regarder moins le tracé des voyages diasporiques, qu'à être attentifs à ce qui s'y produit, et pour conserver la métaphore, à ce qui s'y sème et s'y récolte. C'est pourtant davantage la première acception du terme qui semble avoir prévalu en sciences sociales, si l'on en juge par les travaux produits ces dernières années et qui envisagent principalement la diaspora comme une dispersion spatiale. Si l'on excepte momentanément les nombreux travaux sur les diasporas anciennes comme la diaspora juive ou la diaspora arménienne, c'est aux géographes – et sans doute n'est-ce pas un hasard – que l'on doit l'approfondissement de la notion et son extension à de multiples phénomènes migratoires. Nombre de ces approches qui vont de la cartographie à diverses propositions définitionnelles sont construites autour de la question du déplacement spatial et du rapport au territoire [Hérodote, 1989; Chaliand, Rageau, 1991; Bruneau, 1994; Ma Mung, 1994; Prévélakis, 1996]. Dans une perspective voisine, la science politique s'est attachée à analyser l'enjeu territorial et les conséquences d'un phénomène diasporique, pensé dans son rapport avec l'État-nation [Sheffer, 1986; Toloyan, 1987; Safran, 1991<sup>1</sup>]. C'est à ce double regard que l'on doit quelques travaux remarquables qui ont contribué à définir les diasporas comme des « phénomènes par excellence géopolitiques » [Lacoste, 1989].

Si elles n'adoptent pas toujours un raisonnement fonctionnaliste sur le territoire, auquel elles reconnaissent volontiers une portée symbolique ou mythique, la plupart des approches, en mettant l'accent sur le caractère transnational de la diaspora, soumettent néanmoins le questionnement à la vision première du dépla-

---

1 On ne peut évidemment séparer totalement ces approches des précédentes. Elles se complètent plus qu'elles ne s'opposent.

cement des hommes sur autant de vecteurs que nécessaire. Or les processus de mondialisation en cours exigent plus que jamais de revoir les critères d'une définition des diasporas trop centrée sur le critère international. Il faut reconnaître que la logique spatiale ne se déprend que difficilement d'une vision fondamentalement dualiste, qui relie inmanquablement un point d'arrivée à un point d'origine, une périphérie à un centre et ce, malgré l'effort incontestable poursuivi pour élargir la perspective, soit à une « relation triangulaire » impliquant terre d'origine, diaspora, société d'accueil [Safran, 1991], soit à des réseaux complexes reliant différents établissements diasporiques [Prévélakis, 1989]. Même quand elle n'est qu'implicite ou discrète, la référence au territoire perdu fonde *in fine* nombre des définitions proposées par les auteurs, pour lesquels ce territoire lointain et mythique est le lieu d'une catastrophe dans laquelle s'origine et par laquelle se reconnaît toute diaspora [Chaliand, Rageau, 1991]. Il permet de comprendre l'unité du peuple dans la dispersion: « Le terme de diaspora est appliqué à désigner des peuples qui, dans leur dispersion, conservèrent une certaine cohésion, au moins culturelle, en général due à leur attachement à une religion ou secte spécifique et aussi le plus souvent à un territoire ou à des lieux saints dans le pays d'origine historique » [Gotman, 1989]. S'il est vrai que ce double rapport au territoire et à la religion a pu historiquement constituer la base d'une communauté de destin, ressentie dans l'éloignement par des groupes « diasporiques », et le facteur de pérennisation de leur identité, rien ne permet d'affirmer qu'il régit cette unité et cette perpétuation avec une égale efficacité en tous lieux et en tous temps.

La diaspora juive, dont la plupart des auteurs reconnaissent la valeur paradigmatique, est, de par sa longévité et la complexité de ses configurations spatiales, exemplaire sur ce point. Il est clair que vivre en diaspora pour un juif ne se résume pas simplement au fait de ne pas vivre en Israël. Il y a en effet longtemps que cette dialectique originelle et singulière du peuple juif, hormis dans les débats théologiques et idéologiques qu'elle inspire, ne suffit plus à décrire la variété de ses expériences concrètes dans les territoires multiples de la dispersion. Du point de vue sociologique, il est hasardeux de tenter de statuer *a priori* sur la préséance de cette relation matérielle ou symbolique avec la « terre promise » par rapport à des terres d'accueil, qui du même coup ne se seraient plus reconnues que comme des refuges, des transits, des lieux d'exil et « d'attente sous la tente », pour reprendre le jeu de mots d'Alain Médam, et jamais comme des lieux d'ancrage et de prédilection [Médam, 1990]. Les chemins des migrations juives des siècles passés ont fait de cette ligne univoque Israël diaspora, une ligne brisée, sur laquelle les expériences territoriales – qui ne sont jamais que des expériences sociales et culturelles – ne se sont pas seulement inscrites comme des accidents de l'histoire, mais aussi comme possiblement fondatrices de l'appartenance à la judéité [Marienstras, 1975].

Entre la puissance émotionnelle et socialisatrice de la terre natale, du message passé de génération en génération de « l'an prochain à Jérusalem » dans des rites à la magie initiatrice, la force de l'attachement à la patrie où l'on a choisi de vivre et où il arrive que l'on vive heureux, l'âpreté de l'arrachement aux pays que l'on a quittés et les renoncements aux pays que l'on a rêvé d'atteindre [Benayoun, 1993], qui peut dire laquelle de ces brisures et laquelle de ces « remises à l'endroit » [Médam, 1990] succédant à chaque nouveau départ font force de loi au point

d'oblitérer toutes les autres? Cette énigme de la diaspora, fixée en un lieu mais jonglant avec deux, trois, cinq, dix et combien d'autres, ne semble pouvoir trouver sa résolution que dans la multiplicité des agencements individuels qui rétablissent, selon les expériences concrètes et les récits qui les éclairent, une continuité entre ces différents référents identitaires. Entre les territoires multiples de la diaspora juive, se construisent autant de productions identitaires originales qui ajoutent, corrigent, précisent inlassablement une identité juive, qui se veut unique mais se présente toujours comme additionnelle. Elle se décline le plus souvent sous la forme d'une somme d'éléments sélectionnés dans un vaste index de termes et de lieux, devenus hauts lieux de la vie juive: juif, mais aussi juif d'Europe, de Pologne, de France, du Maghreb, d'Égypte, de Corfou et Salonique, etc., qui évoquent toutes ensemble l'épopée d'un peuple, mais, pour chacune d'entre elles, peuvent aussi figurer plus modestement le destin des familles et des hommes. Ces variations spatiales de l'identité n'ont véritablement d'intérêt, ne prennent véritablement de relief que par la valeur qui leur est affectée et les sentiments qu'elles mobilisent. Être « juif français », « Français de confession israélite », comme on disait hier, mais que l'on dit encore très volontiers aujourd'hui<sup>2</sup>, « juif séfarade », ou « juif d'origine polonaise » ne sont évidemment pas de banales assertions, mais des informations sélectives sur la place que chacun entend faire valoir dans la topographie diasporique. Qui voudrait, par conséquent, accorder une trop grande importance au tracé matériel des migrations juives, à mesurer des flux et des kilomètres, pourrait méconnaître le jeu de proximité et de distance, qu'expriment ces mobilisations affectives et symboliques et ces fidélités complexes.

Dans l'exemple juif, que l'on peut raisonnablement généraliser à tous les cas où la terre d'origine, natale ou ancestrale n'est plus homogène, en raison de la dispersion géographique et du temps passé, les référents spatiaux de l'identité commune ne sont guère équivalents. Il y a entre eux des distances et parfois des abîmes selon qu'ils représentent la vie ou la mort, la liberté ou l'aliénation, et selon qu'ils relèvent de la tradition ou de la modernité. Mais c'est précisément cette mise en perspective d'espaces, qui ne peuvent abriter les mêmes symboles ni engendrer les mêmes attachements ou les mêmes sacralisations, qui fait leur complémentarité et leur commune irréductibilité. C'est cela la diaspora, qui admet que se déclinent au sein d'une histoire commune ces valeurs contradictoires et ces infinies nuances apportées au destin de chacun.

Aujourd'hui le territoire d'origine s'est souvent éloigné de l'horizon des possibles pour des générations qui ne cultivent ni nostalgie, ni espoir de retour et ne font pas nécessairement de la terre ancestrale la base de leur fidélité identitaire. C'est ailleurs que celle-ci se déploie le plus souvent, pour n'être qu'une modalité parmi d'autres des revendications identitaires actuelles. Dans les milieux judéo-maghrébins, installés aujourd'hui en France ou dans d'autres contrées, il n'est pas rare que les générations successives diffèrent par leur rapport aux lieux de mémoire collective et que les jeunes ignorent ce que leurs aînés volontiers se

---

2 Selon une enquête réalisée en 1993 en collaboration avec Colette Zytnicki, et dont les résultats ont été publiés notamment dans Bordes-Benayoun [2000]; voir également Zytnicki [1998].

remémorent et revisitent en pèlerinage<sup>3</sup>. Les générations suivantes recomposent une généalogie territoriale qui survole les territoires d'installation des générations passées, pour dessiner une continuité avec une « terre promise » réinventée. Le sens d'Israël chez des juifs tunisiens qui se sont recréé leur « petite Jérusalem » à Sarcelles ou celui que tend à revêtir la Palestine chez certains jeunes d'origine maghrébine en France procède de cette réinvention du territoire sacré, et voisine avec une infinité d'autres assertions identitaires qui, bien souvent, entretiennent de tout autres sacralités. La revendication d'une identité juive, laïque et humaniste, pour n'évoquer qu'un exemple que l'actualité a vu émerger avec force ces dernières années, semble travailler la relation au territoire d'une autre manière, par la volonté d'ancrage local, et l'affirmation d'un sentiment d'appartenance nationale qui, dans le cas des juifs du Maghreb, donne tout son sens au terme de « rapatriement » [Bordes-Benayoun, 1996<sup>4</sup>]. Dans ce cas, c'est le territoire d'une installation durable, sinon définitive, qui prévaut. C'est dire combien le mythe du retour revêt des caractéristiques très diverses au sein de la même diaspora. Ce ne sont là que quelques exemples arbitrairement pris dans l'étendue des recompositions en cours, pour illustrer les limites d'une approche focalisée sur l'espace.

Qu'ils soient territoires concrets d'installation ou territoires fantasmés, les territoires des diasporas, soulignent certains auteurs, importent donc moins que la pratique et la culture de la mobilité qui s'y déploient [Tarrus, 1992; 2000]. Ce qui définirait dès lors la diaspora, ce n'est pas tant la dispersion des lieux de son implantation que son mouvement effectif et virtuel entre eux et d'autres à venir. L'extraterritorialité diasporique conduit Emmanuel Ma Mung, à partir de l'exemple chinois, à dépasser un présupposé spatial étroit, celui de la dialectique centre/périphérie, pour fonder son modèle théorique sur la pertinence sociologique du « non-lieu » [Ma Mung, 1994]. Face à l'impossibilité de trancher entre les divers lieux d'existence et de référence possibles, la diaspora embrasse la totalité de ceux-ci pour créer les modalités originales de son activité sociale. En effet, écrit Ma Mung, « la diaspora apprend peu à peu que son identité a un pied dans le pays d'origine mais qu'elle est surtout et partout localisée dans le vaste espace qu'elle parcourt, dans un territoire impensable en raison de sa vastitude ». Cette délocalisation fait de la diaspora un pari d'ubiquité. Il faut apprécier dans cette analyse la rupture qu'elle opère dans l'appréhension du territoire, et qui rejoint en bien des points le renversement de la problématique spatiale, opéré par Alain Médam, à propos des juifs. Ceux-ci auraient substitué aux formes improbables, contrariées ou sans cesse différées, d'enracinement local, l'investissement dans des territoires immatériels et supralocaux, ceux de la finance, de la culture ou du culte du Livre et des livres [Médam, 1990]. Ces problématiques, à partir d'un réexamen de la dimension spatiale, nous conduisent dès lors vers une

---

3 Depuis quelques années, le tourisme « identitaire » s'est développé, notamment en Tunisie et au Maroc, chez d'anciens habitants juifs qui reviennent sur les lieux de leur enfance, et pour des pèlerinages annuels sur la tombe d'anciens rabbins.

4 Pour nombre de juifs d'Afrique du Nord qui déclarent « être rentrés en France » au moment de la décolonisation, le départ de la terre natale a en effet représenté un « retour ».

autre lecture du phénomène diasporique dont il faut rechercher l'épaisseur, moins dans le dessin géométrique aussi aléatoire que mouvant des lieux qu'elle traverse ou habite, que dans une expérience sociale.

### **La diaspora comme dissémination culturelle**

Arracher la définition à la seule problématique de la dispersion des lieux, c'est rendre compte de la dispersion des modes d'existence diasporique, et assumer les implications heuristiques de leur « dissémination ». De ces deux impératifs, c'est sans doute le premier qui a été le plus éprouvé par différents auteurs, conscients de la nécessité de discerner, à l'intérieur d'un phénomène concernant quelque 400 millions de personnes dans le monde et que l'on annonce comme exponentiel, la diversité des formes dans lesquelles ils se cristallisent. Pour Alain Médam, il faut prendre en compte, par la typologie, « la pluralité des configurations que ce concept recouvre ainsi que la singularité structurale propre à quelque situation de dispersion que ce soit ». Gabriel Sheffer a élaboré une critériologie croisant les lieux, la durée et les formes d'organisation communautaire dans la société d'accueil, qui marquent la limite entre différents types de diasporas et tous les autres phénomènes migratoires [Sheffer, 1986]. Contrairement à celles de Médam qui font une large place à l'inventivité des acteurs, cette analyse reste marquée par le choix opéré en faveur des formes les plus avérées et communalisées de l'existence diasporique, pensée ici davantage comme destin collectif, que comme aventure individuelle. Enfin, l'ouvrage de Robin Cohen constitue un essai de clarification et de typologie d'un phénomène qui se construit chaque jour et à très large échelle, et dont il prend en compte les récents avatars et infléchissements [Cohen, 1997]. Les formes actuelles de mobilité et de communication, en particulier les formes immatérielles, ont accru à la fois l'impression d'émiettement, de fluidité et le caractère quelque peu insaisissable de la diaspora. Nombre des échanges entre membres de la diaspora, encore inconcevables il y a quelques décennies, contribuent aujourd'hui, à travers les circuits de l'information, et paradoxalement, à conférer de la réalité au réseau diasporique, au sentiment d'appartenance collective et du même coup au phénomène de la diaspora lui-même.

Le second impératif, relatif à la notion de dissémination, accompagne plus rarement l'usage du terme de diaspora et ne dépasse guère le stade de la métaphore ou de l'allusion. Le présupposé spatial qui pèse dans ce domaine conduit à surestimer la relation entre les pôles de la diaspora au détriment de l'activité qui se déroule et des relations qui se tissent au cœur même de ces pôles. L'ensemble des « périphéries diasporiques » est dès lors essentiellement pensé comme des lieux d'exil, et l'attention s'est focalisée sur l'inconfort, la blessure ou les dangers de la séparation avec le centre. Ainsi devaient être ignorées, ou traitées à part, comme ne relevant pas de cette même réalité diasporique, la créativité et la marque qu'au-delà du folklore, les « exilés » allaient non seulement recevoir mais aussi inventer et imprimer, pour eux-mêmes et pour les autres, au cours de leurs pérégrinations. Les cultures diasporiques ne représenteraient, dans cette perspective, qu'une énième variation autour d'une supposée culture d'origine organisatrice de leur survie, dans un milieu jugé défavorable. Or il convient de sortir de cette clôture autour d'un postulat de départ sur l'exis-

tence d'une culture communautaire intrinsèque pour comprendre autrement la perpétuation historique. On peut tirer parti de la proposition exprimée par Nicole Lapiere, selon laquelle « la permanence des Juifs à travers crises, persécutions et dispersions ne s'explique pas par la résistance d'une culture particulière à l'aventure de l'histoire, mais par la logique organisatrice et dynamique qui les lie » [Lapiere, 1992].

C'est à Richard Marienstras que l'on doit d'avoir le plus clairement dénoncé les conceptions qui feraient de l'existence diasporique une « condition pathologique », « diminuée », faite de larmes et de souffrances, et d'avoir plaidé en faveur d'une vision qui réhabiliterait la diaspora comme mode d'être légitime et positif [Marienstras, 1975]. Par un travail que l'on peut considérer comme pionnier pour l'approche sociologique des diasporas en France, il propose en effet, à partir d'une réflexion sur l'expérience juive, d'extirper la notion de ses présupposés « victimisants », pour la rétablir dans sa dynamique culturelle et sociale propre. La voie ainsi tracée ouvre clairement vers l'appréhension (et la réappropriation que l'auteur préconise, dans une perspective plus militante) d'une culture diasporique dont, en ces années soixante-dix qui inaugurent le débat français sur le pluralisme culturel et ethnique, il ne peut que constater l'hétérogénéité et l'éclatement. La discussion sur l'originalité d'une culture diasporique est alors ouverte, mais elle est loin d'avoir trouvé depuis sa résolution.

Qu'elles soient considérées comme de simples actes de conservation patrimoniale, ou admises, comme c'est fréquemment le cas en anthropologie, comme le produit de « bricolages » permanents, voire comme le fruit des interactions quotidiennes où se fabrique l'ethnicité, les cultures diasporiques ne seraient bien souvent appréciées que dans leur écart vis-à-vis d'une tradition locale établie (le judaïsme, la culture arabo-musulmane, la culture grecque orthodoxe, etc.) et, dans le meilleur des cas, que dans le degré de liberté qu'elles ont pris par rapport à celle-ci. Ces évaluations ont largement marqué en particulier les travaux organisés autour du concept d'assimilation, pour suggérer des degrés de fidélité ou d'abandon d'une culture originelle implicitement considérée comme « authentique ». L'intérêt de ces approches, souvent efficaces pour l'étude des minorités ethniques dans leurs sociétés d'accueil respectives, trouve ses limites là où commence l'univers diasporique: là où l'existence des autres établissements de la diaspora, le sentiment, par delà les particularités locales, d'un destin commun, les interdépendances, les solidarités transnationales et tous les phénomènes de mobilité évoqués précédemment inspirent les actes et les œuvres culturelles, dans des proportions qui restent évidemment à évaluer. Pour ne citer qu'un exemple, l'essor récent du hassidisme en France, une forme de résistance à l'assimilation, aurait-il été le même sans le hassidisme new-yorkais et sans l'arrivée de nouveaux immigrants<sup>5</sup>? Une telle interrogation, que l'on pourrait appliquer à bien

---

5 C'est à New York, en effet, que se trouve l'une des plus importantes communautés de ce mouvement, devenue un centre d'attraction pour d'autres communautés, autour notamment de la figure du célèbre rabbin Schnerson, aujourd'hui décédé.

Par ailleurs, le mouvement Loubavitch, se réclamant du hassidisme, mouvement mystique qui a pris naissance dans les communautés juives d'Europe de l'Est, s'est développé dans différents pays de la diaspora après la seconde guerre mondiale et a attiré une partie des nouveaux immigrants, notamment des Séfarades. Ces derniers ont trouvé en son sein une forme de religiosité et de ferveur communautaire propres à préserver selon eux l'identité juive, menacée par la modernité.

d'autres exemples, invite de nouveau à spécifier les notions de diasporas et de cultures diasporiques par rapport à celles de minorité et d'ethnicité.

Pour rompre avec une conception fixiste et anhistorique de la culture, Dominique Schnapper a introduit et approfondi l'idée de réinterprétation de la culture [Schnapper, 1991; 1994; 1998] par des processus qui ne semblent pas devoir être compris comme des remaniements de traits donnés une fois pour toutes, mais comme des transformations du sentiment d'appartenance lui-même<sup>6</sup>. En d'autres termes, selon nous, c'est la place que « l'étranger » occupe parmi les autres, sa relation aux autres, tour à tour semblables ou différents, ici et ailleurs, bref sa relation au monde qui sont véritablement objet de réinterprétation. Et il y a fort à parier que ces transformations soient décuplées en situation diasporique où cette relation au monde prend tout son sens, celui d'une relation au « vaste monde ».

### La diaspora comme lecture du monde

Ce processus de réinterprétation de l'appartenance au monde fait intervenir un ensemble de compétences qui caractérisent une identité diasporique dont on ne saurait dire (et dont il importe peu de dire) si elle est fidèle ou non à une tradition. La culture ancestrale, religieuse ou communautaire, en effet, constitue un système de lecture mobilisable dans ce travail qui tend à élucider le « mystère<sup>7</sup> » de la condition diasporique au sein de la condition humaine. C'est sous cet angle qu'il faudrait analyser par exemple les phénomènes dits de renouveau religieux et de mysticisme dans des milieux initialement non pratiquants, ou les revendications communautaristes dans des milieux socialement bien intégrés. D'une façon plus générale, les rapports qu'entretiennent les faits ethniques et les faits religieux et leur renforcement mutuel gagnent à être éclairés de la sorte. D'une part, ils participent ensemble à la définition d'une généalogie identitaire [Hervieu-Léger, 1993], la religion présentant parfois l'appréciable avantage de donner de la profondeur de champ à l'expérience collective, rôle que la migration, plus ou moins récente, ne peut pas toujours remplir. Il arrive bien souvent que la diaspora, avec ses tragédies et ses misères, puise en quelque sorte à ces registres ses lettres de noblesse et retraduit, ce faisant, l'aventure difficile et prosaïque de ses membres en un récit épique et grandiose<sup>8</sup>. D'autre part, elle y trouve quelquefois une explication à l'exil diasporique, quand celui-ci est interprété comme une épreuve infligée par Dieu ou comme une mission confiée aux exilés. Le récit va alors organiser, sur un mode irrationnel ou rationnel, la cohérence de l'expérience éclatée.

---

6 La critique apportée à la notion de réinterprétation – en résumé: qui dit réinterprétation suppose des contenus établis à réinterpréter – par Jocelyne Streiff-Fénart et Philippe Poutignat [1995] peut trouver ici un élément de réponse, mais le débat est loin d'être épuisé.

7 Et le « mystère » apparaît d'autant plus grand sans doute à l'homme diasporique qu'on lui en renvoie régulièrement l'image: l'étrangeté de sa condition et de sa survie constitue une énigme indéchiffrable pour les autres.

8 On trouve de multiples exemples de ce phénomène dans l'histoire des diasporas, notamment celles qui se réfèrent aux religions du Livre et s'appuient sur le récit biblique pour éclairer leur condition historique. La thématique de l'exode, de l'esclavage et de la libération est une référence majeure et redondante dans l'organisation d'une mémoire diasporique exilée.

Pour suivre ce raisonnement, il faut dès lors prendre en considération l'ensemble des référents susceptibles de constituer autant de systèmes d'interprétation et, en particulier, s'agissant de diasporas à référent religieux, tous ceux qui résultent de leur sécularisation. La diaspora trouve aussi son sens dans la palette inépuisable des lectures du monde, qu'elle contribue à explorer et à forger, jusqu'à établir de nouveaux héritages – telle la tradition laïque et républicaine pour les diasporas juive et protestante<sup>9</sup> en France – ou jusqu'à découvrir de nouvelles affinités, de nouveaux messianismes et de nouvelles sacralités, telles les différentes formes de syncrétisme en général que les nouvelles manifestations du religieux donnent régulièrement à voir de nos jours. Ce sont là deux versions d'un même phénomène d'élaboration du sens, qui oscille, de longue date, entre la plus petite échelle et la plus large, et va du plus particulier au plus universel.

C'est que la condition diasporique sans doute incline à regarder dans toutes ces directions à la fois : celles qui concernent la nécessité de vivre ici, et celles qui concernent l'expérience vécue (ou désirée) ailleurs, par soi-même et par les autres. Le regard entre et sort de l'horizon limité et plus ou moins contraint de l'expérience particulière pour embrasser d'autres horizons avec lesquels on a affaire et quelquefois maille à partir. Ces horizons du regard sont multiples qui vont des lieux où vivent des pairs, qui sont, comme il arrive souvent, les membres de sa propre famille dispersée sur d'autres continents, les coreligionnaires ou les proches, aux lieux de la rencontre avec une humanité plus large, cosmopolite et universelle. Albert Memmi, écrivain dont l'itinéraire personnel illustre ce rapport négocié entre l'appartenance juive et l'engagement universaliste, relate sa rencontre avec un vieil « israélite français » à qui il « confie sa perplexité devant sa triple appartenance de juif, Français, et Tunisien » et qui lui rétorque : « Eh bien, gardez tout cela à la fois ! »

« Garder tout cela à la fois », telle est bien la gageure pour une diaspora, saisie par la nécessité d'une transaction entre des mondes que la vie distingue, sépare et parfois oppose violemment. C'est un véritable défi identitaire, qui part de la perplexité et du doute – l'homme diasporique, dit encore Marienstras, est doué d'un « scepticisme créateur » [Marienstras, 1975] –, pour tenter de réaliser une synthèse acceptable, dont on ignore au départ le tour qu'elle prendra, mais dont on devine qu'elle constitue l'exercice permanent et peut-être même la définition de la condition diasporique.

## La diaspora comme compétence sociale

L'exigence de penser, mais aussi de faire sa place parmi les hommes sollicite l'imagination. Tantôt éprouvée durement, tantôt plus librement consentie, cette nécessité requiert une attention particulière au monde environnant, non par altruisme, mais simplement en raison du caractère inconnu, et le cas échéant hostile

---

9 L'application du terme de diaspora pour les protestants est empruntée à Philippe Joutard qui l'a utilisée dans *Le Monde*, en 1984. Elle a été reprise récemment dans l'ouvrage sur le même thème dirigé par Eckart Birnstiel [2001].

de celui-ci. Car si l'on pose habituellement la question de l'altérité de manière ethnocentrique à partir de la société majoritaire réceptrice, à travers l'étude des politiques d'immigration et des politiques d'intégration par exemple, on oublie le fait qu'elle se pose aussi avec ô combien d'acuité et d'infortune pour les « minoritaires ». Le sentiment d'altérité n'est pas moindre pour celui qui arrive, rencontre la différence des plus anciens résidents, et découvre parmi ces « autochtones » la différence de manière d'être des membres de sa propre famille ou communauté, antérieurement installés. Comment envisager – et le verbe qui évoque aussi celui de dévisager n'est pas trop fort – tous ces « étrangers » et la vie parmi eux ? La résolution de cette interrogation est à l'origine, on peut du moins en faire l'hypothèse, de l'activité diasporique. Elle alimente, chez l'homme de la diaspora, à la fois une intellectualisation de sa condition<sup>10</sup>, et la mise en œuvre de compétences sociales, innovant, ou censées innover, ce rapport à l'autre. Car ce qui se joue dans cette démarche n'est pas pure esthétique de la relation à l'autre, mais bien de rendre cette dernière acceptable. Elle requiert un effort de sublimation d'une relation qui n'a rien d'évident, puisqu'elle consiste en une rencontre avec de multiples visages.

Avec qui ce personnage diasporique, que l'on croirait volontiers solitaire, puisqu'éloigné des siens, mais que l'on dit plutôt solidaire, parce que protégé par sa « communauté », serait-il en relation ? La réponse a déjà été donnée : avec tout le monde. Avec « les siens », avec les « autres », mais encore, avec les siens qu'il voit comme des autres et des autres qu'il va accepter comme les siens. La relation aux autres n'est en ce sens jamais neutre. Elle enregistre des appels parfois contradictoires de mondes différents qui sont autant de demandes de loyauté : la « communauté » d'origine réclame une fidélité qui, dans la dispersion, est obligatoirement polysémique (fidélité religieuse, fidélité à la terre natale, fidélité politique ?) ; tandis que déjà se font entendre la demande ambiguë et, souvent, le reproche du reste des hommes, qui recommandent à la fois d'être un « autre » authentique, dans un monde préoccupé de retrouver ses racines, et un « même », universel et loyal vis-à-vis de la société d'accueil.

La diaspora est un démultiplicateur de la relation aux autres, non seulement parce qu'elle met en présence des mondes culturellement différents, des « minorités » et des « majorités », mais surtout parce qu'elle va déplacer les frontières de l'altérité jusqu'aux confins d'elle-même. La diaspora est dans la diaspora. Ici l'exemple des juifs s'avère de nouveau très utile : les diasporas juives contemporaines sont certes caractérisées par leur dispersion dans des sociétés différentes, où elles vivent leur destin particulier. Mais la dispersion est désormais inscrite au sein même de la diaspora dans le monde moderne, par l'individualisation et par l'éclatement des modes d'appartenance juive. Il peut exister, de ce point de vue, plus de proximité et d'affinité élective entre deux membres de communautés hassidiques vivant respectivement à Paris et à New York et plus de distance, et plus de sentiment d'hétérogénéité entre ces derniers et un juif libéral, un juif laïque, ou un

---

10 Thème que l'on trouve chez de nombreux auteurs : « condition réflexive » chez Robert Misrahi [1963], « d'intellectualisation de l'identité » chez Ma Mung [1996], « spéculation intellectuelle » chez Médam [1990].

*conservative* américain. Plus de proximité entre des juifs marocains vivant à Montréal, Toulouse, Caracas ou Rabat qui revendiquent leur séfaradité, qu'entre un non-pratiquant et un pratiquant ashkénazes. Cette diversité interne ne résulte pas de la seule différenciation des lieux et traditions culturelles et cultuelles d'origine, mais bien de la manière dont chacun va organiser et regarder son inscription au monde dans son ensemble. Quelle tâche difficile que de « garder le lien » avec tant d'autres, situés ailleurs, dans le présent et dans le passé, tout en ménageant le lien avec la société d'accueil dans laquelle on vit, et où l'on souhaite bien souvent demeurer ! On comprend dès lors et l'ingéniosité nécessaire et la multiplicité des réponses qui y sont apportées, depuis les cristallisations de liens communautaires, vécus comme rassurants, jusqu'à l'immersion dans de non moins rassurantes sociabilités externes.

L'habileté réside dans ces choix pour rendre la relation acceptable, autrement dit, susceptible d'être admise aux yeux du plus grand nombre. Elle est en ce sens une véritable économie de la relation qui certes fait appel à l'imagination, mais n'est pas pure construction imaginaire comme on pourrait le croire. Elle mobilise des énergies dans tous les domaines de la vie sociale et c'est dans des entreprises concrètes qu'elle se déploie.

Dans la sphère économique, les exemples abondent. Occuper et repérer préalablement des sphères d'activité pour y développer des expériences concrètes, c'est prendre place parmi les autres, mettre à l'épreuve sa relation aux divers partenaires concernés et commercer avec eux, au sens littéral du terme. Dans les quartiers ethniques des grandes métropoles, les relations communautaires observées peuvent être lues comme un espace de transaction sociale et symbolique [Raulin, 2000<sup>11</sup>]. De nombreuses études sur les entrepreneurs ethniques montrent comment se crée un espace d'affinités électives où la relation à l'autre paraît prépondérante pour assurer la réussite des initiatives. On peut évoquer l'exemple des « filières ethniques » par lesquelles s'organisent l'activité et parfois tout bonnement la survie des membres de la diaspora, et les solidarités communautaires. Mais l'espace relationnel de la diaspora est encore plus large dans ces entreprises, que celles-ci se fondent sur un code d'honneur tiré des cultures d'origine [Tarrus, 1995], ou sur la référence à des relations historiques entre les peuples. Sur un fond de culture méditerranéenne partagée, les migrants du sud se succèdent, se suppléent, s'entraident et s'interpellent, en un même lieu et dans un même négoce ou des activités complémentaires, en tout cas s'organisent pour créer les conditions de leur vie en diaspora et témoignent d'une grande créativité. Juifs du Maghreb, Pieds-Noirs et Arabes trouvent dans leurs quotidiens à Belleville, ou à Montréal, les termes d'une cohabitation fructueuse, même quand tout semble les séparer. La palette des possibles est immense et l'on ne doit pas se méprendre pour autant sur la réussite des entreprises ainsi conduites. À côté d'illustres sagas, nombre des aventures se soldent aussi par la misère et l'infortune. Les grandes familles commerçantes arméniennes, juives,

---

11 Faisant référence en particulier aux travaux de Marcel Mauss sur le don, Anne Raulin emploie notamment, à propos de la diaspora chinoise, l'expression judicieuse de « commerce religieux » pour signifier la dimension symbolique de cet échange.

huguenotes ou libanaises ont construit des richesses dans de grands centres du commerce international, en empruntant les mêmes voies de circulation et d'intégration, et sont « capables de se mesurer » les unes aux autres [Ter Minassian, 1989]. Mais elles ne sont souvent que la face la plus valorisante de l'aventure diasporique, qui cache la pauvreté d'une partie de la population concernée. Chaque diaspora possède ses grandes figures, ses notables comme ses pauvres, ses commerces licites comme ses activités illicites, ses jeunes agents d'affaire tels les *chuppies*, Américains de la diaspora chinoise surdoués de la finance, comme ses petits trafiquants, ses grands intellectuels comme ses illettrés. Mais ce qui ressort de l'histoire contrastée de ces diasporas, c'est qu'elles se font écho, se ressemblent, se croisent, pour inventer leur inscription au monde. Les relations intercommunautaires concrètes et symboliques contribuent à définir l'expérience de la diaspora et l'écartent de toute référence exclusive à la communauté.

La compréhension des cultures diasporiques passe par la prise en compte de ce processus permanent de mise à l'épreuve de la relation aux autres. Pour ce faire, ce n'est pas en soi la qualité des œuvres et des rapports qu'elles entretiennent avec les cultures d'origine ou les cultures de contact, à laquelle la sociologie devrait s'attacher, mais bien à ce processus créatif lui-même. Comment caractériser plus précisément cette capacité? Sans doute, pour esquisser quelques hypothèses, par quelques compétences acquises et exacerbées par et dans des expériences concrètes. En tout premier lieu, une « intelligence sociale », qui fait du diasporique une sorte de « sociologue spontané », cherchant à comprendre le monde pour y trouver sa place. La mise en questions, l'évaluation, l'anticipation empiriques et l'innovation sont autant de procédures s'appliquant à rendre la condition diasporique intelligible mais aussi, nous l'avons dit, acceptable. C'est-à-dire en définitive susceptible de se sédentariser.

Cette compétence trouverait à s'illustrer dans tous les domaines, le domaine politique par exemple où la politisation apparaît comme une manière d'évaluer les dangers et de prendre place dans le monde. Elle serait également à l'œuvre dans le domaine religieux, où ce travail d'élucidation fait quelquefois cohabiter, en un mélange étonnant, la conformité la plus orthodoxe à la tradition ancestrale et l'adoption des outils les plus sophistiqués de la modernité. C'est toute une dynamique de reconnaissance mutuelle qui se met en branle pour ajuster l'ensemble des relations impliquées par la dispersion. Et l'on comprend, devant l'ampleur et la difficulté de la tâche, combien sont tentantes les formes de repli et de séparation dans des regroupements communautaires où la similitude serait donnée comme évidente et naturelle, surtout quand elle est théologiquement ou politiquement fondée, et *a fortiori* dans un contexte d'exaltation des différences. Les phénomènes d'exclusion dans nos cités modernes ne sont pas l'unique motif, comme il est devenu banal de le dire, de ces retranchements. L'énergie et les compétences de la diaspora peuvent s'y déployer pour y construire une des modalités de son existence en « terre étrangère » et se considérer dans le miroir des autres membres de la diaspora vivant ailleurs. Ainsi, les « communautés » vivant en France trouvent-elles parfois dans l'expérience de ces « proches lointains », que sont les membres de la diaspora géographiquement éloignés, en terre ancestrale ou en terre promise, en Palestine ou à New York, la réponse à leurs incertitudes sur leurs relations avec

leurs plus « proches voisins ». À l'opposé, les combats plus universalistes dans lesquels les minorités peuvent s'illustrer, et l'éloignement de ceux qui semblent avoir pris le large par rapport à leur culture d'origine jusqu'à ne plus s'y reconnaître, gagneraient à être analysés dans cette perspective qui conduirait, non pas à y voir reniement, abandon, infidélité et assimilation, mais à les considérer comme des modalités à part entière de cet exercice diasporique à la recherche de nouvelles solidarités. Telle serait la contribution d'une sociologie des diasporas aux débats de notre temps. D'une part, cette « posture du diasporé », comme dirait Médam, élargit la perspective d'analyse d'une culture diasporique, conçue exclusivement comme habitus du déplacement ou du nomadisme. La diaspora n'est pas qu'un vertigineux mouvement perpétuel, et doit aussi être lue sous l'angle d'une longue histoire de sédentarisation successive. D'autre part, la perspective ainsi esquissée voudrait ajouter raisonnablement aux problématiques traditionnelles une dimension de liberté, là où bien entendu cette liberté existe – et c'est le cas dans nos démocraties modernes. Elle pourrait alors éclairer, plus généralement, bien des trajectoires humaines, fussent-elles étrangères ou autochtones.

## BIBLIOGRAPHIE

- BENAYOUN C. [1993], « L'esprit du temps: les définitions identitaires des juifs et des Arabes en France », *Revue européenne des migrations internationales*, 9 (3), Poitiers: 95-117.
- BENVENISTE A. [2000], « Sarcelles, du grand ensemble à la ville juive », in C. Bordes-Benayoun (éd.), *Les Juifs et la Ville*, Presses universitaires du Mirail, coll. « Tempus-Diasporas »: 71-78.
- BORDES-BENAYOUN C. [1996], « Juifs, Pieds-Noirs, Séfarades, ou les trois termes d'un citoyen-neté », in J.-J. Jordi et É. Temime (éd.), *Marseille et le Choc des décolonisations*, Édisud: 125-132.
- BORDES-BENAYOUN C. (éd.) [2000], *Les Juifs et la Ville*, Presses universitaires du Mirail, coll. « Tempus-Diasporas », 305 p.
- BRUNEAU M. [1994], « Territoires de la diaspora grecque pontique », *L'Espace géographique*, 3.
- CHALIAND G., RAGEAU J.-P., *Atlas des diasporas*, Odile Jacob, 1991.
- COHEN R. [1997], *Global Diasporas, an Introduction*, University of Warwick, UCL Press.
- ECKART BIRNSTIEL [2001], *La Diaspora des Huguenots, les Réfugiés protestants et leur dispersion dans le monde*, Honoré Champion.
- GOTMAN J. [1996], « La généralisation des diasporas et ses conséquences », in G. Prévélakis (éd.), *Les Réseaux des diasporas*, L'Harmattan-Kyrem.
- GUILLAUMIN C. [1972], *L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel*, Paris-La Haye, Mouton, 247 p.
- HÉRODOTE [1989], « Géopolitique des diasporas », numéro spécial, avril-mai.
- HERVIEU-LÉGER D. [1993], *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 273 p.
- HOVANESSIAN M. [1998], « La notion de diaspora, usages et champs sémantiques », *Journal des anthropologues*, 72-73: 11-30.
- LACOSTE Y. [1989], « Éditorial », *Hérodote*, 53, avril-juin.
- LAPIERRE N. [1992], « Le modèle de la diaspora juive en Europe », in R. Gallissot (éd.), *Pluralisme culturel en Europe, Culture(s) européenne et Culture(s) des diasporas*, L'Harmattan.
- MA MUNG E. [1994], « Non-lieu et utopie: la diaspora chinoise et le territoire », *L'Espace géographique*, 3.
- MA MUNG E. [2000], *La Diaspora chinoise, géographie d'une migration*, Ophrys, 175 p.
- MARIENSTRAS R. [1975], *Être un peuple en diaspora*, François Maspero, 213 p.
- MÉDAM A. [1990], *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, Puf, coll. « Le sociologue », 192 p.
- MÉDAM A. [1993], « Diaspora/Diasporas, archétype et typologie », *Revue européenne des migrations internationales*, 9 (1).

- MEMMI A. [1995], *Le Juif et l'Autre*, Christian de Barbillaat éditeur, 222 p.
- MISRAHI R. [1963], *La Condition réflexive de l'homme juif*, Julliard, coll. « Les temps modernes ».
- PODSELVER L. [2000], « De la périphérie au centre: Sarcelles, ville juive », in C. Bordes-Benayoun (éd.), *Les Juifs et la Ville*, Presses universitaires du Mirail, coll. « Tempus-Diasporas »: 79-90.
- POUTIGNAT P., STREIFF-FÉNART J. [1995], *Théories de l'ethnicité*, Puf, coll. « Le sociologue », 270 p.
- PRÉVELAKIS G. (éd.) [1996], *Les Réseaux des diasporas*, L'Harmattan-Kyrem.
- RAULIN A. [2000], *L'Ethnique est quotidien. Diasporas, marches et cultures métropolitaines*, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 229 p.
- SAFRAN W. [1991], « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *Diaspora*, I (1), spring.
- SCHNAPPER D. [1991], *La France de l'intégration, sociologie de la nation en 1990*, Gallimard/NRF, 367 p.
- SCHNAPPER D. [1994], *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 228 p.
- SCHNAPPER D. [1998], *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, NRF Essais, 562 p.
- SHEFFER G. (ed.) [1986], *Modern Diasporas in International Politics*, Saint-Martin Press.
- SIMON G. [1995], *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Puf, 430 p.
- TARRIUS A. [1992], *Les Fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, L'Harmattan.
- TARRIUS A. [1995], *Économies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille*, L'Aube, 217 p.
- TARRIUS A. [2000], *Les Nouveaux Cosmopolitismes, mobilités, identités, territoires*, L'Aube, 263 p.
- TER MINASSIAN A. [1989], « La diaspora arménienne », *Hérodote*, numéro spécial, « Géopolitique des diasporas », avril-mai.
- TOLOYAN K. [1987], *Diasporas*, Westleyan University Mines.
- VAN HEAR [1998], *New Diasporas, the Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London, UCL.
- ZYTNIKI C. [1998], *Les Juifs à Toulouse entre 1945 et 1970, une communauté toujours recommencée*, Presses universitaires du Mirail, 391 p.