

Illustration de couverture :

PLURIELLES Revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque publiée sous les auspices de l'AJHL
83, avenue d'Italie – 75013 PARIS – Tél. : 01 44 24 12 94

Site internet : www.ajhl.org – Courrier électronique : plurielles@ajhl.org

Directeur de la Publication : Izio ROSENMAN

Rédacteur en chef : Izio ROSENMAN

Comité de Rédaction : Régine AZRIA, Jacques BURKO+, Anny DAYAN ROSENMAN, Rolland DOUKHAN, Martine LEIBOVICI, Carole KSIAZENICER-MATHERON, Daniel OPPENHEIM, Hélène OPPENHEIM-GLUCKMAN, Chantal STEINBERG, Jean-Charles SZUREK, Philippe ZARD, Nadine VASSEUR.

La revue *Plurielles* qui, comme son nom l'indique, accueille des opinions diverses ne partage pas nécessairement les points de vue émis par les auteurs.

Dépôt de Titre N°93/0031 – ISSN : 1631-9133

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque, contribue à l'expression du courant du judaïsme laïque en France.

Plurielles n° 18

QUE FAISONS-NOUS DE NOTRE HISTOIRE ?

SOMMAIRE

Izio Rosenman. *Editorial : Que faisons-nous de notre histoire* 5

Littérature

Berthe Burko-Falcman, *Absence* 9
Ewa Maczka-Tartakowsky, *La littérature à défaut d'histoire, l'expression littéraire des Juifs nord-africains en France* 11
Nadja Djuric, *Psaume 44 de Danilo Kis et les journées froides de 1942* 22
Fleur Kuhn, *D'un Je à l'autre, les langages d'André Schwarz-Bart* 31
Barbara Agnese, *Sur Marlene Streeruwitz, comment raconter notre histoire* 42

Histoire collective

Le mythe de Massada d'après Nachman Ben Yehuda 53
Aryeh Barnea, *Les dangers du paradigme de Massada* 62
Anny Bloch-Raymond, *L'occultation de l'esclavage (bonnes feuilles)* 64
Frédéric Abecassis, *Les Juifs dans l'islam méditerranéen* 70
Guideon Meron et Oded Chalom, *Moche Shapira, tristesse sur le lac de Tibériade* 82
Daniel Oppenheim, *Écrire pour transmettre l'expérience de la barbarie et s'en déprendre* 91
Alain Blum et Marta Craveri, *Passés nationaux ou histoire européenne. Deux approches historiennes de l'histoire du stalinisme* 99
Françoise Blum et al., *Génocides et politiques mémorielles. Mémoires du Rwanda* 109

Histoires individuelles

Alain Medam, *Figures en fugue* 119
Berthe Burko-Falcman, *Un cheval pour pleurer* 126
Jean-Charles Szurek, *En lisant Ivan Jablonka* 131
Lucette Valensi, *Mes langues maternelles, plus d'autres* 135
Carole Ksiazenicer-Matheron, *Traduire* 143
Marc Sagnol, *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wijnitz* 153
Anne Geisler-Szmulewicz, *Un combattant pour la Liberté, Jacquot Szmulewicz, immigré, juif et résistant* 163
Henri Cohen-Solal et Dominique Rividi, *Jeunes à risques, que font-ils dans Beit Ham ?* 177
Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman, *Entretiens avec Élie Wajeman* 184

Cinéma

Claude Aziza, <i>Rencontres judéo-chrétiennes dans le péplum</i>	197
Guido Furci, <i>Le livre de La grammaire intérieure au prisme du cinéma</i>	202

Essais

Martine Leibovici, <i>Une critique radicale du sionisme à partir de l'histoire juive diasporique ? À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt</i>	211
Jean-Charles Szurek, <i>Quelques réflexions sur l'article de Martine Leibovici</i>	223
Eva Illouz, <i>Le prix de Judith Butler</i>	225

Politique

Philippe Vellila, <i>Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012</i>	231
---	-----

Recensions

Chantal Wolezyk, <i>Le Club des incorrigibles optimistes</i> (Jean-Michel Guenassia) et <i>Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patate</i> (M.A. Schaffer et A. Barrows)	238
---	-----

<i>Ont contribué à ce numéro</i>	241
--	-----

Sommaires des N ^{os} 2 à 17	243
--	-----

ÉDITORIAL : QUE FAISONS-NOUS DE NOTRE HISTOIRE ?

Izio Rosenman

Comment intégrer le passé à notre présent ?

Car nous tentons sans relâche de donner un sens à notre passé et à notre histoire, pour qu'ils nous aident à comprendre notre présent et à construire notre futur. Et cette activité de « mise en sens » nourrit sans doute une grande partie de nos activités intellectuelles et artistiques, mobilise une grande partie de notre énergie psychique.

Le dossier de ce numéro s'intitule « Que faisons-nous de notre histoire? », une question qui a une dimension individuelle et une dimension collective.

L'identification à l'histoire de son groupe d'appartenance est l'une des modalités suivant lesquelles chacun vit cette appartenance et assume un passé commun.

Le peuple juif est un vieux peuple. Il a eu une histoire longue et diversifiée, faite de transformations, de mutations, de migrations. Et il est souvent difficile de faire coexister ces divers héritages parfois contradictoires. Il nous faut faire cohabiter dans nos bagages Rabbi Akiva le sage qui fut associé à la révolte de Bar Kochba et les révolutionnaires du Yiddishland, la Kabbale et l'enseignement marxisto-sioniste de Be'er Borokh'ov, Theodor Herzl et Sigmund Freud, Yshayahou Leibovitz et Vladimir Jankélévitch ou Vladimir Rabi. Et pourtant nous nous réclamons d'un passé commun, d'une même identité même si elle a de multiples facettes.

Le XX^e siècle a été, en particulier pour les Juifs, un siècle de mutations politiques, sociales et civilisationnelles, un siècle de migrations volontaires ou forcées. Il a aussi été un siècle de

violence, de terreur, de massacres et de génocides, un siècle de destruction et de reconstruction avec notamment la perpétration de la Shoah et la création de l'État d'Israël.

À l'échelle collective, si ce passé est souvent difficile à reconstruire, c'est à cause de la rupture de transmission qu'instaurent les grandes catastrophes collectives, à cause de la disparition des témoins, à cause de la politique d'effacement d'un pouvoir qui veut le gommer ou le rendre inaccessible.

Les nazis ont tenté d'effacer les traces de leurs crimes, comme l'a tenté Staline pour les siens.

On connaît cette photo qui date des débuts du communisme en URSS sur laquelle figurent initialement Lénine, Staline et Trotski, fondateur de l'Armée Rouge. De même que Staline a fait disparaître les exécuteurs de ses basses œuvres, qu'ils soient des simples exécutants ou de hauts responsables de la police politique, il aussi fait effacer Trotski de cette fameuse photographie, meurtre symbolique, début d'une délégitimation qui s'est terminée par l'assassinat de celui-ci par un agent de la NKVD stalinienne. Car il s'agissait bien pour lui d'être maître du présent mais aussi du passé.

Quand on passe à la sphère individuelle, l'histoire de nos parents résume et incarne souvent pour nous les transformations et les événements du siècle. Notre mémoire s'enracine dans la leur. Nous construisons en partie notre identité à travers ce qu'ils ont pu nous transmettre de leur propre vie et c'est également à travers une prise

en charge de ce passé que nous devenons non plus seulement leurs enfants mais leurs descendants.

Dans une première partie, nous tentons d'approcher la question de notre rapport à l'histoire à travers l'écriture littéraire, de voir comment un certain nombre d'écrivains juifs, ont témoigné de leur rapport, souvent complexe, à leur histoire, en particulier à l'histoire dramatique de ce XX^e siècle.

Dans une deuxième partie, nos contributeurs ont, pour beaucoup, voulu montrer quel usage de l'histoire ont fait les États, et les groupes. Cela concerne l'État d'Israël, avec la place centrale qu'il a donnée au mythe de Massada. Cela peut concerner aussi bien un groupe de Juifs alsaciens immigrés aux USA au XIX^e siècle, qui ont écrit leur histoire, mais y ont occulté leur rapport à l'esclavage des Noirs.

L'escamotage, la réécriture sont souvent à l'œuvre pour occulter l'histoire du Goulag ou d'autres génocides du XX^e siècle.

Comment résister à la constante tentation de réécriture de l'Histoire qui travaille les tenants du pouvoir, comment construire une identité culturelle qui prenne racine dans le passé mais ne nous y emprisonne pas, ce sont quelques unes des questions auxquelles nous avons tenté de répondre ou au moins d'évoquer-

Hors dossier, nous publions un essai sur une critique du sionisme par la philosophe Judith Butler, une étude sur les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012, ainsi que quelques textes littéraires.

Littérature

Absence

Berthe Burko-Falcman

Te savoir nulle part me rassure.
Pas le nulle part où sont mes in-nombrables.
Nulle part l'avant du premier jour.

La nuit l'insomnie.
Dénombrer les morts.
Ceux de la maison du hameau de la vie
Tous j'essaie de les compter.
Qui me happe ?
La nuit ou les morts.

Absent de ta vie
Tu t'es ancré dans la mienne.
À ton agonie j'ai mal
Et si mal à ton absence.

Non la maison n'est pas vide.
Le printemps est là
J'ouvre les fenêtres.
Le printemps.
Et je laisse éteinte la radio
Qui masque ton souffle
Ta gorge irritée
Vivants de ma vie.

J'ouvre les fenêtres
Au chant du soleil.
Les rumeurs de la Nouvelle-Athènes
Traversent les murs.
C'est Pâques chez les chrétiens.
Mon chêne et ton cassis sont ressuscités.
Dans la cour le jasmin semblait mort
Un bourgeon s'enfeuille vers la vie
Moi j'écris de toi
Qui es nulle part.

*

En souvenir de notre ami Jacques Burko

LA LITTÉRATURE À DÉFAUT D'HISTOIRE ?

L'expression littéraire des Juifs nord-africains en France

Ewa Maczka-Tartakowsky

Que faire de son histoire lorsque celle-ci ne trouve pas d'espace social pour s'exprimer et lorsqu'on appartient à un groupe minoritaire ayant connu l'exil ? De quels moyens ce groupe singulier dispose-t-il pour pallier ses « déficits historiographiques » d'autant plus importants que d'autres récits historiques prédominent sur la scène publique et dans la conscience collective ? Enfin, quelle fonction cette production peut-elle avoir, tant vis-à-vis du groupe donné que de la collectivité nationale ?

Pour tenter d'y répondre, nous analyserons ici le cas de l'écriture du passé par des auteurs juifs maghrébins arrivés en France métropolitaine à la suite des indépendances. Nous étudierons d'abord les raisons d'un certain mutisme qui entoure, encore aujourd'hui, l'historiographie des Juifs nord-africains pour nous pencher ensuite sur les modalités de l'écriture de l'histoire non scientifique. Enfin, nous terminerons notre étude sur les fonctions de la littérature d'exil afin d'évaluer leur fonctionnalité en tant que mécanismes d'ajustement entre un groupe dit minoritaire et la collectivité nationale.

Des « carences » historiographiques du passé des Juifs originaires d'Afrique du Nord

Les « carences » historiographiques de l'histoire des Juifs originaires d'Afrique du Nord sont à mettre en rapport avec l'historiographie de leurs coreligionnaires de culture ashkénaze, laquelle occupe une place prépondérante dans l'écriture de l'histoire des Juifs européens. Plusieurs facteurs contribuent à cette prédominance : l'antériorité et la création d'une véritable

école historiographique des Juifs européens alors majoritairement ashkénazes, l'apparition de l'historiographie des Juifs maghrébins impulsée par les Juifs métropolitains de culture ashkénaze, le poids enfin de l'histoire du génocide nazi dans l'histoire des Juifs européens après la Seconde Guerre mondiale, poids qui relègue au second plan l'histoire des Juifs maghrébins et de leurs déracinements.

L'écriture de l'histoire des Juifs européens commence au milieu du XVIII^e siècle lorsqu'en 1743 Menahem Man Amilander, originaire des Pays-Bas, rédige *Sheyris Yisroel* en yiddish¹. Même si les standards universitaires ne sont pas équivalents à ceux de l'époque contemporaine, l'écriture de l'histoire des Juifs en Europe précède à l'époque moderne celle des Juifs maghrébins, et ce de plus d'un siècle. En effet, la Haskala, mouvement des Lumières et de sécularisation dans le milieu juif allemand de la seconde moitié du XVIII^e siècle, se fixe comme objectif de répandre le savoir parmi les coreligionnaires considérés comme arriérés d'abord en Allemagne, puis dans d'autres pays d'Europe. Elle met en avant la nécessité pour les Juifs de connaître leur histoire. Ainsi Naftali Zvi Weisel, dans un appel lancé en 1782 pour un nouveau programme d'études juives, insiste sur la nécessité d'apprendre l'histoire. Même si celle-ci sert encore un but reli-

1. *Juif depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, écrit entre 1706 et 1711 par Jacques Basnage, est le premier ouvrage de l'histoire des Juifs à l'époque moderne. Il s'agit toutefois d'un ouvrage qui émane d'un milieu non juif.

gieux – une meilleure connaissance de la Torah – il s’agit là des premiers pas d’un courant historiographique des Juifs ashkénazes.

Ce nouveau choix en faveur de l’étude de l’histoire se traduit par l’élaboration d’une méthode scientifique critique appliquée au judaïsme, appelée « science du judaïsme » (« *Wissenschaft des Judentums* »). Leopold Zunz esquisse le programme pour l’étude historique de la civilisation juive et en 1819, toujours à son initiative, la « Société pour la culture et la science des Juifs » voit le jour, dotée de son propre journal *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*. En 1822, Immanuel Wolf dresse les principes de cette *Wissenschaft* dans un ouvrage intitulé *Sur le concept d’une Science du judaïsme*².

Il convient de souligner que la motivation première de cet intérêt historique est l’émancipation. Le besoin des Juifs de sortir de leur condition de dominés apparaît inséparable d’un processus de patrimonialisation par l’écriture de l’histoire. Yosef Hayim Yerushalmi le souligne : « L’historiographie juive naquit soudainement de la pression conjuguée des deux forces qui particularisèrent la brusque sortie des Juifs de leur ghetto : l’assimilation, à l’extérieur ; l’effondrement, à l’intérieur. L’origine de cet esprit nouveau n’est pas une curiosité érudite, mais une idéologie, une des multiples réponses à la crise de

2. Parmi d’autres représentants de la *Wissenschaft* citons Leopold Zunz, Zacharias Frankel, Abraham Geiger, Salomon Munk et Moritz Steinschneider. L’un des sommets de cette école est *Geschichte der Juden*, l’histoire en plusieurs tomes publiée par Heinrich Graetz entre 1853 et 1870. Traditionnellement, on clôt l’époque de la *Wissenschaft* à la création de l’Université hébraïque de Jérusalem en 1925. Le début du XX^e siècle en reste encore marqué. Fasciné par Heinrich Graetz, Siméon Dubnow publie en allemand entre 1925 et 1929 une œuvre monumentale en dix tomes, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes (Histoire du peuple juif)*.

l’émancipation des Juifs et au combat mené pour l’obtenir »³. Ce même procédé sera à l’œuvre plus tardivement chez des Israélites métropolitains pour émanciper les Juifs d’Afrique du Nord.

Car l’historiographie des Juifs maghrébins, qui émerge dans les années 1860, répond dès sa naissance à des attentes politiques, liées au projet d’intégration des Juifs algériens dans la citoyenneté française⁴. Incrire leur histoire dans l’histoire universelle fait partie du projet des Israélites de France, soucieux d’étendre les acquis de la Révolution à leurs coreligionnaires pour les « régénérer ». C’est donc à travers cet apport des Juifs ashkénazes que va se développer l’histoire des Juifs nord-africains dont le premier ouvrage, *Les Juifs dans l’Afrique septentrionale* d’Abraham Cahen, date de 1867. Les thématiques scientifiques développées, comme celle des Juifs « intermédiaires » entre l’Europe et l’Afrique, deviennent rapidement des arguments dans le débat politique qui oppose partisans et détracteurs du décret Crémieux⁵. Compte tenu que les défenseurs du décret sont peu nombreux, l’histoire des Juifs maghrébins va avant tout être l’affaire de leurs

3. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 2008, p. 101. Voir aussi Max Wiener, « The Ideology of the Founders of Jewish Scientific Research », *YIVO Annual of Jewish Social Science*, t. 5, 1950, p. 184-196 ; Nahum N. Glatzer, « The Beginnings of Modern Jewish Studies », in A. Altamann (éd.), *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, Cambridge, Mass., 1964, p. 27-45.

4. Voir à ce propos le premier, à notre connaissance, ouvrage traitant de l’historiographie des Juifs d’Afrique du Nord : Colette Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d’une historiographie coloniale*, Paris, PUPS, 2011.

5. Le décret portant le nom d’Adolphe Crémieux, promulgué en 1870, accorde collectivement la citoyenneté française aux « israélites indigènes des départements de l’Algérie ».

coreligionnaires européens. Parmi eux, on trouve notamment des instituteurs ou des fondateurs de l'Alliance israélite universelle, institution créée en 1860 par des Français israélites pour « réformer » les Juifs maghrébins⁶. Malgré la qualité des travaux de certains de ces historiens, la période coloniale manquera d'œuvres phares, comparables à celles de certains grands historiens d'Europe. Il faudra attendre la fin de la période coloniale pour voir s'esquisser un changement de regard sur les Juifs d'Afrique du Nord et le début d'une historiographie plus scientifique, même si, comme le note Colette Zytnicki, un « quasi-mutisme » entoure encore aujourd'hui l'historiographie des Juifs nord-africains.

À cela s'ajoute le poids du génocide nazi comme élément essentiel de l'identité juive actuelle⁷ et de l'histoire des Juifs de France et d'Europe. Comme le remarque Yosef Hayim Yerushalmi, « l'Holocauste a déjà suscité plus de recherches historiques que tout autre événement de l'histoire juive »⁸. Parmi les vecteurs puissants de l'impulsion de l'écriture de l'histoire du génocide et de son inscription dans la sphère publique, il faut compter les procès qui ont lieu suite à la Seconde Guerre mondiale. Les comparutions d'Adolf Eichmann (1961), de Klaus Barbie (1987), de Paul Touvier (1994), de Maurice Papon (1997) revivifient la mémoire du génocide. Des recherches sur le gouvernement de Vichy aboutissent à faire émerger les questions de l'antisémitisme de l'État pendant la Seconde Guerre mondiale et de l'extermina-

tion des Juifs en France. La publication française de l'ouvrage de Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944* soulève un débat animé et l'année 1985 est marquée par la sortie du film *Shoah* de Claude Lanzmann, film qui impose cette appellation en France. Dans la même période, les entreprises mémorielles de Serge Klarsfeld alimentent et popularisent ce regain à travers l'association des Fils et Filles des déportés de France, dont il est fondateur. Les propos négationnistes et des agressions antisémites à l'encontre des personnes ou de bâtiments communautaires font se mobiliser les historiens et signalent l'urgence de faire émerger l'histoire du génocide sur la scène nationale⁹. Cela se traduit par la patrimonialisation de la mémoire du génocide allant de l'érection des monuments et de la pose des plaques commémoratives à la création des journées dédiées à la mémoire de l'événement. Mais c'est surtout le discours de Jacques Chirac du 16 juillet 1995, lors du 53^e anniversaire de la rafle du Vel' d'Hiv, qui fait office de « réparation » symbolique, reconnaissant « la responsabilité de l'État français ». La mémoire de la Shoah surplombe la sphère des discours politiques et des prises de décisions symboliques y compris au plan international¹⁰. Ces événements et ces prises de parole portent une valeur de réparation pour les victimes de la Shoah et leurs descendants. Le génocide est devenu une composante essentielle

9. Dans ce contexte, la loi du 13 juillet 1990 « tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe », dit la loi Gayssot, érige en infraction pénale le négationnisme de « l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité » dont le génocide ou la déportation.

10. Le Conseil de l'Europe prend la décision en 2002 de faire du 27 janvier, date anniversaire de l'arrivée de troupes soviétiques à Auschwitz, la « journée de la mémoire de l'Holocauste et de la préservation des crimes contre l'humanité » ; l'ONU décide que le même jour soit consacré à la mémoire des victimes du génocide nazi.

6. Citons à ce propos David Cazès qui, dans un projet politique, publie en 1888 un *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie*.

7. Esther Benbassa, *La Souffrance comme identité*, Paris, Hachette, 2010.

8. Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 114.

de l'histoire des Juifs de France, d'Europe et largement au plan international, y compris pour les jeunes générations. Mais cette prédominance dans l'histoire des Juifs de France gomme en quelque sorte l'exil et le déracinement des Juifs des pays d'islam en marginalisant leur histoire.

Par ailleurs, à cette période, « le phénomène colonial souffre de rester sous-analysé ou gommé dans le territoire de l'historien, comme dans l'air du temps »¹¹. Ce déficit rend d'autant plus difficile la prise en charge par le milieu universitaire de l'histoire des Juifs maghrébins issus des ex-territoires français.

C'est dans ce contexte d'un triple « déficit », lié à la fois à l'important passé de l'historiographie ashkénaze, au rôle prépondérant du génocide nazi dans l'historiographie juive et à une certaine occultation du passé colonial en France, que la littérature prend objectivement en charge la mémoire de l'exil des Juifs d'Afrique du Nord et se développe comme substitut d'histoire commune¹².

Entre mémoire et histoire, l'écriture comme processus d'appropriation du passé

Ce processus vient de ce qu'elle « se tient là où l'expérience est devenue le lieu du “syndrome du membre fantôme”, d'une douleur fantôme de l'his-

11. Daniel Rivet, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°33, janvier-mars 1992, p. 127-128.

12. Voir à ce sujet Anny Dayan-Rosenman, « Écrivains juifs de langue française. Une écriture nouée à l'histoire », in Denis Charbit (dir.), *Les Intellectuels français et Israël*, Paris, Éditions de l'éclat, 2009, p. 65-80 ; Guy Dugas, *La Littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; Ewa Maczka, « Mémoire retrouvée pour histoire oubliée. L'expression littéraire des Juifs originaires d'Afrique du Nord dans le contexte postcolonial », *Mouvements*, 2011, HS n° 1, p. 45-54.

toire »¹³. Ainsi, « le roman re-présente l'histoire »¹⁴ et par lui, se produit une appropriation du passé. Pour reprendre les propos de Walter Benjamin : « Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir “comment les choses se sont passées”. Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger »¹⁵. Régine Robin propose pour ce type de récit le terme de « roman mémoriel », « par lequel un individu, un groupe ou une société pense son passé en le modifiant, le plaçant, le déformant, s'inventant des souvenirs, un passé glorieux, des ancêtres, des filiations, des généalogies, ou, au contraire, luttant pour l'exactitude factuelle, pour la restitution de l'événement ou sa résurrection »¹⁶. Apporter un témoignage sur un monde en train de disparaître semble donc motiver – au-delà de sa dimension « thérapeutique » face à l'exil – la plupart des auteurs d'origine judéo-maghrébine en France. Nous ne nous attarderons pas ici sur la validité de cette écriture romanesque de l'histoire, car sa dimension historique et sa subjectivité sont évidemment sujettes à questionnement.

Notons en introduction un fait marquant : cette production littéraire d'exil est plus précoce que la production historiographique en exil, à l'exception des ouvrages pionniers d'André Chouraqui¹⁷.

13. Emmanuel Bouju, « Exercice des mémoires possibles et littérature 'à-présent'. La transcription de l'histoire dans le roman contemporain », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 2010, p. 430.

14. *Ibid.*, p. 437.

15. Walter Benjamin, *Œuvres III*, trad. de l'allemand par M. Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000 (1942), p. 431.

16. Régine Robin, *Le Roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Montréal, Le Préambule, 1989, p. 48.

17. *La condition juridique de l'Israélite marocain*, Paris, Presses du livre français, 1950 ; *Les juifs d'Afrique du Nord : marche vers l'Occident*, Paris, Presses univer-

Elle présente également un volume plus important en termes de nombre d'ouvrages publiés¹⁸. Cette prépondérance littéraire peut en effet être interprétée comme une occupation objective du terrain des historiens par les écrivains, une façon de pallier une insuffisance ressentie du récit historique. Cette hypothèse confirme le propos de Claude Nataf, président et fondateur de la Société d'histoire des Juifs de Tunisie, lorsqu'il affirme que « [...] la littérature a précédé l'histoire. Il y a eu une littérature durant la période coloniale et puis il y a eu une littérature que Guy Dugas appelle la littérature judéo-maghrébine d'expression française, littérature qui s'est forgée en France ou en Israël, qui était une reconstitution du passé, embelli ou au contraire amoindri, mais la littérature a précédé la recherche historique dans ce besoin de mémoire »¹⁹.

Cette « lacune » scientifique nous permet de formuler une hypothèse concernant la fonction historiographique de la littérature. Il s'agit d'un double phénomène : d'une part la prise en compte de l'histoire comme source d'inspiration et d'autre part l'occupation objective par la littérature de l'espace des historiens, « déficitaire » alors même que la communauté est en mal de reconnaissance identitaire.

sitaires de France, 1952. Tout en incluant ces ouvrages dans le calcul général, nous avons opté de les mentionner ici en tant qu'exceptions. En effet, il s'agit d'ouvrages publiés en France, mais leur auteur est un historien vivant en Israël au moment de leur publication.

18. La proportion entre les deux est de 85 % à un peu plus de 14 %. Cette prépondérance de la production littéraire par rapport à celle en sciences humaines et sociales n'est pas étonnante en soi. En effet, dans le champ éditorial français depuis 1948, la suprématie quantitative des publications littéraires par rapport aux scientifiques est réelle, mais elle se situe plutôt autour entre 60 % et 70 %.

19. Entretien personnel avec Claude Nataf du 16 février 2011.

Dans cette configuration, l'écriture fictionnelle serait d'abord une forme de réponse dans son propre langage à l'expérience du passé. Ce phénomène ancien dans l'histoire de la littérature a été discuté récemment à l'occasion de la parution de quelques récits fictionnels s'inspirant de l'histoire²⁰. À travers le recours aux sources archivistiques et à sa propre parole de témoin, l'écrivain est non seulement passeur d'histoires, mais aussi entrepreneur de l'écriture d'une histoire considérée comme « oubliée » ou « minorée ». Comme le souligne Pierre Nora, « des romanciers nourris de culture historique s'étaient emparés d'épisodes extrêmes, peu explorés par les historiens par manque de sources ou jugés sans enjeu, pour y projeter leur imagination et explorer leurs significations, toujours actuelles »²¹. L'écrivain engage donc une double responsabilité : celle de l'auteur face à son propre geste d'écriture, mais aussi face au lecteur relevant de la même historicité que lui. Cette responsabilité à l'égard de la trace d'une histoire collective s'exprime de manière encore plus éclatante lorsque son récit historiographique ne trouve pas d'espace social pour se développer ou, en tout cas, reste minoré face aux autres récits du passé pris en charge par l'appareil scientifique de la recherche. En tant que forme plus « souple » de la narration car créative, innovante, n'ayant pas besoin de validation scientifique et ne cherchant pas nécessairement à rendre intelligibles des éléments du passé, la littérature permet donc à certains moments l'écriture de l'histoire.

20. C'est notamment la sortie des ouvrages de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes* (Paris, Gallimard, 2006) ou de Yannick Haenel, *Jan Karski* (Paris, Gallimard, 2009) qui revivifie le débat qui nous a permis de nourrir notre réflexion.

21. Pierre Nora, « Histoire et roman : où passent les frontières ? », *Le Débat*, n° 165, mai-août 2011, p. 11.

Métaphores d'enfances, autobiographies...

Modalités littéraires de l'écriture de l'histoire

Fictionnelles ou autobiographiques, ces écritures placent le passé et la mémoire du groupe en première place. Comme le remarque Anny Dayan-Rosenman, « dans ces autobiographies de minoritaires, entre les pages desquelles un groupe orphelin retrouve un passé à peine révolu, le statut de l'œuvre change. Elle est témoignage d'un destin dont lecteur et écrivain partagent la mémoire, la douleur. Elle devient trace ou relique d'un passé ou d'un monde dont ils partagent la nostalgie »²².

Nombreux sont les écrivains d'origine judéo-maghrébine qui prennent l'histoire comme matière de leurs récits. Marco Koskas, Nine Moati, Albert Memmi, Annie Goldmann, Colette Fellous, tous d'origine tunisienne, Albert Bensoussan, Jean-Luc Allouche, Rolland Doukhan nés en Algérie, Pol-Serge Kakon ou Paule Darmon natifs du Maroc... Autant d'auteurs dont l'écriture prend source dans un passé lointain – avec le souci de raconter l'histoire « jamais racontée » –, mais aussi dans un passé proche, celui qui précède et suit la décolonisation.

Dans un conte philosophique, Albert Memmi campe ainsi le personnage de Jubair El-Mammi, grand historien du monde arabe et avatar littéraire de l'auteur qui, au moment de l'invasion de sa terre natale par l'armée de Tamerlan, dresse un « inventaire du passé »²³. Cette métaphore de la perte du passé des Juifs maghrébins au moment de la décolonisation trouve des échos dans des récits d'autres écrivains. Marco Koskas l'évoque dans son roman autofictionnel *Je n'ai pas fermé l'œil de l'été* où il

22. Anny Dayan-Rosenman, « Mémoire, écriture, identité minoritaire », dans Jean-Jacques Becker et Annette Wieviorka, *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Levi, 1998, p. 339.

23. Albert Memmi, *Le Désert ou la vie et les aventures de Jabair Ouali El-Mammi*, Paris, Gallimard, 1977.

fait référence à la crise de Bizerte et aux départs des Français et des Juifs de Tunisie : « Bizerte, c'était un petit bout de France, au nord du pays. Malgré l'indépendance, ça restait français. [...] Tant que Bizerte restait française, les Juifs se cramponnaient au pays. Ça ne s'explique pas »²⁴. Serge Moati reconstitue l'ambiance qui régnait à Tunis avant l'indépendance dans son roman *Villa Jasmin* : « Le 1^{er} juin 1955, le leader indépendantiste Bourguiba fait un retour triomphal à Tunis. Je me souviens de la foule immense et de cet homme, sur ce cheval blanc. Il retrouve le peuple dont il est le héros. [...] Cette fête n'est pourtant pas la nôtre. On découvre un nouveau Tunis : il est arabe. Nous disparaissions. Le 20 mars 1956, la Tunisie est indépendante. C'est le triomphe du génie manœuvrier de Bourguiba et celui d'un peuple intelligent et cultivé. Pour d'autres, ces jours sont moins gais. L'histoire les oublie parfois. Plus tard, on les appellera, improprement, 'Pieds noirs'. Nous tous. Un peuple de là-bas, arraché à sa terre. Peuple des Français de 1881, mais aussi des juifs, des Maltais, des Siciliens, des Espagnols, des Italiens... On saura faire le tri. Plus tard »²⁵.

Cette prise en charge de l'histoire met en lumière l'histoire spécifique des Juifs d'Afrique du Nord qui, au moment de l'exil, sont confondus, comme le souligne Serge Moati, sous le label « impropre » de « 'pieds noirs ' ». Sans que cela relève d'un dévoilement d'une histoire consciemment occultée, l'écriture de ces auteurs éclaire le vécu particulier des Juifs de ces pays. Ce procédé permet alors de compléter la mémoire nationale en ce qu'elle intègre les récits de ses minorités culturelles ou religieuses, composantes incontournables de la société française. Cette litté-

24. Marko Koskas, *Je n'ai pas fermé l'œil de l'été*, Paris, Julliard, 1996, p. 161.

25. Serge Moati, *Villa Jasmin*, Paris, Fayard, 2003, p. 377.

rature, en avance de l'historiographie, permet aujourd'hui aussi de compléter les raisons du départ des Juifs des pays du Maghreb. À leurs manières littéraires, ces récits nous introduisent aux sentiments d'insécurité dans lesquels baignaient alors les Juifs tiraillés entre « l'antisémitisme français et la méfiance arabe », comme le note déjà en 1955 Albert Camus.

Mais l'écrivain, à la manière d'un ethnologue et pour garder la trace d'un monde en train de disparaître, peut également parsemer son récit de nombreuses évocations du folklore judéo-maghrébin, comme le fait Pol-Serge Kakon qui narre dans *Rica la Vida* l'itinéraire d'un Juif marocain entremêlé à l'histoire du protectorat. Dans son roman, il recourt au souvenir du traditionnel shabbat : « En proie à la fièvre de la préparation du shabbat, les ménagères juives remplissent leurs paniers tout en pestant contre les boutiquiers et se pressant en faisant savoir qu'elles ont encore à pétrir le pain, mijoter le poisson du vendredi soir et surtout préparer la dafina. Dans la même grande marmite vont se blottir pommes de terre, morceaux de jarret, pied de bœuf, pois chiches, pâte de riz à la viande et à la cannelle, blé au piment rouge, œufs dans leur coquille, et le tout dans la sauce épicée, porté au four, va mijoter, se caraméliser au feu de bois vingt-quatre heures durant, pour le repas du samedi, une folie de saveurs qui vous hante les papilles toute une vie et au-delà, de génération en génération, comme un remords »²⁶.

Dans cette production littéraire, marquée par le passé, l'enfance tient naturellement une place importante. Période révolue par définition pour tout être adulte, mais d'autant plus objet de nostalgie qu'elle se confond avec les lieux sans retour de l'âge tendre. Ainsi, Nine Moati rend hommage

26. Pol-Serge Kakon, *Rica la Vida*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 123.

à sa mère dans son récit *Mon enfant ma mère*, dans lequel la mort de la mère symbolise une perte de la terre d'origine, la Tunisie, et où la naissance de sa fille devient métaphore de son enracinement en terre métropolitaine²⁷. Dans un mouvement de va-et-vient, entre l'enfance et le moment présent, Albert Bensoussan laisse libre cours dans ses romans, dont *La Bréhaigine* et *Frimaldjézar*, à la nostalgie du passé et à des questionnements sur la trajectoire des Juifs algériens déracinés en métropole²⁸. Dans *La Bréhaigine*, l'auteur nous rappelle aussi une société multiculturelle à l'époque coloniale : « Babel-Oued rassemblait toutes les races, tous les parlers de la Nostre-Mer, les Espagos aux yeux rouges qui jouaient à ronda sur la place des Trois-Horloges, les Italos de Roma-Glace [...], les Suifs de la rue des Suifs groupés autour de la synagogue de la rue de Dijon [...], les Maltos de la Basseta [...], et les fiers autochtones, les Mazambes qui tenaient le haut du pavé en denrées coloniales, épices et fruits d'oasis, les Kybales intègrement drapés de dignité montagnarde [...], et même des Polonos rescapés de ghettos successifs, il y avait aussi des Fromands, des Frimais, des Corsaires, des Hargneux, des Bouseux, des Champagneux, des Bretoneux, la fine crème des rivages de Frime : c'était cela Babel-Oued, d'où son nom de Babel [...] »²⁹. Le roman *Mémoire illettrée d'une fillette de l'Afrique du Nord* de Katia Rubinstein, entrecoupé de coupures de presse de l'époque, retrace l'itinéraire d'une petite fille, Kadem, de l'enfance dans le quartier du port de Tunis jusqu'à

27. Nine Moati, *Mon enfant ma mère*, Paris, Stock, 1974.

28. Albert Bensoussan, *La Bréhaigine*, Paris, Denoël, 1973 ; *Frimaldjézar*, Paris, Paris, Calman-Lévy, 1976.

29. A. Bensoussan, *La Bréhaigine*, op. cit., p. 139-140.

l'adolescence en métropole³⁰. Dans son récit, le travail sur la langue sert de retranscription d'une réalité multiculturelle (arabe, judéo-arabe, italien, maltais, français) et permet de rendre compte d'une coexistence de différentes communautés. Sans exalter le souvenir d'une vie harmonieuse entre Juifs et autres communautés, ces auteurs s'inscrivent en faux d'avec un récit national « idéalisé et uniforme »³¹ construit sur l'autre rive de la Méditerranée qui fait silence sur la présence des Juifs dans cette région.

Dans une entreprise littéraire différente, Nine Moati met en scène trois générations de femmes tunisiennes³² et commente ainsi son choix pour une fiction à forte dimension historique : « [...] cela m'a permis aussi de raconter une partie d'histoire de la Tunisie, d'histoire des Juifs de la Tunisie. Et ça, c'est très important pour moi. J'ai écrit *Les Belles de Tunis* qui raconte trois générations de femmes juives au moment du protectorat français »³³. On retrouve ce souci de raconter l'histoire des Juifs tunisiens, qui se croise avec celle des Juifs européens, dans presque tous les ouvrages de cet auteur qui le revendique : « [...] ce que j'aime c'est raconter la grande Histoire avec un grand "h" racontée par trente-six mille petites histoires. J'aime entremêler les fils et c'est très important pour moi d'abord pour laisser une trace sur, par exemple, notre vie à Tunis [...]. À mon petit niveau, j'essaie de raconter des histoires, qui sous

couvert du grand romanesque, racontent aussi des faits précis »³⁴.

Dans cette perspective, l'ouvrage *Filles de Mardochée* d'Annie Goldmann qui, lui aussi, retrace l'histoire de trois générations de femmes à l'image de l'émancipation de la communauté juive tunisienne, constitue un autre exemple de la volonté de conservation d'une trace du passé, exercice proche de celui de l'historien. L'écrivain s'exprime à ce propos dès l'introduction : « Il m'est apparu, simplement, qu'une trace devait être conservée, à travers quelques existences particulières, du cheminement d'une, puis de deux, puis de trois générations dans un certain contexte : la Tunisie de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e »³⁵. Annie Goldmann, elle, nous révèle de son côté l'émancipation des femmes juives tunisiennes qui s'opère à travers une adhésion sans réserve à la culture française.

Au-delà de l'histoire d'une communauté, ce récit – comme d'ailleurs ceux de nombreux auteurs tels Serge Moati ou Albert Bensoussan déjà cités – introduit le lecteur aux tenants et aboutissants de mécanismes d'intégration ou d'adaptation à la société française. Cette littérature peut être lue comme « une lettre d'amour adressée à la France »³⁶ et exalte la possibilité de devenir Français. Message qui n'est pas sans intérêt à l'époque contemporaine.

Ces quelques exemples nous permettent de voir de quelle manière les écrivains prennent en charge l'écriture du passé pour pallier les carences de l'écriture de l'histoire. À défaut de s'expri-

30. Katia Rubinstein, *Mémoire illettrée d'une fillette de l'Afrique du Nord à l'époque coloniale*, Paris, Stock, 1979.

31. Benjamin Stora, « Les Juifs d'Algérie et les 'événements' (1954-1962) », dans Anne Hélène Hoog (dir.), *Juifs d'Algérie*, Paris, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme/Skira Flammarion, 2012, p. 170..

32. Nine Moati, *Les Belles de Tunis*, Paris, Seuil, 1983.

33. Entretien personnel avec Nine Moati du 23 mars 2010.

34. *Ibidem*.

35. Annie Goldmann, *Filles de Mardochée. Histoire d'une émancipation*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979, p. 9.

36. Présentation de la quatrième de couverture de *Ma France*, ouvrage de Georges Memmi, auteur d'origine judéo-tunisienne. Voir : G. Memmi, *Ma France*, Paris, Safed Editions, 2005.

mer dans un autre espace social, plus légitime en termes de reconnaissance officielle, comme le milieu de la recherche ou encore à travers des prises de parole dans l'espace public, « le souvenir de la présence juive [...] [comme le souligne Benjamin Stora à propos des Juifs d'Algérie] se transmet dans le cercle restreint de l'intimité familiale »³⁷. Un passé vécu comme minoré devient alors matière à écrire. La littérature, en tant que forme d'écriture non soumise à la validation institutionnelle comme l'est la science, permet une pratique non contrainte du recours au passé. Par un geste créateur et par la portée de cette parole dans la collectivité nationale, la littérature contribue à universaliser ses contenus³⁸. Mais cette universalisation lui est également permise en ce qu'elle est disponible pour tous à l'intérieur de l'espace social, par le simple fait de son inscription dans le champ littéraire. Le champ littéraire – la littérature comprise comme institution – offre à travers la diversité de ses acteurs (maisons d'édition plus ou moins légitimes, circuits de diffusion, consécration par des prix, mais aussi éditions à compte d'auteur ou autoédition) un espace hétérogène permettant l'expression des voix les plus diverses. Naturellement, toutes les publications littéraires ne bénéficient pas de la même notoriété, ce qui implique nécessairement des disparités dans la capacité de ces écrits à porter une parole, une histoire, une revendication dans la sphère publique. Car c'est bien d'une revendication sous-jacente ou implicite qu'il s'agit. Cette demande émane ici d'un groupe singulier appartenant à la collectivité nationale et revendiquant sa place en tant que tel. Cette demande se construit à l'époque même où

la culture politique moderne se concentre, comme le note Charles Taylor, sur l'exigence de reconnaissance égalitaire³⁹ y compris pour des groupes minoritaires. Et l'inscription de l'histoire dans la littérature remplit bien cette fonction de demande de reconnaissance implicite d'un passé singulier qui se fait à travers sa publication, au sens éditorial du terme (produire et diffuser les ouvrages), mais aussi littéral (« rendre public »).

Fonction historiographique : un double processus de patrimonialisation et de légitimation

Cette mise en mots littéraire de l'histoire participe donc de la patrimonialisation à la fois de la production culturelle du groupe et du passé porté par cette production. Cette patrimonialisation du passé apparaît alors comme l'un des moyens de la légitimation d'un groupe singulier ou considéré comme minoritaire. La notion de patrimonialisation renvoie, en effet, à la construction valorisante de patrimoine, ici mémoriel ou historique, et à un processus socioculturel par lequel un objet, un bien ou un territoire se transforme en objet de patrimoine. Ce dernier serait un bien matériel ou immatériel dont la collectivité a hérité et qu'il convient de préserver dans le but de transmission. Pour reprendre la formule de l'historien François Hartog, c'est « le souci des tombeaux et une valorisation de la trace »⁴⁰. Être publié signifie pour les auteurs faire entrer dans le patrimoine national leur production et partant ce que cette dernière porte et apporte à la collectivité nationale. Ainsi la mémoire collective et le passé d'un groupe singulier qu'elle comporte deviennent à travers une formalisation littéraire et grâce à

37. B. Stora, « Les Juifs d'Algérie... », *op. cit.*, p. 170.

38. Emmanuel Bouju, *La Transcription de l'histoire. Essai sur le roman européen à la fin du XX^e siècle*, Rennes, PUR, 2006, p. 16.

39. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 2009.

40. François Hartog, « Patrimoine et histoire : les temps du patrimoine », dans Jean-Yves Andrieux (éd.), *Patrimoine et société*, Rennes, PUR, 1998, p. 4.

l'acte éditorial matière de patrimonialisation : les ouvrages s'inscrivent automatiquement au patrimoine, car faisant objet de collecte et de conservation par les institutions habilitées par l'État à recevoir le dépôt légal ; à travers ce processus ils gagnent en reconnaissance ce qui rejaillit sur le groupe singulier qui la réclame. Il s'agit bien, comme le souligne Michel Rautenberg, de sortir « l'objet patrimonial de son contexte sociétal pour l'inscrire dans un autre univers de sens »⁴¹.

Cette reconnaissance symbolique se joue à plusieurs niveaux, dont celui d'une simple publication et l'inscription dans le catalogue de la BnF ne constituent qu'un premier socle. La reconnaissance de l'histoire d'une minorité ou d'un groupe singulier et considéré comme périphérique par son inclusion dans le canon de l'histoire nationale constitue un exemple plus poussé de patrimonialisation du passé. Le degré de revendication mémorielle varie ici substantiellement selon les groupes.

Dans le cas des Juifs d'Afrique du Nord, peu de revendications de reconnaissance explicites existent du fait de leur histoire bien moins conflictuelle avec l'État français que peut l'être celle des Noirs, par exemple, exigeant que soit reconnue la mémoire de l'esclavage.

La fonction historiographique de la littérature serait donc double : d'une part, porter des éléments du passé dans le récit en les patrimonialisant dans le champ littéraire et d'autre part, les légitimer au moment où les acteurs du champ universitaire ou de recherche ainsi que l'opinion

41. Michel Rautenberg, « Comment s'inventent de nouveaux patrimoines : usages sociaux, pratiques institutionnelles et politiques publiques en Savoie », *Culture et Musées*, n°1, 2003, dossier « Nouveaux regards sur le patrimoine » (sous la dir. de Jean Davallon), p. 33.

publique marginalisent l'histoire du groupe minoritaire en question ou commencent seulement à reconnaître son intérêt. La production littéraire d'un groupe minoritaire interroge par définition l'écriture du roman national, car comme le soulignent Gilles Deleuze et Félix Guattari, les écritures minoritaires sont politiques dans la mesure où elles privilégient la valeur collective en laissant peu de place à une individualité assujettie à l'énonciation collective⁴². Raconter l'histoire de ceux qui jusqu'alors ne faisaient pas partie de l'histoire du pays apparaît donc bien comme un acte politique de revendication de reconnaissance et de légitimité. Par conséquent, grâce à l'apport de l'écriture du passé par un groupe minoritaire, la collectivité nationale reçoit l'histoire de ce groupe et s'approprie, voire intègre, une nouvelle perspective de sa propre histoire, permettant ainsi des variations plus ou moins importantes de son récit national. Ce mouvement de va-et-vient met en évidence de manière plus générale ce qui se joue dans les rapports d'un groupe minoritaire au sein de l'espace social national.

Bibliographie

Récits et romans littéraires cités

Albert Bensoussan, *La Bréhaigne*, Paris, Denoël, 1973 ;

Frimaldjezar, Paris, Paris, Calman-Lévy, 1976.

Annie Goldmann, *Filles de Mardochée. Histoire d'une émancipation*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979.

Pol-Serge Kakon, *Rica la Vida*, Arles, Actes Sud, 1999.

Marko Koskas, *Je n'ai pas fermé l'œil de l'été*, Paris, Juliard, 1996.

Albert Memmi, *Le Désert ou la vie et les aventures de Jabaïr Ouali El-Mammi*, Paris, Gallimard, 1977.

42. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

- Nine Moati, *Mon enfant ma mère*, Paris, Stock, 1974.
- Nine Moati, *Les Belles de Tunis*, Paris, Seuil, 1983.
- Serge Moati, *Villa Jasmin*, Paris, Fayard, 2003.
- Katia Rubinstein, *Mémoire illettrée d'une fillette de l'Afrique du Nord à l'époque coloniale*, Paris, Stock, 1979.
- Articles et ouvrages critiques**
- Emmanuel Bouju, « Exercice des mémoires possibles et littérature 'à-présent'. La transcription de l'histoire dans le roman contemporain », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 2010, p. 417-438.
- Emmanuel Bouju, *La Transcription de l'histoire. Essai sur le roman européen à la fin du XXe siècle*, Rennes, PUR, 2006.
- Anny Dayan-Rosenman, « Écrivain juifs de langue française. Une écriture nouée à l'histoire », dans Denis Charbit (éd.), *Les Intellectuels français et Israël*, Paris, Éditions de l'éclat, 2009, p. 65-80.
- Anny Dayan-Rosenman, « Mémoire, écriture, identité minoritaire », dans Jean-Jacques Becker et Annette Wieviorka (éd.), *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Levi, 1998, p. 329-362.
- Guy Dugas, *La Littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Ewa Maczka, « Mémoire retrouvée pour histoire oubliée. L'expression littéraire des Juifs originaires d'Afrique du Nord dans le contexte postcolonial », *Mouvements*, 2011, HS n° 1, p. 45-54.
- Régine Robin, *Le Roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Montréal, Le Préambule, 1989.
- Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 2008.
- Colette Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, PUPS, 2011.

PSAUME 44 DE DANILO KIŠ ET LES JOURNÉES FROIDES DE 1942

Nadja Djurić

Psaume 44, une œuvre de jeunesse

« J'ai écrit ce court roman en moins d'un mois, à l'âge de vingt-cinq ans, pour un concours de l'Association juive de Belgrade¹ », précise Danilo Kiš lors d'un entretien. Rédigé en 1960, c'est en effet le deuxième texte qu'il a écrit, la *Mansarde* étant datée de 1959-1960. Les deux romans sont publiés en un seul volume en 1962, car l'éditeur de Kiš considérait le texte de *Mansarde* trop court pour être publié séparément.

Selon la classification de Jovan Delić², les deux romans correspondent à la première période de Kiš, celle des romans courts. *Mansarde* et *Psaume 44* illustrent déjà ses intérêts majeurs : « les obsessions métaphysiques d'un côté, et de l'autre les reconstructions historiques, "documentaires"³ ». S'ensuit la période de la trilogie familiale, marquée par la fictionnalisation de l'histoire de famille (*Le Cirque de famille*, en trois tomes : *Chagrins précoces*, 1970 ; *Jardin, cendre*, 1965 ; *Sablier*, 1972). Né en 1935 d'un

père Juif hongrois et d'une mère originaire du Monténégro, Kiš fuit la ville de Novi Sad avec sa famille après le massacre de 1942, et son enfance se passe ensuite dans la campagne hongroise. La famille y vit péniblement, et en 1944 le père est envoyé en Auschwitz d'où il ne revient pas⁴. Les trois volets du *Cirque de famille* s'inspirent de cette époque, chaque livre racontant la même histoire d'un point de vue différent. Dans la dernière période, dite novelliste (*Un tombeau pour Boris Davidovitch*, 1976 ; *Encyclopédie des morts*, 1983 ; *Le Luth et les cicatrices*, 1994, posthume), le thème des camps n'est pas abandonné. Avec le recueil de nouvelles *Un tombeau pour Boris Davidovitch*, Kiš traite des camps stalinien, en s'appuyant sur les sources documentaires et en privilégiant l'aspect historique et politique. Le recueil de nouvelles *Encyclopédie des morts* thématise l'imbrication de l'amour et de la mort, n'abandonnant pas pour autant les sujets de prédilection tels que l'écriture, l'histoire et le danger des idéologies. Vouée à la recherche formelle, obsédée par le mal de l'histoire et travaillée par les questions existentielles, l'œuvre de

1. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995, p. 191.

2. Voir : Jovan Delić, *Kroz prozu Danila Kiša, Ka poetički Kišove proze II*, Bеоград, БИГЗ, „Посебна издања“, 1997. Dans l'ouvrage de Delić, un chapitre entier est consacré à *Psaume 44* (pp. 39-61).

3. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *op. cit.*, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995, p. 192.

4. « Je dirais que ce qui est juif en moi, c'est plus mon destin que ma culture. J'ai subi les souffrances d'un enfant de famille juive, pendant la guerre et après, bien que demi-juif et baptisé en orthodoxie à l'âge de cinq ans. Mais pratiquement toute ma famille a disparu, cela m'a incité à revenir là-dessus, à lire et à étudier cette tradition juive. Cela reste livresque, si vous voulez. Ou plutôt : il y a quelque chose d'involontairement juif dans ce que j'écris, presque cabalistique parfois... » Danilo Kiš, « Baroque et vérité », Entretien avec Guy Scarpetta, *Art Press*, Paris, avril 1988, *op. cit.*, p. 253.

Kiš fait aujourd'hui partie intégrante du canon littéraire serbe. *Psaume 44*, qui se trouve à ses débuts, est pourtant un texte moins connu. Jugé sévèrement par son auteur, publié moins souvent que ses autres textes (en général dans le cadre des éditions des œuvres choisies ou complètes), ce roman de jeunesse fait découvrir au lecteur un autre visage de l'écrivain reconnu pour son « lyrisme ironique ».

Le roman raconte l'histoire d'une jeune femme juive, Marija, qui s'enfuit du camp de concentration peu avant l'arrivée des alliés, avec son fils nourrisson né dans ce même camp. Kiš défend cette intrigue « étrange » en expliquant qu'elle a été inspirée par un document, « un court reportage journalistique (un couple avec enfant visite le camp dans lequel est né l'enfant dans les derniers jours de la guerre)⁵ ». Vuk Krnjević trouve que l'aspect documentaire provient surtout de certains épisodes rappelant la prose documentaire : « très imprégné par les lieux communs de la littérature (B. Schulz, par exemple qui peint le destin des Juifs à l'époque du nazisme », *Psaume 44* est en même temps « intéressant en raison de certaines séquences narratives qui donnent l'impression d'être prises dans les sources existantes non-littéraires⁶ ». Le souci documentaire n'est

5. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *op. cit.*, p. 192.

6. « *Псалам 44*, међутим, поред тога што има објективистичку прозну интонацију, мада је јако натопљен општим мјестима литературе (Б. Шулиц, на примјер) која описује судбину Јевреја из Европе у доба нацизма, занимљив је по неким прозним цјелинама које као да су преузете из постојећих нелитерарних извора и техником „документарне прозе“ унесене у приповједно ткиво овога невеликог романа. » Вук Крњевић, « Кишов породични циклус », *Књижевност* 2-3, Београд, Просвета, 1990, p. 335.

qu'un versant de la démarche, car Kiš s'inspire également du texte biblique pour traiter l'histoire contemporaine, ce dont témoignent les deux épi-graphes tirées de l'*Ancien Testament*. La première citation est l'annonce faite à Agar, la deuxième un vers du *Psaume 44* qui donne le titre au roman (« Tu fais de nous la fable des nations »). Le choix des citations est hautement significatif : dans *Psaume 44*, justement, la naissance du fils vient racheter la violence de l'histoire.

Ce « roman lyrique de type monologique et associatif⁷ » est dominé par les pensées et les perceptions de Marija. L'intrigue est rudimentaire : du premier au dixième chapitre, durant la nuit où la jeune femme se prépare pour l'évasion, son passé est reconstruit progressivement grâce à une série de retours en arrière. Ainsi le lecteur en apprend davantage sur sa famille, la manière dont elle a fait la découverte de l'antisémitisme, sa vie dans le camp et sa rencontre avec Jacob, médecin juif forcé de travailler pour les fascistes, qui deviendra le père de son enfant. La narration se fait plus objective et le dialogue remplace l'introspection dans les deux courts chapitres qui relatent l'après de l'évasion, suffisants pour tracer les destins de Marija et de Jacob et mettre en place leurs retrouvailles. Le treizième chapitre fait figure d'épilogue : six ans après la fin de la guerre, le couple visite le camp avec leur fils. Aucune maladresse ni hésitation dans ce roman, où l'on devine déjà la virtuosité stylistique de Kiš. De plus, bien qu'il rejette plus tard la caractérisation psychologique du personnage, ici il rend compte d'une existence féminine de

7. « [Л]ирски роман монолошко-асоцијативног одређења ». Мирослав Радовановић, « Надграђени документ: о роману *Псалам 44* Д. Киша », *Савременик плус: књижевни часопис*, Београд, Апостроф, бр. 137/138/139, 2006, p. 77. Nous traduisons.

manière extrêmement crédible. C'est cette capacité qui a induit en erreur les membres du jury, leur faisant croire que l'auteur du texte anonyme qu'ils avaient reçu ne pouvait être qu'une femme. En effet, la vraisemblance du personnage et la finesse de l'analyse psychologique vont de pair avec la précision et la justesse des descriptions de sensations physiques, surtout lorsqu'il s'agit de la manière dont la jeune femme vit son corps et sa maternité.

Reconstruction historique et fine analyse psychologique, ce roman est aussi un livre sur l'héritage et la transmission. Dans ce contexte, la comparaison s'impose entre *Psaume 44* et la trilogie familiale, où Kiš se penche sur l'héritage paternel et maternel au sein de sa propre famille. En effet, certains traits du père dans *Psaume 44* préfigurent déjà Édouard Sam, le père du *Cirque de famille* : son nom – Edi, ses accessoires – lunettes avec cadre en fer, la propension à l'alcool, et même l'élocution dont il fait preuve. La figure de la mère reste floue, car la maternité est ici incarnée surtout par Marija. Il faut pourtant revenir sur l'ambiguïté de la figure maternelle dans *Le Cirque de famille* remarquée par Jovan Delić⁸. Personnage positif et protecteur, c'est paradoxalement la mère qui fait découvrir la mort au garçon, et cette prise de conscience est la cause d'une angoisse qui le ne quitte plus. Dans *Psaume 44*, Marija, qui fait l'expérience de l'amour et de la maternité au sein même du camp de concentration, est la figure maternelle par excellence, l'incarnation de la pulsion de vie. Bien que le personnage n'ait pas d'ombre, Kiš la confronte à son double : Anijela, une jeune femme qui se cache chez un fabricant de cercueils pour éviter la persécution, dort dans un cercueil d'où elle sort à peine et boit des drogues pour rester endormie, sans aucun désir de

8. Јован Делић, *op. cit.*, p. 210-211.

quitter ce sommeil de mort. Lors de la visite à Anijela, Marija est terrorisée par l'aspect physique de cette « poupée-dormeuse », similaire à une momie, et par son existence cadavérique. La survie d'Anijela est une autre forme de mort, dans la mesure où l'isolement est total et la pulsion de vie anéantie ; à l'esprit paralysé correspond un corps momifié, incapable de procréer. Cependant, la maternité n'est pas seulement une forme d'épanouissement individuel que les circonstances historiques devraient rendre impossible, elle est aussi la garante d'une transmission qui se fait par le corps et la parole à la fois. Durant les quelques heures qui la séparent de l'évasion du camp, Marija sent non seulement l'écoulement du temps, mais aussi *le poids spécifique* du moment où le temps ne signifie plus la vie ou la durée, mais la survie de l'individu ainsi que de la lignée. Et la reconnaissance de la parole paternelle s'opère justement dans un moment pareil :

Et elle comprenait maintenant – non sans angoisse – ces préfigurations sombres par le biais desquelles son père cherchait à lui expliquer la signification de ces moments où l'on sent « l'éternité du sang et de l'instant ». C'est ce même sentiment qui l'imprègne profondément alors que son enfant est en train de téter, blotti contre elle, et l'instant a la densité de l'éternité et du sang ; le grand instant où se croisent les cours du passé, de l'avenir et du présent⁹.

Marija trouve une interprétation et une signification du moment qu'elle vit grâce aux souvenirs des paroles de son père qu'elle peut mainte-

9. Danilo Kiš, *Psalam 44, Sabrana dela Danila Kiša*, knj. 2, Beograd, Prosveta, 2006, p. 91. Nous traduisons toutes les citations du roman.

nant comprendre à la lumière de sa propre expérience. Pour que cet héritage soit compris, intériorisé et activé, pour que la transmission symbolique soit effectuée, il faut que la jeune femme devienne mère et que son corps même puisse servir comme instrument d'interprétation. La fin du roman confirme encore une fois l'importance de la transmission. Marija est « fière de sa mission : de faire passer à Jan la joie de ceux qui, de la mort et de l'amour, ont pu créer la vie. De lui offrir la joie amère de la souffrance qu'il n'a pas sentie et ne sentira jamais lui-même, mais qui devrait être présente en lui comme un avertissement, comme une joie : comme un obélisque¹⁰ ». D'où l'importance des souvenirs qui parsèment le roman.

Les journées froides de 1942

Parmi les souvenirs de Marija, l'un des plus vifs est celui des « journées froides ». L'euphémisme désigne les massacres des Juifs et des Serbes qui ont eu lieu en Voïvodine en janvier 1942 ; dans la ville de Novi Sad où habitait à cette époque la famille Kiš, des centaines de Juifs et de Serbes ont été tués¹¹. Le père de Kiš, arrêté par les gendarmes hongrois, a été amené au bord du Danube gelé, où les victimes attendaient en rang pour être exécutées. Danilo Kiš avait l'âge de se

souvenir¹², et le témoignage qu'il pouvait en faire est complété « à partir de documents et de lambeaux de souvenirs de survivants¹³ ». Il présente ainsi le mode de l'exécution : « Près de la plage municipale, là où se trouvent les cabines en bois, on a percé dans la glace un grand trou, comme découpé dans du verre ; au-dessus du trou, on a placé un tremplin. (...) Les soldats les poussent sur la planche du tremplin, leur tirent une balle dans la nuque ou les transpercent de leurs baïonnettes. Les victimes tombent dans l'eau vert foncé du Danube. Un civil armé d'une gaffe pousse les corps sous la glace¹⁴ ». Le père de Danilo Kiš a pourtant échappé à cette mort déjà certaine et assurée, car l'exécution a été arrêtée en raison d'un problème d'ordre technique : les corps entassés avaient bouché le trou, et il n'était plus possible de pousser de nouveaux cadavres sous la glace. Une autre explication est également évoquée par Kiš - les nouvelles du massacre se seraient déjà répandues, et une intervention internationale aurait fait interrompre l'exécution. La rafle de Novi Sad et le massacre au bord du Danube ont marqué la mémoire de Kiš et influencé toute son œuvre. Pourtant, une seule fois, dans *Psaume 44*, il relate l'événement de façon directe, sans chercher à voiler la représentation de la violence ni essayer d'introduire une distance entre l'instance narrative et les événements représentés.

10. *Ibid.*, p. 126.

11. Voir la thèse de Lily Halpert-Zamir, *Danilo Kiš: jedna bolna, mračna odiseja*, prevod s hebrejskog Ana Šomlo, Beograd, Ateneum, 2000 (*Danilo Kiš, une odyssee douloureuse et sombre*, traduit de l'hébreu par Ana Šomlo). Dans le chapitre « Jugoslavija u vreme holokausta » (« La Yougoslavie à l'époque de l'holocauste »), pp. 29-39, concernant le nombre de victimes à Novi Sad, elle donne les chiffres suivants : « plus de mille cent Juifs, huit cent Serbes et soixante-dix membres d'autres nations » (*Ibid.*, p. 32). Le nombre de victimes en Voïvodine s'élevait à des milliers.

12. « J'ai assisté, en 1942, au massacre des Juifs et des Serbes par l'armée hongroise, j'ai vu la mort de près et j'en ai eu peur. » Danilo Kiš, « J'écris pour relier des mondes éloignés », Entretien avec Sandro Scabello, *Corriere della Sera*, Rome, 26.05.1988, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995, p. 257.

13. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *op. cit.*, p. 188.

14. *Ibid.*

Le souvenir des journées froides revient à trois reprises dans *Psaume 44*. La première fois, dans le premier chapitre, il ne s'agit que d'une mention brève et vague. Marija et Jeanne se rendent compte que la troisième femme partageant la baraque avec elles, malade et agonisante, ne pourra jamais quitter le camp. L'attente nocturne de Marija est ainsi marquée non seulement par l'anticipation de l'évasion et la remémoration du passé, mais également par le présent, lieu de la lente agonie de Polja, qu'elle doit éloigner de ses pensées pour essayer de survivre. Marija fait alors un effort conscient pour éviter d'y penser, elle s'efforce de « pousser de côté et sous la glace » le cadavre de Polja, « comme ils avaient poussé sous la glace les cadavres de ces femmes, à l'époque, au début¹⁵ ». La deuxième fois, dans le cinquième chapitre, Marija se rappelle sa discussion avec Jacob portant sur la nécessité de l'espoir dans le camp. Incapable de lui répondre si elle a perdu l'espoir, la jeune femme interroge son passé : le souvenir de l'attente au bord du fleuve émerge une fois de plus au moment de cette introspection, le syntagme « au bord du Danube » revenant plusieurs fois, tel un refrain. Pour Marija, c'est l'événement initial, le début de son histoire et le seul moment où elle aurait pu perdre tout espoir, bien qu'elle comprenne qu'une forme de déraison qu'elle identifie à l'espérance ne l'avait jamais quittée, même dans l'instant où la mort semblait imminente.

Ces deux souvenirs, l'un au premier et l'autre au deuxième degré, fonctionnent comme des indices, désignant l'expérience sans pour autant l'expliciter. Dans le chapitre neuf, cependant, le massacre est l'objet d'une remémoration détaillée et structurée. Elle est déclenchée par les faits

extérieurs : sentir la présence du cadavre de Polja fait ressurgir le passé dans l'esprit de Marija, alors qu'une autre sensation, l'humidité des couches de l'enfant, marque le retour au présent et aux préparations pour l'évasion. Remarquons que l'horreur des journées froides est donnée dans un premier temps sous forme de souvenir indirect, car la jeune femme se souvient non de ce qu'elle a vécu, mais du témoignage qui en a été fait. Après l'arrêt de l'exécution, Marija retrouve sa tante Léla et Solomon Rozenberg, un autre rescapé de la mort. En écoutant le récit du massacre que monsieur Rozenberg fait à tante Léla, elle revoit et revit le passé, et son souvenir suit et dédouble le discours de Rozenberg. Les mêmes scènes sont ainsi évoquées par les deux personnages, le témoignage oral de l'homme et le discours intérieur de la jeune femme se croisant et s'entrelaçant. Marija ne va pas jusqu'à témoigner elle-même, néanmoins elle se constitue en tant que témoin, puisqu'elle prend la parole pour affirmer : « J'ai vu tout cela moi-même, tante Léla. Je me souviens de tout¹⁶ ».

De fait, elle voit d'abord un vieillard humilié de ne plus pouvoir se retenir, alors que son corps le trahit et réagit de façon animale au danger : « Celui-ci pue comme le choléra », et elle vit que le soldat, avec une politesse cynique, presque à la manière d'un laquais, aide le vieillard à se libérer de son pantalon gras, de son gilet noir ancien et de la chemise à col droit empesé. On ne voyait que les cornées du vieil homme pendant qu'il chuchotait, « Pardonnez, pardonnez », comme s'il disait « lama, lama... »¹⁷ De l'humiliation provenant de la rupture entre le corps et la conscience, de la réduction de l'homme au corps, son regard passe à une scène autrement pathétique, celle où

15. Danilo Kiš, *Psalam 44, Sabrana dela Danila Kiša*, knj. 2, Beograd, Prosveta, 2006, p. 14.

16. *Ibid.*, p. 102.

17. *Ibid.*, p. 97.

une jeune mère, tenant dans les bras son enfant et couvrant de cette manière sa nudité, aborde les gendarmes pour leur demander d'accélérer leur exécution : « Finalement la femme, d'un mouvement ralenti et hésitant, leva de la neige sa jambe rouge et livide, mais avant de faire un pas elle se tourna de tout son corps comme sur une scène mobile, et tenant toujours l'enfant serré contre elle, le protégeant de ses bras, elle dit d'une voix pâteuse mais qui ne tremblait pas : « S'il vous plaît quand... arriver notre tour ? ma petite... attraper froid¹⁸ » ». Dans une autre scène de violence qui se situe à la fin de l'analepse, le père voulant empêcher le viol de sa fille se fait arracher les moustaches par un soldat, tandis qu'un autre, après avoir violé la jeune fille, découpe sa bouche à l'aide d'une baïonnette pour en retirer les dents en or. La description du massacre est conçue comme une mosaïque où à chaque image comprend déjà la terreur de l'ensemble. Kiš insiste sur les images du corps meurtri, de la souffrance physique et de l'humiliation morale ; par l'individualisation des victimes, le choix de supplices physiques et d'attitudes humaines représentés, il renforce le pathos et la cruauté.

Paradoxalement, la scène la plus travaillée et la plus naturaliste de la série est celle à laquelle la jeune femme n'a pas pu assister, car le récit que fait Rozenberg permet à Marija de voir même ce qui était en dehors de son champ de vue. Il s'agit de la scène où l'écorcheur Kenjeri et son fils s'attaquent au cadavre d'une jeune femme ; le récit, d'une violence extrême, est finalement interrompu par l'imploration de la tante. Le destin de cette jeune femme « presque morte », en passe de se transformer en matière, dont les exécuteurs manient le corps comme si c'était un cadavre alors qu'elle n'est pas encore tuée, représente l'acmé de

18. *Ibid.*, p. 98.

la cruauté. À l'impossibilité de l'individualisation de la victime, qui perd ses caractéristiques personnelles et devient méconnaissable, presque inhumaine, et aux détails de manipulation de ce corps sanglant, démembré et déchiré, s'ajoute le cynisme du bourreau :

Elle pouvait voir, là où se trouvait jadis le visage (dont elle ne se souvient plus), une affreuse tache d'horreur concentrée à la place des yeux et des traits du visage pétrifiés par le gel comme lorsque le bronze déverse la patine verte sur les rides ; et tout cela, elle pouvait le sentir comme si elle le savait de sa propre expérience : comment le jeune homme (d'après sa mâchoire de loup, fils de l'écorcheur) tenait la femme presque morte par les jambes et la femme qui frétillait comme une poule égorgée lorsque les dents de la scie percèrent la chair de son flanc et comment l'homme dit « prrr », puis à son fils, d'un ton sec, « tiens, nigaud ! », et comment le jeune homme serrait les dents et resserrait les jambes de la femme, et comment l'homme ensuite tira la scie un peu en arrière, puis en avant, et alors comment il retira avec force l'outil denté vers soi lorsque l'acier se fraya la voie entre deux vertèbres de l'épine dorsale et comment, pétillant et déversant des deux côtés des ruisseaux de sang dans la neige, la scie se mit à glisser mollement en déchirant les intestins et la chair. Puis comment il brusqua de nouveau le jeune homme, « Laisse-la, la mégère, ses jambes ne vont pas s'enfuir sans tête », et comment Kenjeri-junior continuait à appuyer sur les jambes de la femme et son corps se crispait et tremblait, et comment l'homme

le lorgna, ahuri, et montra encore une fois ses dents crasseuses de cheval, avec désapprobation : « Qu'est-ce qui t'arrive, imbécile ? T'es pas habitué au sang, ou tu plains la fille¹⁹ ?

Traces du récit premier

Certes, le lecteur trouvera dans *Sablier* les évocations des journées froides, certains détails naturalistes, ainsi que le fameux catalogue des morts dont se souvient E.S. ; et les nouvelles d'*Un tombeau pour Boris Davidovitch* relatent les destins et les exécutions de victimes staliennes. Toutefois, aucun autre récit de Kiš ne contient de descriptions aussi minutieuses de la violence extrême : la brutalité des scènes de *Psaume 44* reste une exception, ainsi que leur charge pathétique. Par la suite, la description naturaliste et pathétique n'aura plus de place dans l'univers poétique de Kiš. Son évolution poétique lui fait critiquer cette œuvre de jeunesse, selon les critères d'un écrivain accompli qui a trouvé sa propre façon d'aborder la violence de l'histoire : « Mais la faiblesse de ce livre de jeunesse ne réside pas tant dans cette intrigue, trop forte, trop pathétique, que dans l'absence fatale de la moindre distance ironique – élément qui deviendra par la suite partie intégrante de mon procédé littéraire²⁰. » Après *Psaume 44*, le pathos est possible uniquement s'il est maîtrisé et équilibré par l'ironie ; de ce fait, la narration devient moins explicite, mais gagne en complexité.

Bien que le procédé employé dans *Psaume 44* soit rejeté, le massacre de Novi Sad n'est jamais vraiment absent de cet univers fictionnel où la

19. *Ibid.*, pp. 99-100.

20. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995, p. 192.

violence de l'histoire et le mal des camps restent des sujets incontournables. Les journées froides deviennent l'horreur indicible qui est le soubassement du monde romanesque dans les textes traitant de la Deuxième Guerre mondiale. Ainsi, dans la trilogie familiale, bien que la guerre et les camps soient présents comme toile de fond, et qu'il ne soit plus question de la vie dans les camps, le lecteur peut toujours découvrir des traces du récit antérieur. Il en est ainsi du motif de la trahison du corps à l'heure de la mort, qui donne lieu à une réflexion générale sur la réaction du corps dans *Psaume 44* :

(...) car lorsque la conscience accepte la mort et consent au néant, selon un calcul compliqué presque mathématique qui lui est propre, alors l'animal dénudé et abandonné commence à lutter pour sa survie et ses droits à la vie (en utilisant ses propres moyens, bien sûr), et à vaincre, puisque la conscience a déjà capitulé devant la mort, de nouveau selon sa logique qui n'est pas celle de l'animal : l'animal ne connaît pas les lois compliquées de la probabilité et la mort ne l'intéresse pas – il veut simplement vivre et c'est tout²¹.

Dans *Chagrins précoces*, nous retrouvons ce même motif ; la réflexion généralisante est pourtant impossible, car la narration est le plus souvent prise en charge par l'enfant. Le garçon essaie de lire dans les yeux de la tante Rebecca le destin de son père qu'il veut tragique, « avançant parmi eux et à leur côté (...) tel un pasteur avec

21. Danilo Kiš, *Psalam 44, Sabrana dela Danila Kiša*, knj. 2, Beograd, Prosveta, 2006, p. 96.

son troupeau, tel un rabbin parmi ses ouailles²² ». Mais il ne se berce que brièvement d'illusions, et l'image initiale se retire pour faire place à une scène plus probable, où le père, frappé, gémissant et tombant, « pleurait comme un enfant, tandis qu'autour de lui se répandait l'odeur de son corps, la terrible puanteur de ses traîtres intestins²³ ». Renvoyant directement à la réflexion sur la réaction animale de l'homme devant la mort, cette description prouve que Kiš garde toujours en mémoire l'imaginaire de son texte antérieur, bien qu'il ait changé de perspective et de stratégie d'écriture.

Mais c'est dans *Sablier*, le dernier roman de la trilogie, que les journées froides acquièrent une place centrale dans la dynamique fictionnelle. Alors que dans les deux premiers volumes, racontés du point de vue du narrateur-fils, le père reste un être mystérieux et incompréhensible, fou, prophète et comédien, dans le dernier tome cette réduction du champ est abandonnée au profit d'une objectivité accrue. Les quatre types de fragments qui constituent le roman montrent le père comme objet de description presque neutre ou de questionnement poussé, comme témoin d'audience ou auteur d'écrits qui dévoilent son intériorité. Ce dernier type de fragments, intitulé « Carnets d'un fou » réunit les notes de E.S. Les fragments 53-55 relatent une de ses crises où il se voit dédoublé, étranger à lui-même, conscient de l'existence d'un autre qui est pourtant lui, et qui est porteur d'une pensée intense et dangereuse, d'une expérience cauchemardesque et terrorisante. Reconstituant la crise de son « Moi

divisé », E.S. commence à raconter pour la seule et unique fois son expérience au bord du Danube :

Ce sentiment d'être abandonné par mon propre Moi, cette image de moi-même vu par un autre, cette relation avec moi-même comme avec un étranger [...] ²⁴

sur le bord du Danube, pendant que je me tenais dans le rang. C'était ce même sentiment (...) ²⁵

Il ne s'agit, dans la version présentée, que d'une seule phrase ; de la description de *Psaume 44*, si riche en détails naturalistes, il ne reste que cette seule constatation, « sur le bord du Danube, pendant que je me tenais dans le rang ». Le discours du père passe tout de suite à l'analyse du dédoublement intérieur, mais le manque et la défaillance du récit sont constatés et précisés. La feuille manquante serait alors celle qui décrit l'horreur de la mort imminente, de la mort quasi vécue. Cette feuille est pourtant absente, parce qu'une dizaine d'années après l'écriture de *Psaume 44*, le massacre peut exister uniquement comme ce vide central, l'abysse où la narration s'arrête et se transforme en silence. L'art de Kiš a évolué, il privilégie désormais la distance et la litote, refusant la représentation de la violence si elle n'est pas contrebalancée par les stratégies narratives de son choix. Le texte fait toujours face à la violence et au mal, mais il ne le fait plus de façon directe, tel un miroir qui capte fidè-

22. Kiš, Danilo, *Chagrins précoces*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, in *Le cirque de famille*, « L'imaginaire », Gallimard, 1989, p. 70.

23. *Ibid.*

24. Incomplet. Il manque une feuille. (N.d.A.).

25. Kiš, Danilo, *Sablier*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, in *Le cirque de famille*, « L'imaginaire », Gallimard, 1989, p. 379.

lement l'horreur. Les sources exigent le respect des faits, mais l'écriture entretient une relation plus oblique à l'événement.

En 1986, dans l'interview menée par Gabi Gleichmann, Kiš traite encore une fois de manière explicite le sujet des journées froides. Le procédé qu'il choisit est le contraire exact de celui dont il s'est servi pour la description du massacre dans *Psaume 44*. En effet, lorsqu'il veut reconstituer ce qui est arrivé à son père au bord du Danube, Kiš présente les faits comme s'ils étaient enregistrés par une caméra. Le souvenir de Marija s'apparentait déjà à un enregistrement de tout ce qui se passait autour d'elle, mais sa proximité excluait l'objectivité du regard. En présentant la scène comme si elle était filmée, Kiš fictionnalise la description, non pour modifier les faits auxquels il tient, mais pour arriver à présenter un point de vue objectif, plaçant « la caméra *qui ne tremble pas* » à la hauteur, de telle manière qu'on « ne distingue pas les visages », et ce justement dans le but « d'éviter la tentation du détail, la description des corps nus, les scènes humiliantes²⁶ ». Si le souvenir des journées froides est ineffaçable, tel est le cas également avec le souvenir de ce texte de jeunesse qui essaie d'en rendre compte. Vingt-quatre ans après sa publication, *Psaume 44* est implicitement évoqué par Kiš lorsqu'il décrit les journées froides, il est présent en creux et dans le refus même de ses images et de ses stratégies d'écriture : une écriture abandonnée, mais jamais oubliée.

26. Danilo Kiš, « Life, literature », Entretien avec Gabi Gleichmann, *Dagens Nyheter*, Stockholm, 21.08.1986, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995, p. 188.

Bibliographie

- Делић, Јован, *Кроз прозу Данила Киша, Ка поетици Кишове прозе II*, Београд, „Посебна издања“, БИГЗ, 1997.
- Halpert-Zamir, Lily, *Danilo Kiš: jedna bolna, mračna odiseja*, prevod s hebrejskog Ana Šomlo, Beograd, Ateneum, 2000.
- Kiš, Danilo, *Psalam 44*, Sabrana dela Danila Kiša, knj. 2, Beograd, Prosveta, 2006.
- Kiš, Danilo, *Le résidu amer de l'expérience*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, Fayard, 1995.
- Kiš, Danilo, *Chagrins précoces*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, in *Le cirque de famille*, « L'imaginaire », Gallimard, 1989.
- Kiš, Danilo, *Sablier*, trad. du serbo-croate par Pascale Delpech, in *Le cirque de famille*, « L'imaginaire », Gallimard, 1989.
- Крњевић, Вук, « Кишов породични циклус », *Књижевност 2-3*, Београд, Просвета, 1990, стр. 333-346.
- Радовановић, Мирослав, „Надграђени документ: о роману *Псалам 44* Д. Киша“, *Савременик плус: књижевни часопис*, бр. 137/138/139, Београд, Апостроф, 2006, стр. 77-83.

D'UN JE À L'AUTRE : LES LANGAGES D'ANDRÉ SCHWARZ-BART

Fleur Kuhn

Lorsqu'André Schwarz-Bart entreprend d'écrire *Le Dernier des Justes*, quelques années après la fin de la Seconde Guerre mondiale, il n'anticipe pas le succès et la diffusion que lui donnera en 1959 l'obtention du Prix Goncourt. Il s'adresse d'abord à un public restreint : celui des enfants de déportés qui, comme lui, ont été privés de leur histoire par la disparition de leurs parents. « Dans mon esprit, explique-t-il a posteriori, ce livre ne s'adressait pas au public en général. Sa destination était réservée. Je pensais seulement à certains Juifs de ma connaissance, qui avaient perdu leur famille dans les camps. Surtout certains jeunes gens, rencontrés dans des orphelinats, qui ressentaient la mort de leurs parents avec une douleur mêlée d'une honte étrange, en raison de ce qui leur avait été dit à ce sujet, sous une forme ou sous une autre. »¹ La fiction de Schwarz-Bart, parce qu'elle crée un mythe personnel en lieu et place d'un judaïsme polonais que ni l'auteur ni les orphelins auxquels il s'adresse n'ont connu, peut se lire comme le roman familial d'une génération, comme un fantasme construit autour d'une généalogie interrompue. Le travail de reformulation mémorielle accompli par le roman devient ainsi une réponse possible à la question qui hante les enfants de déportés privés de toute transmission familiale : Que faire de cette histoire qui n'est plus tout à fait la leur ? Comment raconter un passé où ils puissent se reconnaître à la fois en tant que Français, formés par les modèles de l'école républicaine, et comme enfants d'immigrés juifs polonais ?

1. Francine Kaufmann, « Entretien avec André Schwarz-Bart », in *Pardès*, n° 6, 1987, p. 149.

Le détour par le roman historique, parce qu'il sert de substitut à la transmission mémorielle, parce qu'il permet de réécrire l'histoire à partir des influences conjuguées de la documentation historiographique et de l'imaginaire fictionnel, permet de construire un discours alternatif autour d'un passé qui, autrement, ne pourrait être jugé que d'après des critères de valeurs qui n'étaient pas les siens. Imaginer l'Histoire, pour Schwarz-Bart, c'est aussi inventer le récit de sa propre histoire, de celle de sa famille, continuer cette « chronique imaginaire », aujourd'hui perdue, qui constituait l'une de ses premières tentatives littéraires et dans laquelle il avait construit « une représentation mythique de la vie de [s]es parents dans une Pologne qu'[il] ne connaissai[t] que par ouï-dire »². Il s'agit donc de transformer en récit un passé qui n'est que lacune, de redonner voix à ces « absents de l'histoire »³, de créer un espace romanesque où, sous la surface de la langue et des références françaises, perce la rémanence d'une judéité jamais complètement héritée, et qui ne peut désormais se dire que sur le mode de la reconstruction littéraire, du déplacement et du transfert.

Qu'il évoque le monde juif polonais – comme dans *Le Dernier des Justes* (1959) et *L'Étoile du matin* (2009, posthume) – ou l'univers antillais

2. Francine Kaufmann, « *Le Dernier des Justes* » d'André Schwarz-Bart. *Genèse, structure, signification*, Thèse de doctorat, Université de Paris X (Nanterre), 1976, p. 48.

3. Voir Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, coll. « Repères. Sciences humaines-idéologies », 1973.

dont il a fait sa culture d'adoption – comme c'est le cas dans *Un plat de porc aux bananes vertes* (1967) et dans *La Mulâtresse Solitude* (1972) –, André Schwarz-Bart semble toujours se heurter à un sentiment d'illégitimité, à une hésitation entre l'appartenance et la non-appartenance, qui font que l'histoire personnelle, perpétuellement vécue comme celle d'autrui, ne peut désormais se dire qu'à travers des processus de transformation et de médiation. De sa propre histoire, André Schwarz-Bart semble faire celle d'un autre : sans jamais passer par le témoignage, il ne raconte l'expérience d'enfants juifs pendant la guerre qu'à travers le masque de ces « il » que sont le petit Ernie Lévy du *Dernier des Justes* ou le Haïm de *L'Étoile du matin*. L'histoire de l'Autre, en revanche, devient la sienne : elle est comme assimilée, introjectée dans son propre discours, en particulier dans *Un plat de porc aux bananes vertes*, où le narrateur adopte certaines inflexions du parler antillais et prend la plume au nom du personnage de Mariotte. C'est donc par le déplacement, la fiction, l'intertextualité, par la construction d'un espace textuel habité de voix multiples, que passent la diction de soi et la recreation d'une continuité familiale inventée dans le récit. André Schwarz-Bart, écrivain juif et lorrain, de langue maternelle yiddish, de langue d'écriture française, polonais d'origine et guadeloupéen d'adoption, ne peut faire exister son écriture que sur cette frontière entre plusieurs lieux de reconnaissance, où le « français de France » se trouve travaillé de manière souterraine par d'autres influences linguistiques et culturelles.

Il faut d'abord s'interroger sur le rôle que joue dans son œuvre le yiddish, cette langue maternelle si tôt abandonnée, qu'il n'a jamais appris à lire et à écrire, à laquelle il a renoncé en perdant ses parents, cette langue qu'il n'évoque que rarement et qui, pourtant, par la fonte organique de ses

éléments germaniques, hébraïques, araméens et slaves, semble déjà porter en elle la fusion culturelle que Schwarz-Bart a tenté d'opérer dans la langue française. Langue absente, langue fantôme, langue perdue, le yiddish hante tous ses écrits, et sa présence latente, souvent restée inaperçue, a pu participer au malentendu qui a accompagné la sortie de chacun de ses romans. *Mal entendre* André Schwarz-Bart, c'est peut-être aussi ne pas entendre cet écho de la langue maternelle qui résonne à travers son œuvre.

Si l'on parcourt les entretiens que l'auteur du *Dernier des Justes* a accordés à différents journalistes, si l'on explore les détails biographiques recueillis par les critiques littéraires, on trouvera peu d'informations sur le rapport de l'écrivain au yiddish et au français, mais assez pour provoquer des interrogations. Dans *Pour relire « Le Dernier des Justes »*, Francine Kaufmann explique par exemple que

sans la guerre, le petit Abraham Szwarcbart aurait pu continuer à grandir dans ce quartier préservé du Pontiffroy, où les Juifs vivaient entre eux, ne parlant que le yiddich [...] C'est à l'école qu'André apprend le français, comme on apprend une langue étrangère. Et ses premières incursions dans le monde non-juif, passée la frontière invisible de la rue du Pontiffroy, remontent à la crise de 1938-39.⁴

Puis, un plus loin, à propos des années d'après-guerre :

Après l'usine, il étudie, seul, et s'acharne à conquérir la langue française, qu'il écrit à peu près correctement (il a tout appris dans les livres), mais qu'il écorche irrémédiable-

4. Francine Kaufmann, *Pour relire « Le Dernier des Justes »*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, p. 15.

ment dès qu'il ouvre la bouche : sa courte scolarité, interrompue par la guerre, ne lui a pas permis d'éviter que les tournures de sa langue maternelle (le yiddich) ne s'imposent tout naturellement, soulignées par un accent difficile à celer.⁵

Du rapport d'André Schwarz-Bart à sa langue maternelle, c'est tout ce que l'on sait. Sur sa vie d'enfant, sur sa langue d'avant l'écriture, l'auteur du *Dernier des Justes* reste bien souvent muet, et ce n'est que par les voies détournées, et souvent dissimulées, du transfert romanesque, que quelque chose de cette perte parvient à se dire.

Dès lors qu'il se trouve séparé de sa langue par la disparition de ses parents, dès lors qu'il acquiert la maîtrise du français littéraire et se prête au jeu de l'écriture, il semble devenir impossible à André Schwarz-Bart de parler en son propre nom. Pour dire la judéité et la douleur d'être autre, pour dire une perte qui, bien qu'elle s'inscrive dans une tragédie collective, n'a pu manquer de le marquer individuellement, il choisit la médiation du roman, qui place comme un écran entre lui-même et son récit. Cesser d'écrire sur les Juifs pour prendre la plume au nom de femmes noires apparaît alors comme une autre forme de médiation : triple médiation qui transmue la réalité en fiction, l'homme en femme, la judéité en négritude, et qui permet pour la première fois au récit de se déployer à la première personne⁶. C'est pourquoi on ne peut séparer

5. *Ibid.*, p. 17.

6. Il y a une première personne dans *Le Dernier des Justes* : le premier paragraphe, où apparaissent les mots « mon ami Ernie Lévy », désigne immédiatement le narrateur comme homodiégétique. Pourtant, ce personnage à peine amorcé par l'article possessif disparaît presque immédiatement, noyé dans le récit à la troisième personne, pour ne réapparaître qu'à la toute fin

radicalement les œuvres « antillaises » d'André Schwarz-Bart de ses œuvres « juives ». D'un roman à l'autre, d'un univers à l'autre, des ponts sont jetés ; son œuvre se veut « réversible », a-t-il un jour confié à Francine Kaufmann⁷. Et en effet, l'écriture juive et l'écriture noire semblent se répondre comme deux miroirs. Dans *L'Étoile du matin*, le héros, Haïm, rencontre dans un train à destination de Varsovie un jeune homme de mère juive et de père antillais, qui se dit « un deux cent pour cent : cent pour cent juif et cent pour cent noir »⁸. Dans *Un plat de porc aux bananes vertes*, la narratrice, une vieille femme noire enfermée dans un hospice parisien, mentionne au détour d'une phrase le nom de Moritz Lévy, personnage du *Dernier des Justes* qui renoue discrètement le lien avec le roman précédent. De plus, parmi les pensionnaires de l'hospice, on trouve aussi, comme pour faire pendant au personnage noir de Mariotte, le personnage juif de Biquette qui se tape la tête contre les murs « chaque fois que le mot Juif est prononcé d'une manière qui heurte en elle quelque souvenir enfoui dans la démence »⁹. Et Mariotte elle-même évoque parfois sa situation en des termes qui rappellent l'extermination des Juifs, comme lorsqu'elle parle du « crime d'être né ; et [de] l'horreur de l'absolution finale »¹⁰. Dans *La Mulâtresse Solitude* enfin, c'est la mise en esclavage des Africains qui, par

du roman, sans qu'on ait appris quoi que ce soit sur son identité. Hormis ces rares indices, il a tous les attributs d'un narrateur hétérodiégétique et omniscient.

7. Francine Kaufmann, « André Schwarz-Bart, le Juif de nulle part », *L'Arche*, n° 583, décembre 2006, p. 84-89.

8. André Schwarz-Bart, *L'Étoile du matin*, Seuil, Paris, 2009, p. 234.

9. André Schwarz-Bart, *Un plat de porc aux bananes vertes*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1996, p. 88.

10. *Ibid.*, p. 43.

bien des points, rappelle la description des camps de concentration telle qu'on peut la lire dans maints témoignages de rescapés.

On peut alors pousser un peu plus loin la comparaison et explorer comment, dans les romans caribéens, l'identité noire se construit dans la perte d'une langue et l'adoption d'une autre, comme en écho à l'expérience personnelle de l'auteur. Peut-être faut-il, pour bien comprendre l'enjeu de cette perte dans l'œuvre d'André Schwarz-Bart, commencer par explorer les lieux où le yiddish n'est pas yiddish, où la langue perdue s'exprime par d'autres voies, se dessine en creux entre les lignes du texte, révélant de manière détournée ce qui est trop douloureux pour être crûment dit. Car si le yiddish est présent, quoique de manière étonnamment discrète, dans *Le Dernier des Justes* et dans *L'Étoile du matin*, son absence est relayée dans les romans caribéens par d'autres langues perdues : le diola dans *La Mulâtresse Solitude* ; le créole dans *Un plat de porc aux bananes vertes*.

Dans *La Mulâtresse Solitude*, la première expérience de l'esclavage à laquelle est confrontée Bayangumay est celle d'une prison comparable à une sorte de Babel, sans cesse alimentée par de nouveaux arrivants « qui parlaient des langues toujours nouvelles »¹¹. Dans le bateau qui l'emmène loin des côtes africaines, elle reste un long moment à attendre, « quêtant un mot de sa langue natale dans le déferlement de plaintes et de cris étrangers »¹². Pour ce personnage, la perte passe donc d'abord par l'exil de la langue, qu'elle doit cesser de parler, faute d'avoir quelqu'un avec qui la partager. Cette langue de l'enfance, non parlée et non transmise à la génération suivante, cette langue que la disparition des locuteurs et de

la vie communautaire fait basculer dans l'oubli, fait étrangement écho à l'exil linguistique d'André Schwarz-Bart, que la séparation d'avec les siens a forcé à abandonner sa langue maternelle pour adopter le français.

De même, dans *Un plat de porc aux bananes vertes*, le rapport que Mariotte entretient au créole peut apparaître comme une transposition du rapport de l'auteur à sa langue maternelle. Comme le yiddish d'André Schwarz-Bart, le créole de Mariotte est la langue des fantômes, une langue qu'elle ne rappelle à elle que face au spectre de sa grand-mère, venu hanter ses vieux jours. Lorsque l'image de son aïeule s'élève devant l'héroïne, le premier réflexe de celle-ci est de lui parler en « Français de France », s'attirant ainsi le mépris de Man Louise, qui l'accuse de ne pas être sa petite-fille. Mariotte se récrie alors : « Qui prétend que je ne sais plus parler créole ?... Quel diable a bien pu vous mettre en tête cette fausseté ? »¹³ Et pourtant, lorsque, l'apparition évanouie, la narratrice se retrouve seule face à ses pensées, la peur de s'être exilée de sa langue et d'elle-même en même temps que de la Martinique refait surface :

Et si subitement les mots de ma langue me quittaient, comme ils avaient fait tout à l'heure, tandis que me souvenait involontairement de Man Louise en français de France ?... Cette langue que je ne parlais plus ne risquait-elle pas de m'oublier, complètement devenue qu'elle était... une sorte d'animal... un chat familier de mon cerveau... génie du lieu qui ne se souciait plus de mon accord pour entrer en transes ?...¹⁴

Tout se passe comme si, devant l'impossibilité de formuler sa propre perte, Schwarz-Bart

11. André Schwarz-Bart, *La Mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1996, p. 37.

12. *Ibid.*, p. 42.

13. *Un plat de porc aux bananes vertes*, *op. cit.*, p. 48.

14. *Ibid.*, p. 79.

la mettait dans la bouche de ses personnages, effectuant ainsi un transfert qui rend la douleur dicible. Il est en effet frappant de voir à quel point l'auteur s'autorise dans *Un plat de porc aux bananes vertes* des choses qu'il réprime dans ses romans « juifs » : alors que le français du roman antillais est souvent créolisé, le yiddish apparaît peu dans *Le Dernier des Justes*. Un mot essentiel surgit cependant à l'extrême fin du roman, au seuil même de la disparition des Juifs et de leur langue, lorsque le héros s'apprête à mourir dans une chambre à gaz. Le narrateur évoque alors sa mort en ces termes : « Il en fut ainsi de millions, qui passèrent de l'état de *Luftmensch* à celui de *Luft*. Je ne traduirai pas »¹⁵. La phrase joue sur l'ambiguïté entre le sens littéral du mot *luftmentsh* (« homme d'air », homme réduit à du vent) et son sens réel, le *luftmentsh* désignant pour les Juifs de l'Empire russe des hommes sans travail et sans attaches, condamnés à vivre au jour le jour de petits expédients. Pourtant, plus que le mot lui-même, plus que sa signification, c'est son brusque surgissement à la fin du roman et, surtout, son absence revendiquée de traduction, qui le rend significatif. C'est par le mot non traduit, désormais vide de sens, que se dit la disparition de la langue.

Jamais, cependant, la perte du yiddish n'est évoquée à la première personne, jamais elle n'est exprimée individuellement par le narrateur ou par un personnage. Pour pouvoir mettre un « je » sur cette perte, pour pouvoir évoquer explicitement cette langue qui le quitte faute d'être pratiquée, Schwarz-Bart doit en passer par le personnage de Mariotte, remplacer son yiddish natal, trop intime, par du créole. Ce que le yiddish n'a pas pu faire dans *Le Dernier des Justes*, le créole

l'accomplit dans *Un plat de porc aux bananes vertes* : la langue de l'enfance envahit le récit, le façonne par ses incursions multiples et par la manière dont elle marque le français, lui imposant ses rythmes, ses tournures, sa syntaxe.

Dans *Éloge de la créolité*, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant écrivaient en 1989 :

*Nous l'avons acquise, cette langue française. Si le créole est notre langue légitime, la langue française (provenant de la classe blanche créole) fut tour à tour (ou en même temps) octroyée et capturée, légitimée et adoptée. La créolité, comme ailleurs d'autres entités culturelles, a marqué d'un sceau indélébile la langue française. Nous nous sommes approprié cette dernière. Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphosé beaucoup.*¹⁶

André Schwarz-Bart n'a évidemment pas pu lire ce manifeste avant d'écrire *Un plat de porc aux bananes vertes*, mais il semble que la manière dont il procède avec la langue française relève, dans une moindre mesure, de la démarche revendiquée par les auteurs d'*Éloge de la créolité*, comme si ce rapport biaisé au français était commun à tous les auteurs pour lesquels la langue d'écriture ne s'impose qu'aux dépens de la langue maternelle. Bien sûr, ce processus d'appropriation se manifeste de manière plus évidente dans *Un plat de porc aux bananes vertes* que dans ses autres romans : l'usage du créole, conjugué à une écriture qui fragmente le discours et l'opa-

15. André Schwarz-Bart, *Le Dernier des Justes*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1997, p. 424.

16. Jean Bernabé ; Patrick Chamoiseau ; Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1993, p. 46.

cifie, y semble annoncer les recommandations de Bernabé, Chamoiseau et Confiant qui conçoivent la créolité comme une manière de « rompre l'ordre coutumier de[s] langues, renverser leurs significations établies »¹⁷. On trouve cependant déjà des jalons de cette dissociation dans *Le Dernier des Justes*. Comme la langue d'Aimé Césaire ou d'Édouard Glissant, le français d'André Schwarz-Bart est extrêmement riche et maîtrisé. Il se forme dans un mélange d'imitation et d'opposition qui rappelle les questionnements soulevés par Derrida dans *Le Monolinguisme de l'autre*, l'impossibilité d'être de plain-pied dans la langue française conjugue à l'impossibilité de s'ancrer dans toute autre langue :

Il reste qu'aucune révolte contre aucune discipline, aucune critique de l'institution scolaire n'aura pu faire taire ce qui ressemblera toujours en moi à quelque « dernière volonté », la dernière langue du dernier mot de la dernière volonté : parler en bon français, en français pur, même au moment de s'en prendre, de mille façons, à tout ce qui s'y allie et parfois à tout ce qui l'habite. Cet hyperbolisme (« plus français que français », plus « purement français » que ne l'exigeait la pureté des puristes alors même que, depuis toujours, je m'en prends à la pureté et à la purification en général, et bien sûr aux « ultras » d'Algérie), cet extrémisme intempérant et compulsif, je l'ai sans doute contracté à l'école, oui, dans les différentes écoles françaises où j'ai passé ma vie.¹⁸

17. *Éloge de la créolité*, op. cit., p. 48.

18. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 81-82.

Ainsi Schwarz-Bart s'exprime-t-il dans un français qui est son unique langue d'écriture, mais qu'il aborde parfois avec une certaine défiance. C'est en tout cas ainsi qu'on peut interpréter la récurrence des italiques dans *Le Dernier des Justes*. L'auteur les utilise très fréquemment : parfois pour signaler une citation, parfois pour insérer un mot en langue étrangère, d'autres fois encore, dans les passages au discours direct, pour souligner un mot sur lequel le personnage appuie plus particulièrement ; mais, le plus souvent, il s'en sert d'une manière qui reste difficilement interprétable.

Il semble que ces italiques correspondent à un discours autre, extérieur au texte, qui viendrait s'y superposer. Par cette délimitation, l'auteur interroge la présence du mot qu'il utilise, questionne sa légitimité. Il s'en désolidarise en quelque sorte, et c'est peut-être justement dans cette mise à distance qu'il faut chercher l'explication d'une telle profusion d'italiques chez André Schwarz-Bart.

À d'autres occasions pourtant, il peut signaler une expression étrangère au français, comme traduite d'une autre langue : l'écart se situe alors à un tout autre niveau. Il ne s'agit plus d'un décalage entre l'auteur et ses propres mots, mais d'une contradiction qui résulte de la nécessité d'utiliser des mots français pour dire une pensée étrangère. C'est ainsi que peut se comprendre l'italique dans une expression comme « *folle du pays de Folie* »¹⁹, expression qui semble calquée sur une construction commune à l'hébreu et au yiddish²⁰. De même et de manière plus étrange, dans *Un plat de porc aux bananes vertes*, la narratrice utilise en italique

19. *Ibid.*, p. 61.

20. Il s'agit de la structure, où les points de suspension remplacent le même adjectif (ou éventuellement un substantif) répété deux fois. Par exemple, pour « folle du pays de folie », *meshuge she-be-meshuge*, qui peut devenir en yiddish *meshuge fun meshuge-land*, et qui équivaut à peu près en français à « fou de chez fou ».

une expression qu'elle emprunte à sa mère et qui, pourtant, semble traduite du yiddish. Elle dit ainsi que le ragoût de porc qu'elle avait vu sa mère préparer dans son enfance était destiné à « son compère Raymonique qu'il lui fallait passer voir, par la même chanson-occasion, en la geôle de Saint-Pierre où le bougre était *assis* »²¹. Le mot « assis », ainsi mis en valeur par l'italique, souligne immédiatement l'étrangeté de cette construction : en « français de France », on dit généralement de quelqu'un qu'il est en prison et non qu'il est « assis » en prison. En yiddish, en revanche, la locution « *zitsn in tfise* » (être assis en prison) constitue l'unique manière d'exprimer cette idée. Sans doute existait-il en créole une expression équivalente, qui justifie sa présence dans le discours d'une Antillaise. Reste tout de même l'écho lointain de la langue yiddish. Un discours autre s'introduit dans le français, pliant la langue aux exigences, peut-être conjuguées, de la langue maternelle de l'auteur et de celle de la narratrice.

Corps textuel habité de voix multiples à travers lesquelles résonne le fantôme d'une autre langue, le français de Schwarz-Bart apparaît parfois comme possédé. Et en effet, la figure du *dibbouk*, démon du folklore juif généralement décrit comme une âme errante qui prend possession d'un corps vivant, semble l'image la plus appropriée pour expliquer la manière dont se construisent ses œuvres en général et *Le Dernier des Justes* en particulier. Son premier roman est littéralement nourri de toutes sortes d'œuvres littéraires et de témoignages dont les voix innervent le récit et s'incorporent à sa propre écriture. Accusé, à la sortie du livre, d'avoir plagié le grand écrivain yiddish Mendele Moykher Sforim, André Schwarz-Bart s'en explique ainsi :

*Je ne suis pas né en 1185, je n'ai pas connu la Pologne hassidique ni l'Allemagne hitlérienne. J'ai essayé de revivre tout cela par des lectures, j'ai pris des masses de notes manuscrites, dont une seule, se rapportant à un ouvrage presque de folklore et qui n'a absolument rien à voir avec mon livre, m'est apparue il y a trois jours sous la forme d'une accusation globale de plagiat. On peut me croire ou non me croire. Restent ces dix lignes qui ont plus ou moins passé dans mon roman.*²²

Il ajoute ensuite qu'il s'est très largement inspiré des témoignages qu'il a pu trouver dans les ouvrages de Poliakov et de Borwicz pour décrire l'arrivée au camp : « Ce n'est pas en insérant ces témoignages directs que j'ai eu des scrupules, dit-il. Au contraire, c'est lorsqu'il me fallait inventer, poursuivre la fiction, revivre ces faits par les personnages du roman »²³.

Au-delà de l'accusation de plagiat qui a provoqué un scandale à la sortie du *Dernier des Justes*, le choix de cette technique d'écriture, qualifiée par Francine Kaufmann d'innutrition, donne une profondeur spécifique à l'écriture de Schwarz-Bart. Pour dire une expérience qu'il n'a pas vécue, l'auteur emprunte les mots des autres, les mots d'un autre temps, les mots des témoins et des victimes. Ces mots, il les a lus et il les restitue en français, mais beaucoup d'entre eux ont été originellement écrits en yiddish. Ainsi, bien que la langue de lecture, d'écriture et d'érudition soit pour Schwarz-Bart le français, le fait que son récit soit habité de textes fantômes laisse nécessairement en lui l'empreinte de la langue disparue. Le yiddish ne se manifeste certes pas direc-

21. *Un plat de porc aux bananes vertes*, op. cit., p. 114.

22. *L'Express*, n° 437, 29 octobre 1959, p. 31.

23. *L'Express*, n°437, 29 octobre 1959, p. 31.

tement, mais il reste présent sous la narration. Les incursions de langues juives ne sont donc pas rares dans le roman, même si elles n'affleurent que très rarement à la surface du texte.

Le yiddish est la langue de la plupart des personnages du *Dernier des Justes*, langue qu'on n'entend pas, mais dans laquelle ils parlent, langue qui impose ses modulations à l'allemand et au français qu'ils sont contraints d'apprendre, comme se plaît à le rappeler sans cesse le narrateur par des locutions comme « proféra-t-il [...] en yiddish »²⁴ ou « dit Ernie avec son accent étrange, où les voyelles fugaces du yiddish le disputaient aux lentes palatales allemandes »²⁵. Mais si le yiddish est ici langue fantôme, c'est que sa présence n'existe que de manière imaginée ou codée, filtrée par les mots français qui n'en laissent percevoir que le reflet. On trouve, en tout et pour tout, moins de dix mots yiddish dans tout le roman, et aucune phrase complète. Même le vocabulaire le plus intimement lié à la culture juive apparaît francisé : le *shabes* – ou shabbat en hébreu – devient le « sabbat », le *mikve* devient « hammam », les traditionnelles *payes* qui encadrent le visage des Juifs traditionnels sont appelées « cadettes » ou « papillotes » et il n'est pas jusqu'au vieux colporteur polonais que le narrateur ne qualifie d'« Israélite », empruntant ainsi une dénomination qui s'est imposée après la Révolution française pour remplacer le terme « Juif », jugé trop péjoratif.

Si le yiddish transparait derrière le français, il semble donc aussi que les mots de la langue française apposent leur marque à cette culture juive que Schwarz-Bart s'est donné pour tâche de restituer le plus fidèlement possible, en empruntant les mots des autres. C'est que les mots qu'il emprunte ne sont pas seulement ceux des écrivains et des

témoins qui écrivaient en yiddish ; ce sont aussi ceux de leurs traducteurs, qui ont converti leurs idées en langue française. Ce monde juif qu'il a si peu eu le temps de connaître, Schwarz-Bart l'imagine en français, et l'usage qu'il fait de cette langue peut alors rappeler, par certains aspects, les écrits les plus explicitement autobiographiques de Georges Perec. On peut penser, par exemple, aux notes préparatoires à la rédaction de *L'Arbre*, généalogie jamais achevée, dans lesquelles Perec imagine ainsi l'enfance de sa tante :

*Le samedi après-midi, elles mettaient leurs sabots de chabbat et leurs plus beaux atours et ils allaient embrasser leur arrière-grand-mère maternelle qui leur donnait un sou et quelques sucreries.*²⁶

Dans un ouvrage intitulé *Le Deuil de l'origine*, Régine Robin cite ce passage et souligne à quel point « ces petites juives du début du siècle, transformées en paysannes berrichonnes sorties d'un roman de George Sand (les sabots, les « beaux » atours), a quelque chose d'irrésistible, de déplacé dans le contexte d'un *shtetl* de Pologne »²⁷. Si André Schwarz-Bart peut rappeler Georges Perec, ce n'est pas tant à cause de l'extrême contrôle de la langue (quoique, de manière moins consciente et moins ludique, il y ait aussi de cela) qu'à cause de ce français comme « déplacé », installé dans une géographie qui n'est pas la sienne, transfusé dans un monde où il n'existait pas et qui lui est si étranger qu'on se demande où trouver les mots pour le dire. Les Juifs polonais de Schwarz-Bart, vêtus de « houppelande » et se donnant du

24. *Le Dernier des Justes*, op. cit., p. 48.

25. *Ibid.*, p. 314.

26. Régine Robin, *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, PUV, coll. « L'Imaginaire du Texte », 1993, p. 215.

27. *Ibid.*, p. 215.

« mon cher monsieur », pourraient aisément passer, sinon pour des « paysans berrichons », du moins pour les personnages d'un roman français des plus traditionnels.

Car la culture littéraire de l'auteur du *Dernier des Justes*, comme celle de Perec, est faite de lectures françaises, et cela se répercute sur ses propres romans, qui sont tous truffés de références à des auteurs classiques. On aura peut-être remarqué, dans un extrait précédemment cité d'*Un plat de porc aux bananes vertes* où Mariotte parle du créole comme d'un « chat familier de [s]on cerveau » et d'un « génie du lieu », les références au « Chat » de Baudelaire. Ces incursions sont récurrentes et, de Villon à Voltaire, en passant par Mme de Sévigné, Schwarz-Bart s'inspire de tout le panthéon de la littérature française. Dans *Le Dernier des Justes*, on trouve des pages entières pastichées de *Candide* ; ailleurs, la présence de l'expression « lui tint à peu près ce langage »²⁸ rappelle un vers de La Fontaine connu de tous les écoliers ; on trouve même une allusion au mot célèbre (et apocryphe) de Marie-Antoinette lorsque, à propos d'un Juste de Zémyock, le narrateur nous dit qu'« il se confectionnait d'énormes potées de soupe aux légumes dans quoi il faisait tremper du pain noir, ou à défaut... de la brioche »²⁹.

Il semble parfois que l'auteur compense la perte du yiddish et de sa culture d'origine par une maîtrise irréprochable de la langue française. En effet, le français qu'il utilise relève le plus souvent d'un registre très soutenu, raffiné par l'usage épisodique de l'imparfait du subjonctif et par un vocabulaire si riche qu'il glisse parfois vers la rareté. L'usage qu'il fait du créole est vraisemblablement tout aussi soigné : si l'on en croit ses interviews, il a accordé une attention minutieuse

28. *Le Dernier des Justes*, op. cit., p. 318.

29. *Ibid*, p. 41.

à la restitution de « l'authenticité du langage », allant même jusqu'à solliciter dans ce domaine la participation de son épouse, Simone Schwarz-Bart, dont il dit qu'elle « connaît le créole comme une langue totale »³⁰. À l'inverse, les rares mots de yiddish et d'hébreu qui font irruption dans le texte semblent mal maîtrisés, semés d'erreurs et d'approximations qui surprennent lorsqu'on les compare à la rigueur dont fait preuve l'auteur lorsqu'il écrit en français. Les codes de transcription de l'alphabet hébraïque en lettres latines ne sont certes pas fixes, ce qui autorise à certaines variations d'un texte à un autre, mais dans le cas d'André Schwarz-Bart, on trouve tout de même quelques bizarreries inhabituelles : le mot « lekekh » (gâteau) est par exemple orthographié « lekhech », ce qui suppose une prononciation différente de la consonne centrale ; les mots « vilt ir » (voulez-vous), orthographiés « vhlh thyrb », sont à la fois coupés au mauvais endroit et chargés d'une foule de lettres superflues ; de même, le mot hébreu « tamar », qui signifie « datte », est remplacé par « tawar », alors même qu'il est emprunté à une édition française d'un roman de Mendele dans laquelle l'erreur ne figure pas. Là encore, comment ne pas penser à Perec ? Même si l'on met de côté la troublante coïncidence qui inverse le « m » pour en faire un « w », lettre emblématique d'un « souvenir d'enfance » encore à venir au moment où André Schwarz-Bart écrit *Le Dernier des Justes*, reste cette contradiction entre la perfection du français et les erreurs qui se glissent dans les mots en langues juives³¹. Chez l'un comme l'autre auteur, il y a comme

30. « Interview avec Simone et André Schwarz-Bart. Sur les pas de Fanotte », *Textes, études et documents*, Paris, Éditions Caribéennes ; Fort-de-France, Centre universitaire Antilles-Guyane, 1979, p. 14.

31. A propos de ce phénomène chez Perec, voir Régine Robin *Le Deuil de l'origine*, op. cit.

une impossibilité à se mesurer au yiddish, une difficulté à l'approcher de manière raisonnée : la langue des parents reste présente, mais elle est abîmée, écorchée, comme si elle ne pouvait ressusciter dans sa totalité.

La parole qui traverse les romans de Schwarz-Bart est donc avant tout une parole mutilée, un silence masqué sous l'apparente éloquence du français, où ce qui veut se dire est précisément ce qui ne se dit pas, ce qui reste dissimulé dans les replis du texte. Du bégaiement de Solitude à l'étrange accent d'Ernie Lévy, la parole est toujours scindée, hachée, brimée, inversée ; les personnages juifs et les personnages noirs sont tous *mal entendus* des autres, qui ne parviennent pas à saisir l'individualité de leur langage, situé dans les marges du leur, à la frontière entre la langue maternelle et la langue étrangère. Si ces personnages ne parviennent pas à parler, c'est parce qu'on attend d'eux une parole qui n'est pas la leur, comme lorsque Mariotte est contrainte de se traduire « en petit nègre »³² pour que Monsieur Moreau la comprenne. Devant cette impossibilité de parler, devant le danger de la langue, qui peut aller jusqu'à constituer une menace de mort pour certains personnages³³, c'est bien souvent le silence ou le cri, une parole absente ou une parole déformée, qui prend le relais des mots. Après son suicide raté, Ernie Lévy refuse de se remettre à parler et « sa langue s'appesantit »³⁴ ; après

le pogrom auquel a survécu le jeune homme de Galicie, sa langue devient « comme un couteau dans [s]a bouche »³⁵ ; lorsque la mulâtresse Solitude, à la fois humiliée par les blancs et rejetée par les noirs, se retrouve seule au monde, « sa bouche s'ouvr[e] sur une langue pendante » et elle se met à pousser « de petits cris animaux »³⁶. La langue en tant qu'organe se dégrade en même temps que la langue en tant que parole, et devient ainsi le signe de l'impossibilité de dire, de l'incapacité des mots à formuler certaines choses. Dès la première page d'*Un plat de porc aux bananes vertes*, Mariotte s'interroge sur la pertinence du français, sur la légitimité d'utiliser le mot « événement » pour désigner ce qu'elle entend décrire :

*Il y faudrait, en conséquence, un mot... qui malheureusement n'existe pas [...]. Je ne puis employer d'autre langage que celui des vivants, mais j'avertis le fantôme du cahier que tous les mots concernant un hospice doivent être vidés de leur sang, jusqu'à la dernière goutte.*³⁷

Et, comme en écho, le Haïm de *L'Étoile du matin* lui répond :

*Comment exprimer le ciel d'Auschwitz ? Comment exprimer ses impressions sur le tas de cadavres ? Ou simplement : une journée d'Auschwitz ? Impossible. La langue française n'était pas faite pour cela, mais quelle langue l'était ? L'obstacle était trop haut : c'était une vraie course d'obstacles, les uns réels, les autres imaginaires ; imaginaire du public, imaginaire de l'auteur.*³⁸

32. *Un plat de porc aux bananes vertes*, op. cit., p. 34.

33. C'est souvent le cas dans *Le Dernier des Justes* où, en 1240, « la mort planait sur chaque réponse des talmudistes » (p. 15), où l'on endort la méfiance du Juste Israël en lui laissant penser que, bien que juif, il a « véritable langue d'homme » (p. 17), où les enfants juifs de Stillenstadt ont peur de demander leur chemin de peur que leur accent yiddish ne les dénonce comme juifs, etc.

34. *Le Dernier des Justes*, op. cit., p. 296.

35. *Ibid.*, p. 104.

36. *La Mulâtresse Solitude*, op. cit., p. 98.

37. *Un plat de porc aux bananes vertes*, op. cit., p. 12.

38. *L'Étoile du matin*, op. cit. p. 204.

Ce décalage entre ce que l'écrivain pense dire, ce que la langue peut dire et ce que le lecteur veut ou peut comprendre cristallise toute l'ambiguïté d'André Schwarz-Bart, contraint de dire le monde des morts dans la langue des vivants, de parler des siens dans une langue qui n'est pas la leur. Si l'auteur du *Dernier des Justes*, d'*Un plat de porc aux bananes vertes* et de *La Mulâtresse Solitude* a été si mal compris à la sortie de chacun de ces romans, c'est parce qu'il parlait une langue qui n'était celle de personne. Après avoir égrené dans tous ses romans ce motif de la scission identitaire et linguistique, après avoir tendu autant que possible vers un langage qui confinerait à l'universalité de la musique, André Schwarz-Bart mal compris, mal entendu, a fait le même choix que ses personnages : celui du silence. Seule *L'Étoile du matin*, comme l'écho d'une voix revenue d'entre les morts, témoigne une dernière fois à travers le personnage de Haïm, ouvertement présenté comme un double

fictionnel de l'auteur, de la cicatrice laissée par toute cette incompréhension :

Haïm avait séjourné en Guyane, en Afrique, et il s'était installé aux Amériques insulaires. Il avait publié deux ou trois livres, autrefois, et maintenant, il se vivait comme un shlemiel, un homme qui avait perdu son ombre. Mais il n'avait pas seulement perdu son ombre, il avait aussi perdu son moi, et il était comme la mulâtresse Solitude, l'héroïne d'un de ses romans, du temps où elle n'existait pas. Il était en deuil de la littérature, en deuil de lui-même. Était-ce la suite de certaines affaires parisiennes ? Sans aucun doute, cette meurtrissure survivrait à tout. Avoir une famille spirituelle : quel privilège, quel soutien, quelle lumière au quotidien. Seul, il était seul, à porter la nuit du monde et son propre chaos.³⁹

39. *Ibid.*, p. 203.

MARLENE STREERUWITZ

Comment raconter notre histoire : Quelques fragments de mémoire contre le vol de mémoire

Barbara Agnese

Marlene Streeruwitz (1950), qui vient de recevoir le prestigieux Prix littéraire de la ville de Brême (2012), est une auteure autrichienne qui, dans ses pièces de théâtre, sa prose et ses écrits de poétique, se penche surtout sur le rôle de la femme dans notre société, sur le devoir de mémoire que la génération qui a vécu la guerre a refusé d'assumer et sur les conséquences de ce refus. Début des années 1990 elle commença par publier des pièces de théâtre, suivis de romans.

Cet article, en prenant comme exemple une de ses premières pièces (*Tolmezzo*, 1994) essaie de montrer quel rôle joue le problème du refoulement de la mémoire collective dans la poétique de l'auteure et comment dans ses textes l'histoire, l'histoire personnelle et sa possibilité de représentation passent par une syntaxe parataxique et une « langue accidentée », seuls moyens de dire la longue attente des victimes et le long silence d'une société.

Marlene Streeruwitz, née à Baden bei Wien (Autriche) en 1950, s'est d'abord fait connaître au début des années 1990 comme auteur dramatique. Les raisons qui autorisent à rattacher incontestablement cette auteure à la génération de l'après-guerre ne sont pas uniquement d'ordre chronologique, mais concernent bien davantage sa résolution de se confronter à un passé que d'autres auteurs autrichiens, tels Thomas Bernhard ou Ilse Aichinger, ont vécu directement. Streeruwitz expose son entreprise littéraire de « non juive » depuis la perspective de « ceux qui viennent après » (*die Nachgeborenen*) ou plus exactement de « ceux qui sont nés après », qui ont observé leur société dans

son présent et son passé et ont choisi de prendre sur eux la tâche d'essayer de comprendre. Le premier terme que l'on rencontre dans ce contexte est bien évidemment « *Vergangenheitsbewältigung* », que l'on peut traduire par « devoir de mémoire (bien que le verbe allemand « *bewältigen* » puisse indiquer dans ce cas « apprendre du passé », l'assumer, mais aussi maîtriser, surmonter le passé). Ce terme désigne le travail collectif sur le national-socialisme, les déportations, la shoah, que la RFA d'abord et bien plus tard l'Autriche ont effectué et qui est lié au processus dit de « dénazification » de la société. Le deuxième grand « terme » à la base d'une partie du travail artistique de Streeruwitz est celui de « *Wiedergutmachung* ». En général une « réparation » ; qui ne peut cependant pas en être vraiment une, quand son but est de réparer les meurtres, les persécutions, les spoliations. Si en Allemagne le travail ¹ sur la responsabilité historique et le travail

1. Voir par exemple Werner Bergmann/Rainer Erb/Albert Lichtblau (sous la dir. de) *Schwieriges Erbe. Der Umgang mit Nationalsozialismus und Antisemitismus in Österreich, der DDR und der Bundesrepublik Deutschland*. Francfort sur le Main/New York 1995 (Schriftenreihe des Zentrums für Antisemitismusforschung 3); Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland: Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*. Munich, Beck 2001. Nele Hempel se penche en détail sur ce sujet chez Streeruwitz dans: Nele Hempel, « Die Vergangenheit als Gegenwart als Zufunft. Über Erinnerung und Vergangenheitsbewältigung in Texten von Marlene Streeruwitz », in: *Text+Kritik*, 2004, n°164, p. 48-58. Voir aussi : Nele Hempel, *Marlene Streeruwitz : Gewalt und Humor im dramatischen Werk*. Tübingen, Stauffenburg 2001.

de « réparation » commença au début des années Cinquante, en Autriche ce ne sera, de façon systématique, qu'au cours des années 1990².

Ces données et la spécificité de la constellation autrichienne constituent la base ou mieux le point de départ, la coulisse constante d'une grande partie de l'œuvre de Streeruwitz et d'Elfriede Jelinek (bien plus connue en France). Dans un long entretien datant de 2004, année durant laquelle le prix Nobel de littérature lui fut attribué, Jelinek parle pour la première fois de ses racines juives et, re-soulignant l'aspect politique de son propre travail, voit Streeruwitz parmi ses « compagnons de lutte ».³ En prenant la parole au sujet de leur besoin de démasquer l'élément violent qui traverse sa société, toute société, de part en part, Jelinek explique aussi son but, qui est celui de démasquer la violence sous trois formes

fondamentales : la violence cachée derrière les mécanismes politiques et l'exercice du pouvoir, la violence entre les sexes et la violence inhérente au « refoulement de la violence ».

C'est précisément à cette dernière forme que s'intéresse à son tour Marlene Streeruwitz. Son hypothèse de départ est une « scène originaire » dans laquelle a lieu ce qui définit l'holocauste : la haine incompréhensible de l'homme et l'extermination organisée. Streeruwitz souligne l'obscurité qui amène les uns à humilier les autres et finalement à les assassiner, elle observe l'obscurité du pouvoir, et notamment le sentiment de pouvoir, engendré par le fait d'être autorisé à décider de la vie et de la mort d'autres personnes, de disposer de la vie de l'Autre à sa guise, et fixe son attention sur l'obscurité du refoulement de la mémoire collective.

Comme le montre de façon très convaincante Nele Hempel à l'exemple du roman *Nachwelt* [Postérité],⁴ Streeruwitz entreprend de diagnostiquer le conflit entre la génération de l'avant-guerre et celle de l'après-guerre, d'examiner les fondements et les raisons du silence ainsi que le refoulement des événements passés et de souligner ce qui a effectivement mené à la « transmission » du problème à la génération suivante, la sienne. Elle le fait dans les termes d'une deuxième « scène originaire », où les questions que « ceux qui viennent après » posent à la « génération des bourreaux » se heurtent à des contre-

2. Voir par exemple le travail universitaire de David Forster, « Wiedergutmachung » in *Österreich und der BRD im Vergleich*. Vienne/Innsbruck, Studienverlag 2001. En 1998 la République autrichienne créa une commission d'historiens pour conduire des recherches sur les indemnités effectuées (ou pas) en Autriche à partir de 1945. Les résultats de ces recherches ont été publiés en 2003 (<http://www.boehrlau-verlag.com/hiskom/>) et ont donné suite à d'éclatants cas de restitution « tardive » (Klimt, Schiele). Ce retard et plus généralement le retard que la société autrichienne a accumulé avant d'assumer toutes les responsabilités eu égard à la période national-socialiste est étroitement lié au « mythe » qui a fait de l'Autriche la « victime » de l'annexion en mars 1938. Cf. Heidmarie Uhl, « Das erste 'Opfer'. Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik ». *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, 1/2001, p. 93-108.

3. Elfriede Jelinek/Christine Lecerf, *L'Entretien*. Paris, Seuil 2007, p. 13-21, 28, 79-91, 108-109. Cet entretien n'a été publié qu'en français. Voir aussi, pour ce qui concerne l'histoire des Juifs « viennois » jusqu'à l'écroulement de la monarchie : William O. McCagg Jr., *Les Juifs des Habsbourg. 1670-1918*. Paris, PUF 1996.

4. Voir l'article cité en note 1. Marlene Streeruwitz, *Nachwelt* [Postérité]. Francfort sur le Main, Fischer 1999. Le titre du roman définit le monde de Margarethe, protagoniste « née après », comme celui de la « postérité ». En outre, Margarethe poursuit le projet d'écrire la biographie d'Anna Mahler (fille d'Alma Mahler-Werfel et de Gustav Mahler) qui fut obligée de fuir l'Autriche nazie et vécut notamment à Londres, en Californie et à Spoleto.

questions offensives (« et toi, qu'aurais-tu fait, toi ? ») et sur laquelle repose la « double morale de la vie publique »,⁵ selon les termes employés par Streeruwitz dans son essai *Tagebuch der Gegenwart* [*Journal du temps présent*].

Dans cette deuxième scène originaire – qui se joue au sein de la famille⁶ et de la société de « ceux qui viennent après » et qui suit la première scène originaire, violente, dans laquelle agissent les dénonciateurs, les collaborateurs et tous « ceux qui ne savaient pas » et qui mena à l'extermination, à la Shoah –, la génération la plus jeune est livrée à elle-même, délaissée seule face à ses propres interrogations.⁷ Face à cette question fondamentale et irrésolue : Comment cela a-t-il pu arriver ? Face aux sentiments de culpabilité que l'on ne veut pas avoir et auxquels on ne peut pas non plus échapper, puisque la « vieille » génération n'endosse pas cette culpabilité ni n'en assume la responsabilité, la faisant peser sur les épaules de la génération suivante. Laisée seule donc, avec pour unique connaissance celle d'avoir eu la chance d'être née « après ».

5. Marlene Streeruwitz, *Tagebuch der Gegenwart*. Vienne/Cologne/Weimar, Böhlau 2002, p. 41.

6. « Dans la famille [...], ce sont bien le blocage de la réflexion et l'interdiction de penser qui règnent », déclare Marlene Streeruwitz dans l'article basé sur une conférence tenue dans le cadre des *Erich Fried-Lectures* organisées à la Maison de la littérature à Vienne. Marlene Streeruwitz. « Vater. Land », *Die Presse*, 21 avril 2007, Spectrum, p. IV.

7. Dans la pièce de théâtre *New York. New York*, on peut lire par exemple le dialogue suivant : « SELNER [30 ans] : Mon Dieu. Je veux dire. Je ne fais que me demander. Je demande à tout le monde. Je n'ai pas participé à la guerre moi (Pause). // HORVATH : Personne n'a participé. La guerre se fait toute seule (Pause). » Marlene Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte. Die Theaterstücke*. Francfort sur le Main, Fischer 1999, p. 53. Voir aussi : *Nachwelt*, p. 170.

Marlene Streeruwitz travaille dans l'aujourd'hui et dans le microcosme du Moi, celui des histoires « personnelles » ou « intérieures », serait-on tenté de dire. Son analyse ne concerne pas seulement la violence et les mécanismes du pouvoir en général, que forme l'ensemble « Église, Politique, Histoire, Littérature » et « grand récit »⁸ et que Jelinek décrit de façon détaillée :

La violence s'abat sur les personnages, et la violence est toujours quelque chose de simple même si elle fait irruption sous de multiples formes. [...] il n'y a qu'une manière de pratiquer le pouvoir, filandreur et magouilleur. Comment le montre-t-on ? En montrant que le pouvoir détruit tout et n'engendre que lui-même. [...] Il en découle que tout ce qui a lieu sur scène, comme dans la vie, est, depuis le début, pré-dessiné par cette unique chose qui n'est rien parce qu'elle n'est que destruction, dont le but n'est à son tour que le néant. [...] Et ce caractère indescriptible de ce qui nous oppresse tous rend ses pièces à la fois explicites et tout à fait énigmatiques. [...]⁹

L'analyse de Streeruwitz prend aussi en compte l'indifférence que la société éprouve vis-à-vis de l'Histoire, et la met en scène surtout par le biais des soliloques de certains de ses personnages.

8. Maria Stehle, Sabine Harenberg, « 'Das Schreiben ist für mich eine Art Anti-Verdrängungsstrategie'. Themen und Formen in Marlene Streeruwitz' Theaterstücken und Prosawerk », in : Ilse Nagelschmidt (sous la dir. de), *Zwischen Trivialität und Postmoderne: Literatur von Frauen in den 90er Jahren*. Francfort sur le Main, Lang 2002, p. 214.

9. Elfriede Jelinek, « Die Macht und ihre Preisliste (zu den Theaterstücken Marlene Streeruwitz) », in : Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999, p. VII, IX, X, XI.

Dans une de ses premières pièces (*Tolmezzo*, 1994), le refoulement de la mémoire collective est « montré » par le silence des personnages qui « écoutent » les monologues d'une femme partie, « à l'époque », en exil. Les seuls moyens de dire la longue attente des victimes et le long silence d'une société passent pour Streeruwitz par une syntaxe parataxique et une « langue accidentée ».

Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung (1994)

L'« incongruité entre le titre et le contenu »¹⁰ de la pièce représente à elle seule le premier effet d'étrangeté, de « distanciation » auquel le public ou le lecteur de Streeruwitz est confronté. Car la plupart des pièces de théâtre de l'auteur autrichienne portent des titres « exotiques » : *New York. New York*, *Waikiki Beach*, *Sloane Square*, *Ocean Drive*, *Elysian Park*, *Tolmezzo*, *Troyes*, *Sapporo*. Mais le vécu lié à un lieu « exotique » est pourtant refusé au lecteur ou au spectateur, qui voient finalement toutes leurs attentes déçues et sont obligés d'abandonner tout espoir d'« escapade vacancière ». À de rares exceptions près, les contenus de ses pièces de théâtre se détachent complètement de leurs titres respectifs:

Avec les titres de ses pièces de théâtre, Marlene Streeruwitz a déjà sciemment induit son public en erreur dans la mesure où elle suggère des lieux d'action spectaculaires alors que les pièces se déroulent dans des lieux tout à fait différents – on pense par exemple à *New York. New York* où les spectateurs se retrouvent en réalité à Vienne dans des toilettes publiques frappées du sceau de l'Empire austro-hongrois.¹¹

La commune de Tolmezzo, petite ville italienne non loin de la frontière autrichienne dans la

région des Alpes carniques, a été ravie en apprenant l'existence de la pièce et le fait qu'aucun lien entre la ville et la pièce de théâtre n'existe, semble accepté.¹² Le lieu où se déroule effectivement l'action dans la pièce rappelle indubitablement Vienne. Des éléments, par exemple architectoniques, permettent de le reconnaître : une petite place sur laquelle se dresse un bâtiment de l'époque dite des Fondateurs, abritant un salon de thé : « Colonnes dans le salon de thé. Peint. En écho à l'historique Café Central. »¹³

Manon Greef et sa fille américaine Linda, sont à Vienne pour la première fois depuis « cette époque-là », lorsque la mère avait été obligée de partir d'Autriche. Autour d'elles gravitent quelques personnages dont la fonction consiste à esquisser la Vienne de l'« après », comme le Professeur Krobath qui se déclare actif « [d]ans le cadre du déclin de cette culture »¹⁴ (dans la pièce *New York. New York*, un personnage presque homonyme, le Professeur Chrobath, déplore le déclin de l'Occident)¹⁵ ou Monsieur Lambert, le jeune rédacteur en chef ayant quitté sa province natale pour Vienne, et l'homme d'affaires Stoll qui reconnaît aussitôt en Manon une « Viennoise » sans en tirer plus de conclusions : « STOLL : Ah. Votre maman est viennoise. Bien sûr. On le remarque tout de suite. »¹⁶

Les trois « *Sängerknaben* » de la fameuse chorale d'enfants, qui dans la pièce sont trois vieux messieurs chantant le tercet pour voix d'enfants extrait de *La Flûte enchantée*, sont le symbole de la tradition d'une certaine culture viennoise, mais

10. *Text+Kritik*, 2004, n°164. Hempel, p. 55.

11. *Ibid.*

12. Voir www.comune.tolmezzo.ud.it

13. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 294.

14. *Idem*, p. 306.

15. *Ibid.* *New York. New York*, p. 56.

16. *Ibid.* *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 299.

se présentent, « comme des reliques déchues d'un passé devenu anachronique et, dans le meilleur des cas, lancées sur le marché sous la bannière du tourisme ».¹⁷

Il fait nuit. Tout en montrant à sa fille le café qu'elle-même et ses amis fréquentaient, la mère s'adresse à sa fille en allemand alors que c'est en anglais qu'elle lui parle habituellement :¹⁸

MANON : Ici. C'est ici que nous étions. Tous les après-midi. Après l'école. [...] Et mes frères. Et moi. Nous étions ici. Et Heß. Schnabl. Et Malcher. Et Lizzi Bodenstedt. Tous les jours. Tous les jours nous étions ici. Nous étions assis là derrière. Là. Et nous faisons du bruit. Nous étions jeunes. Tout simplement. Et là devant. C'est là que le Dr Walter était toujours assis. Celui qui a toujours fixé Lizzi du regard. Et lui a envoyé des bouquets de fleurs. Insistant. Parce qu'elle était belle.

17. Manfred Mittermayer, « Theater der Zersplitterung. Zu den Dramen von Marlene Streeruwitz », in : Henk Harbers (sous la dir. de), *Postmoderne Literatur in deutscher Sprache: Eine Ästhetik des Widerstands*. Amsterdam, Rodopi 2000, p. 178. Voir aussi : Franziska Schöbller, « Zeit und Raum in Dramen der 1990er Jahre. Elfriede Jelinek, Rainald Goetz und Marlene Streeruwitz », in : Georg Main/ Markus Rieger-Ladich (sous la dir. de), *Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien*. Bielefeld, Transcript Verlag 2004, p. 235-255, en particulier p. 250.

18. Nele Hempel (*Text+Kritik*, 2004, n°164. Hempel, p. 51) qualifie ce type de figures qui parlent deux langues en les mélangeant ou qui parlent anglais avec un accent allemand et allemand « démodé et empreint désormais d'un léger accent américain », d'« existences hybrides » et constate que « dans cette langue particulière des émigrants, une référence à leur passé est inscrite de manière indélébile, ainsi que, bien sûr, le souvenir de ce passé. »

Nous l'étions tous. Jeunes. Et beaux. Intouchables. D'une certaine façon.¹⁹

À partir de ce souvenir qui ouvre la pièce (première scène), d'autres fragments de l'Histoire/histoire se cristallisent et se trouvent répétés par d'autres personnages, en partie aussi sous forme de chant choral, afin de représenter des « relations de violence qui sous-tendent le présent comme le passé ».²⁰ Le souvenir de Manon clôt également la pièce de théâtre :

MANON : Ici ? C'est ici que nous étions ? Tous les après-midi ? Il y a bien longtemps. Beaucoup trop. [...] Je suis contente d'être vieille. Et si tout est déjà arrivé à quelqu'un. Alors on ne doit plus avoir peur. Tout au moins.²¹

C'est autour de ces fragments de souvenirs remontant au temps d'avant l'exil et la Shoah, que se condense le personnage de Manon. Elle tient cinq monologues intérieurs que l'on peut nommer ainsi non seulement parce qu'ils sont presque intérieurs, bien que le personnage évidemment les prononce, mais surtout parce qu'il semble qu'aucun autre personnage de la pièce ne puisse (et ne veuille) les entendre : certains « fixent droit devant eux », comme une société entière sujette au refoulement ; dorénavant, ce n'est plus à sa fille que Manon raconte ce qui est arrivé, mais c'est à elle-même ; au public, indique l'auteur :

Manon raconte le texte suivant au public. Les personnages autour d'elle ne lui prêtent aucune attention. Une vieille

19. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 295.

20. Mein/Rieger-Ladich, *Soziale Räume und kulturelle Praktiken*, 2004. Schöbller, p. 250.

21. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 344.

dame raconte de manière décousue, hors de contexte, une des histoires de sa vie. Les autres parlent entre eux. Doucement. Ou fixent droit devant eux.²²

Manon, qui comme presque tous les personnages chez Streeruwitz n'a pas le statut de personnage et n'est qu'un fragment, un « éclat » de personnage, « raconte un texte » pour tous « ceux qui viennent après » et à qui la mémoire a été volée. Personne ne l'écoute, elle raconte des fragments d'une histoire qui est aussi celle de nombreux autres « Viennois » et que personne ne veut entendre, elle soliloque. Dans cette pièce de théâtre, Streeruwitz exprime, « de première main » et par bribes, des souvenirs que tous rejettent, mais dans sa volonté de les représenter elle les oppose au vol de la mémoire, à « l'évitement du souvenir [, au] refoulement »²³ car, comme nous pouvons le lire dans ses *Leçons de Francfort*, tout ceci ne constitue que « des actes qui se tournent contre la dignité de la personne ». La dignité, par contre, consiste en la « capacité à se souvenir »,²⁴ une capacité que les autres personnages autour de Manon ne possèdent pas :

MANON : Hubert Habich. Il voulait m'épouser. Lorsqu'ensuite j'ai obtenu mon visa, il m'a même accompagnée jusqu'au train. Je n'aurais plus eu d'argent pour le tramway. Sa Daimler se trouvait devant la porte. Des croix gammées des deux côtés. Nous n'avons parlé de rien. Je lui ai demandé ensuite s'il avait de l'argent. Tous nos comptes en banque avaient été fermés.

Il me donna l'argent. Plus tard il a épousé quelqu'un d'autre. J'ai entendu dire. Et est mort. S'est saoulé à en mourir. Avant même que ce soit fini.²⁵

Dans d'autres monologues de Manon, il est question de visas, de comptes en banque clos, de passeports (p. 311), de la belle amie Lizzi Bodenstedt : « Elle était parmi les premiers. Bien que. Elle était seulement. C'était seulement sa mère. À proprement parler. »²⁶

Le récit du voyage en train et de l'argent est raconté jusqu'à la fin et n'est interrompu que par les discussions futiles de Stoll et Kroboth :

MANON (au public) : Nos passeports étaient complètement illégaux. Nous n'avions pas payé, bien sûr, cette taxe [La Taxe pour abandon du Reich]. Nous n'aurions pas pu non plus. J'ai montré au contrôleur que j'avais de l'argent.

[...]

MANON (au public) : Lorsqu'ensuite nous sommes arrivés à Paris, le contrôleur est venu. Il m'a rendu l'argent. Je lui ai dit alors qu'il devait le garder. Et aider autant de personnes que possible. C'était l'argent de Hubert Habich.²⁷

Ces bribes de souvenirs sont continuellement interrompues, souvent par des rituels de violence et de pouvoir mis en scène par d'autres personnages. Cette condensation de « situations et atmosphères évoquées par associations laissant entrevoir

22. *Idem*, p. 300 – 301.

23. Marlene Streeruwitz, *Können. Mögen. Dürfen. Sollen. Wollen. Müssen. Lassen*. Frankfurter Poetikvorlesungen. Francfort sur le Main, Suhrkamp 1998, p. 124.

24. *Ibid.*

25. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 301.

26. *Idem*, p. 314.

27. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. *Tolmezzo. Eine symphonische Dichtung*, p. 326-327.

l'étrangeté de l'histoire refoulée, peut être décrite comme principe dramatique central de la pièce »²⁸ : les contenus sémantiques de l'histoire souvenue sont moins importants que le fait de signaler l'irruption abrupte du refoulé car la « dignité du souvenir » ne peut pas nous parvenir de l'extérieur de manière indolore. Le devoir de chacun est d'affronter du regard le souvenir, pour lui-même et en même temps pour la société entière, et d'apprendre à composer avec lui. Et avant tout de composer avec le silence de la génération précédente. Dans le cas contraire, le refoulé refait toujours irruption, sous les formes les plus diverses, et nous poursuit jusqu'à ce que nous soyons trop las pour repousser encore la douleur du souvenir.

Le refoulé, le non-dit, déterminent la tâche que Streeruwitz veut endosser. Il s'agit pour elle, comme elle le définit dans un entretien, d'une « poétique de la recherche »²⁹ exprimée par différents moyens stylistiques, par exemple à travers la ponctuation excessive dont Elfriede Jelinek souligne tout particulièrement la signification :

Alors ça se trouve là. Dans des phrases, comme si on nous boxait sans cesse le dos, et les phrases ne sortent de la bouche que par morceaux, hachées menu par des points. [...] Les points sont des phares dans la prosodie du comédien, pour qu'il soit plus attentif. Pour que nous soyons plus attentifs.³⁰

28. Mein/Rieger-Ladich, *Soziale Räume und kulturelle Praktiken*, 2004. Schöblier, p. 250.

29. Claudia Kramatschek, „Es gibt keine Utopien für Frauen. Im Gespräch: Die Schriftstellerin Marlene Streeruwitz über die Poetik des Suchens“, in: *Freitag*, 20.2.1998. Cité d'après: Maria Stehle/Sabine Harenberg, 'Das Schreiben ist für mich eine Art Anti-Verdrängungsstrategie', p. 218.

30. Streeruwitz, *Waikiki-Beach. Und andere Orte*, 1999. Jelinek, p. VIII.

Un autre moyen stylistique dont Streeruwitz justifie l'emploi dans sa « poétique du silence »³¹ présentée dans les *Leçons de Tübingen*, est la conception de ses textes comme lieux de rencontre entre le spectateur/le lecteur et lui-même. C'est avant tout dans les césures qui interrompent la phrase et le corps du texte en y insérant un moment de silence, que le texte se « remet » au lecteur et au spectateur afin que ce dernier se confronte à lui-même. Au fil du texte, des espaces lacunaires et des perturbations sont donc produits et transforment la langue en une langue accidentée, que l'auteur perturbe aussi par d'autres moyens, comme « la coupure, les changements d'éclairage, les rajouts, citations, colgates de nature linéaire et spatiale. »³² La syntaxe parataxique et les césures dans le texte reflètent et signalent le fait que Streeruwitz ne propose aucune réponse. Il n'y a ni clef, ni réponse, ni solution dans ses pièces de théâtre. C'est la raison pour laquelle elle évite les relations de causalité entre les phrases :

La phrase qui affirme qu'elle pourrait décrire un état de fait est une énormité mensongère. Et en cela on ne peut que recourir à la casse. Tenter, au-delà de l'omission de ce qu'on ne peut pas apporter, d'établir une réalité d'un autre niveau

31. Marlene Streeruwitz, *Sein. Und Schein. Und Erscheinen*. Tübinger Poetikvorlesungen. Francfort sur le Main, Suhrkamp 1997, p. 71. Sur la poétique de Streeruwitz voir Hildegard Kernmayer, « Poetik des Schweigens. Poetik der Brechung. Poetik des Banalen. Écriture féminine. Zu Marlene Streeruwitz' poetologischen Konzepten », in : Günther Höfler (sous la dir. de), *Marlene Streeruwitz*. Graz/Wien, Droschl 2008, p. 29-45.

32. Streeruwitz, *Sein. Und Schein. Und Erscheinen*, p. 81.

qui admet que tout n'est qu'assemblage d'éclats épars.³³

Dans *Tolmezzo*, le refoulé fait partie de ces réalités « d'un autre niveau » ; essayer d'en mettre à nu les contenus est un processus lent dont les

33. Voir l'entretien de Marlene Streeruwitz avec Grohotolsky : Ernst Grohotolsky (sous la dir. de), *Provinz, sozusagen : Österreichische Literaturgeschichte*. Graz/Vienne, Droschl 1995, p. 247.

composantes sont quelque chose « d'inachevé qui néanmoins permet la possibilité d'une représentation concrète »,³⁴ même si cette représentation ne correspond parfois qu'à un espace vide, celui d'un trop long silence.

(Traduit de l'allemand par Alice Hattenville)

34. Ulrike Hass/ Marlene Streeruwitz, « 'Die Leerstellen zu sehen. Das wäre es.' Ein Gespräch über Theater », in : *Text+Kritik*, 2004, n°164, p. 61.

Histoire collective

LE MYTHE DE MASSADA d'après Nachman Ben Yehuda

Liminaire

Il y a beaucoup d'anomalies évidentes dans le mythe de Massada. Leur origine remonte - pour un grand nombre d'entre elles - aux archéologues israéliens et à l'interprétation des vestiges donnée par l'ancien commandant de la Hagana¹, Ygael Yadin. Figure vénérée en Israël, il a quand même été accusé d'avoir interprété ses découvertes afin qu'elles cadrent avec le mythe de Massada mis au point par l'éducateur et « entrepreneur moral » Shmarria Guttman. Pour le sociologue Nachman Ben-Yehuda, une motivation nationaliste et idéologique a joué un grand rôle dans sa décision d'entreprendre des fouilles à Massada. On pensait, ajoutait-il, qu'Israël avait besoin de mythes pour fabriquer un processus central de construction de la nation et de l'État, pour fabriquer des identités et créer de la cohésion en favorisant un fort sentiment de passé commun. Israël avait besoin de promouvoir la perception de soi-même comme environné de toute part par des ennemis voulant sa destruction. Il fallait un nouveau type de Juif prêt à combattre et à mourir pour son pays. Yadin a interprété les événements de Massada pour qu'ils fournissent le modèle requis. Il joua un rôle formateur dans la création d'Israël. Pour lui, les fouilles étaient une « question patriotique » qui justifiait le mensonge et l'occultation de la vérité en fonction de buts politiques. Une génération entière de Juifs israéliens a assimilé ce mythe falsificateur qui s'est solidifié comme un ingrédient permanent de leur identité en

1. La Hagana était l'organisation paramilitaire juive de ce qui était à l'époque le mandat anglais sur la Palestine de 1920 à 1948, qui deviendra plus tard le noyau des forces de défense israéliennes.

tant qu'Israéliens. Pour connaître toute l'histoire en détail, le lecteur devra se procurer un exemplaire du livre de Nahman Ben Yehuda, Sacrificing Truth - Archeology and the Myth of Massada, (Humanity Books, Amherst, New York, 2002). Le texte qui suit est écrit par Nahman Ben Yehuda à partir d'un ouvrage plus ancien The Massada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel, (Madison, The University of Wisconsin Press, 1995).

L'expression "le mythe de Massada" est devenue un quasi-lieu commun pour les Israéliens, et pourtant son sens exact n'est pas tout à fait clair. Dans ce petit article je vais tenter de décrire la nature de ce mythe, comment il a été créé et pourquoi.

La structure logique que je vais suivre est celle-ci :

1. je voudrais nous familiariser avec le récit historique de Massada qui n'est pas considéré comme un « mythe », c'est-à-dire celui de Flavius Josèphe.

2. Où et comment apprenons-nous des choses sur le mythe ?

3. En quoi consiste ce mythe ?

4. Pourquoi et quand le récit mythique de Massada a-t-il été créé ?

Le récit de Massada tel qu'il est décrit par Flavius Josèphe

Bien que la question de la crédibilité de Josèphe n'ait jamais été pleinement acceptée ni résolue de façon satisfaisante, beaucoup de chercheurs paraissent l'admettre. Il y a, semble-t-il, deux écoles de pensée à propos de la lecture et de l'interprétation de Josèphe. L'une de ces écoles tend à

surinterpréter le texte et à le lire de façon très libre. L'autre insiste sur le fait que l'on doit lire et interpréter Josèphe « tel quel », c'est-à-dire en restant aussi proche que possible du texte lui-même, sans se permettre d'interprétation trop libre.

Que dit Josèphe ?

Il faut resituer le récit de Massada dans son contexte, à l'intérieur de la période historique concernée, sinon il ne veut rien dire. Massada faisait partie d'une révolte juive beaucoup plus vaste contre l'Empire romain, entre 66 et 73. Cette révolte se termina par un désastre et une amère défaite pour les Juifs. Massada n'était que la défaite qui mit un terme à l'éradication de cette révolte dans son ensemble. Il y avait différents groupes idéologiques de Juifs pendant le temps qu'elle a duré. Parmi eux quatre groupes importants se détachent. Les deux groupes les plus significatifs sont les Sicaires et surtout les Zélotes qui supportaient visiblement le poids le plus important de la révolte. Josèphe distingue clairement ces deux groupes. Tout au long du livre, le lien entre les Zélotes et les Sicaires n'est pas toujours très net, mais quand Josèphe discute Massada, son utilisation du mot « Sicaire » pour décrire les rebelles juifs est quasiment constante.

Avant le début de la révolte, Massada fut conquise - probablement par les Sicaires, commandés par Manachem, en 66². C'est en fait cet acte-là qui a symbolisé et marqué le début de la grande révolte juive. À Jérusalem, les Sicaires étaient impliqués dans tant d'activités terroristes contre les Juifs et les autres qu'ils furent contraints de quitter la ville quelque temps avant le début du siège par les Romains. Ils fuirent

2. Hanna Cotton, Yehonatan Preiss. "Who conquered Masada in 66 A.D. and who occupied it until it fell?", ZION, 1990, 55:449-454 (En hébreu).

jusqu'à Massada. Ils y restèrent, dirigés et commandés par Eleazar Ben-Yair (un « tyran » selon la terminologie de Josèphe), en compagnie peut-être de non-Sicaires qui avaient pu les rejoindre, jusqu'à la terrible fin quand la plupart d'entre eux acceptèrent de se tuer les uns les autres.

Pendant que les Sicaires étaient à Massada, il est clair qu'ils ont attaqué des villages environnants. Le summum de ces attaques fut atteint, par exemple, à Ein-Gedi :

« profitant de la nuit pour échapper aux regards de ceux qui auraient pu leur faire obstacle, les Sicaires firent une incursion contre une petite ville appelée Engaddi. Ils dispersèrent et chassèrent de la cité les éléments capables de se défendre avant même qu'ils aient pu prendre leurs armes et se rassembler ; ceux qui étaient incapables de fuir, les malheureuses femmes et les enfants, ils les massacrèrent, soit plus de sept cents personnes. »³

3. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. P. Savinel, Paris, Minuit, 1991, p. 390.

Pour ne pas retraduire l'anglais traduisant le grec, nous donnons cette traduction, mais Nahman Ben-Yehuda précise : « quand je fais référence à Flavius Josèphe, le texte est *The complete works of Josephus*, par Josephus Flavus, traduit en anglais par WM Whiston. J'ai utilisé l'édition de 1981 publiée par Kregel Publications (Grand Rapids, Michigan).

J'ai délibérément choisi cette édition pour différentes raisons. Le petit groupe de chercheurs spécialistes de Josèphe utilisent un système de référence des livres et paragraphes que j'ai décidé de ne pas reprendre. Premièrement, la plupart des lecteurs naïfs n'ont pas conscience de ce système (qui est restreint aux spécialistes évoqués plus haut) et l'utiliser pour une publication destinée à un large public produira des confusions chez le lecteur. C'est pourquoi j'ai préféré utiliser un texte facilement disponible et un mode de citation accessible à tous. Deuxièmement, découvrir le mythe de Massada suppose que nous tentions de savoir

Après cela, les attaquants sicaires emportèrent toutes les réserves de nourriture à Massada.

Il y a différentes versions du temps qu'a duré le siège de Massada. Josèphe ne discute pas la question. Quoi qu'il en soit, il est évident que le siège n'a pas commencé immédiatement après la destruction de Jérusalem. Les forteresses d'Herodion et de Machaerus ont d'abord été conquises, puis Lucilius Bassus (qui fut envoyé comme légat en Judée) mourut et fut remplacé par Flavius Silva (qui lui succéda comme procurateur de Judée). Silva a d'abord rassemblé ses forces et c'est ensuite seulement qu'il lança l'attaque finale contre Massada. Tout ce processus a pris du temps. La plupart des chercheurs semblent admettre que le siège et la chute

ce que ceux qui ont fabriqué le mythe connaissaient à l'époque. C'est pourquoi la question de savoir quelle version de Josèphe était utilisée est centrale. L'édition utilisée ici était celle que possédaient les fabricateurs du mythe, ainsi que la traduction de Simchoni.

Le fait est que sans Josèphe nous en savons très peu. Toute notre connaissance de la période est potentiellement basée sur les écrits de Josèphe. Il est - heureusement ou malheureusement - la principale, et pour de nombreux aspects, la seule source historique. Si Josèphe n'avait pas écrit une histoire, il n'y aurait pas de Massada, de Sicares, de révolte, etc. C'est pourquoi je prends la version de Josèphe comme un point d'appui fondamental, quelle qu'en soit la valeur de vérité (à moins bien sûr que quelqu'un surgisse avec des arguments décisifs établissant pourquoi ce qu'il dit ou des parties de ce qu'il dit est faux. Il est certain qu'en tant que source historique le récit de Josèphe est problématique. Mais c'est le seul dont nous disposons, c'est la seule vérité détaillée que nous avons sur la grande révolte juive et sur Massada ». Voici le texte en anglais cité par Ben Yehuda : "they came down by night, without being discovered... and overran a small city called Engaddi, in which expedition they prevented those citizens that could have stopped them, before they could arm themselves and fight them. They also dispersed them, and cast them out of the city. As for such that could not run away, being women and children, they slew of them above seven hundred".

de Massada n'ont pris que quelques mois, quatre, six, peut-être huit, probablement de l'hiver 72/73 jusqu'au printemps suivant. En fait l'étude de Roth, impressionnante de précision, établit ceci :

« L'un dans l'autre, la durée la plus probable du siège de Massada est au maximum de neuf semaines, au minimum de quatre, le plus probable étant sept semaines. Supposer un siège d'environ sept semaines concorde avec la date de la chute de la forteresse donnée par Josèphe, quel que soit le calendrier utilisé. »⁴

Une telle conclusion est, de plus, confirmée par la récente attention géologique au fait que la massive rampe d'accès du siège par le côté ouest de Massada se trouve sur un énorme promontoire naturel. Dans ce cas, l'armée romaine n'a pas eu à construire la grande rampe d'accès à partir du bas de la montagne, mais seulement à ajouter la rampe actuelle sur le sommet du promontoire naturel. Cela signifie que la construction de la rampe a demandé beaucoup moins d'efforts que ce que certains avaient supposé auparavant⁵.

Alors que pour la destruction du siège de Jérusalem Josèphe décrit des attaques plutôt courageuses contre les Romains par les défenseurs juifs de la ville, on ne dispose d'aucune de ces descriptions pour le siège de Massada. Cette omission est significative dans la mesure où, après la chute de Jérusalem, l'armée romaine a fait la conquête de trois autres forteresses.

L'une était Herodion qui tomba assez vite. L'autre était Machaerus où les Juifs menèrent un combat courageux, dont des attaques contre l'ar-

4. Jonathan Roth, 1995. «The Length of the Siege of Masada», *Scripta Classica Israelica*, 14:87-110, 1995, p. 109.

5. cf Dan Gill, "A Natural Spur at Masada", *Nature*, 364[#6438]: 569-570, 1993.

mée romaine. De plus Josèphe avait d'autant plus intérêt à présenter la lutte héroïque des Juifs que cela démontrait à quel point l'armée romaine qui les avait conquis était encore plus héroïque. L'absence de mention de combats actifs, de résistance ou d'attaques par les défenseurs de Massada n'est pas sans signification. Ainsi, alors que l'impression type que l'on retire de la description de combats et de batailles faite par l'historien est qu'il y avait une guerre autour de Jérusalem, rien de tout cela ne ressort du siège de Massada par les Romains. En d'autres termes, il n'y a eu en vérité aucune « bataille » aux alentours de Massada. Ici, nous devons avoir en mémoire qu'il y a une quantité d'exemples historiques de véritables « luttes jusqu'à la fin » remarquables et héroïques. Par exemple : Leonidas et ses trois cents Spartiates au défilé des Thermopyles ; la résistance finale à Alamo ; la détermination du commandant américain de la 101e division Airborne à Bastogne de « combattre jusqu'à la fin » pendant la contre-attaque allemande dans les Ardennes en 1944 ; la résistance héroïque des Marines américains à Wake Island en 1941 ; la révolte contre toute attente des Juifs du ghetto de Varsovie et, dans la Bible, la mort de Samson en même temps que ses ennemis. Ainsi, pour utiliser une analogie purement juive, quand les Sicaires furent mis devant le choix à faire, ils ont choisi le suicide plutôt que la destinée de Samson. Ce que Josèphe a à dire du suicide est qu'après l'entrée des Romains à Massada et leur découverte des corps morts :

« ils furent saisis d'admiration devant la noblesse de leur décision et le mépris de la mort manifestée par tant d'hommes qui la mirent à exécution sans broncher. »⁶

6. Flavius Josèphe, *op.cit.*, p. 550. « Nor could they [the Romans] do other than wonder at the courage of their [the Sicarii] resolution, and at the immovable contempt of death which so great a number of them had

Il semble que la résolution inflexible, le courage des Sicaires et leur acte de suicide collectif à Massada aient suscité beaucoup de respect et d'admiration chez les Romains et Flavius Josèphe. On peut supposer qu'il en a vraiment été ainsi. Mais Josèphe ne fait pas le saut analytique du « respect » à l' « héroïsme ». L'héroïsme a été socialement construit. En réalité, Josèphe décrit ailleurs les Sicaires se tuant mutuellement comme les « malheureux »⁷ qu'ils étaient. La désagréable impression qui se dégage est qu'à Massada, les Sicaires si experts en attaques des villages voisins n'étaient pas vraiment de bons combattants et qu'ils ont en fait évité les occasions de lutter.

Josèphe précise en particulier que Eleazar Ben-Yair a dû faire deux discours pour persuader son peuple de se suicider. Il « cite » même ces discours en entier. Il en ressort clairement que les rebelles juifs de Massada étaient d'abord plutôt réticents à s'engager dans un suicide collectif. Joseph affirme qu'il y avait presque mille Sicaires en haut de Massada. Ces gens n'étaient pas du tout des guerriers. C'étaient des femmes et des enfants et peut-être d'autres encore non combattants. On ne sait pas combien de combattants effectifs il y avait. Bien que Josèphe n'établisse pas la taille spécifique de la dixième légion romaine qui mena le siège de Massada, on peut supposer qu'elle était composée de 6 000 soldats au minimum (selon l'estimation que l'on trouve dans la littérature). Cependant elle a pu aussi atteindre le chiffre de 10 000. Il est essentiel de souligner qu'il y a eu sept survivants au suicide collectif. C'est important parce que c'est une des femmes survivantes qui a fourni les détails sur la dernière nuit des Sicaires à Massada.

shown, when they went through with such an action as that was".

7. « Miserable men indeed they were »

Dans ces conditions, quand on examine soigneusement les composantes principales du récit de Josèphe sur la grande révolte et sur Massada, on n’y trouve simplement pas de portrait d’héroïsme à Massada. Le récit transmet l’histoire d’une révolte condamnée d’avance (et problématique), d’un majestueux échec, de la destruction du Second temple et de Jérusalem, de massacres des Juifs à grande échelle, de différentes factions de Juifs combattants et s’assassinant les uns les autres, d’un suicide collectif (une action qui n’était pas vue favorablement par la foi juive) commis par un groupe de terroristes et d’assassins dont l’esprit combatif a pu être mis en question. De plus et du point de vue de Josèphe, c’est, en ce qui concerne Massada en particulier, non seulement la nature des rebelles présents qui était problématique, mais aussi leur manque d’esprit combatif. Josèphe veut dire par là que la dixième légion romaine est arrivée et a fait le siège de Massada. Ce siège n’a pas duré très longtemps et n’a été accompagné d’aucune bataille majeure. Quand les Romains ont réussi à pénétrer dans la forteresse, ils ont trouvé sept survivants et ce qui restait des Sicaires juifs (et peut-être aussi quelques non-Sicaires) qui avaient commis le suicide collectif. Un tel acte a clairement suscité le respect pour ces rebelles tant chez les soldats romains que chez Josèphe. D’un point de vue militaire romain, la campagne de Massada a dû être une action sans grande signification après une guerre très importante en Judée - une sorte d’opération de nettoyage. C’est une chose que l’armée romaine devait faire, mais qui n’impliquait rien de très particulier en termes de stratégie ou d’effort militaires. En fait Shatzman note que le siège romain de Massada n’avait rien d’exceptionnel⁸. La lecture du récit de Josèphe

8. Israel Shatzman, “The Roman Siege On Masada”, p. 105-120, in Hurvitz, Gila (ed.) *The Story Of Masada*:

suscite immédiatement la question : comment une histoire si horrible et problématique a-t-elle pu devenir un symbole si positif ? En fin de compte, dans le contexte de Massada en particulier et dans le contexte général, l’héroïsme n’est ni évident ni compris comme tel.

Comment connaissons-nous le contenu du récit mythique de Massada ?

Maintenant que nous sommes un peu familiarisés avec le récit historique de Massada, la question suivante est celle de savoir jusqu’à quel point les Israéliens sont familiers de ce récit. Dans quelle mesure leur connaissance de Massada se rapproche-t-elle du récit historique effectif ? Plus important encore : comment savons-nous ce que ces Israéliens (et d’autres) en connaissent ?

Pour répondre à ces questions, j’ai examiné les différentes manifestations culturelles de ce récit. En d’autres termes, la question méthodologique s’est concentrée sur la façon dont les cultures fabriquent et transmettent la connaissance à leurs membres. Dans le cas de Massada, il n’était pas très difficile de répondre à cette question. J’ai scruté en profondeur tous les aspects de la culture qui étaient susceptibles de faire référence à Massada et examiné la façon dont le récit de Massada y était décrit. Cet examen a été à la fois historique et multidirectionnel. Il a concerné tant des sources écrites (des bulletins, des livres, des tracts, des journaux) que des entretiens. Les éléments culturels que j’ai cherché à vérifier étaient les suivants : les sept principaux mouvements de jeunesse (laïques et religieux) en Israël ont été examinés ; l’utilisation de Massada par les mouvements clandestins juifs de Palestine

Discoveries From The Excavations. Jerusalem, Hebrew University; Antiquities authority; the Society for Studying Eretz Israel and Its Antiquities, 1993. (Hebrew).

avant la création de l'État ; la façon dont Massada était utilisée dans l'armée israélienne ; la façon dont Massada est présenté dans les manuels scolaires (élémentaires et secondaires), dans des textes de référence et les encyclopédies ; la façon dont Massada est présenté aux touristes qui visitent le site, dans les guides touristiques, le nombre de visiteurs de Massada, le développement de Massada en tant que site touristique ; la façon dont Massada est présentée dans diverses formes artistiques : la littérature pour enfants, la fiction pour adultes, la poésie, le théâtre, les films, les images, les sculptures, la science-fiction. L'examen de tous ces domaines nous procure une analyse très puissante de la culture en ce qui concerne le point auquel le récit de Flavius Josèphe correspond au type de présentation que la culture juive israélienne fait de Massada. Cette analyse culturelle montre aussi les différentes façons dont Massada a été présenté.

Il ne sera pas outre mesure surprenant que la conclusion la plus évidente à tirer de cette analyse est que la façon dont Massada est présenté dans les différentes manifestations culturelles que j'ai examinées ne correspond pas du tout au récit de Flavius Josèphe. Quand on compare le récit mythique de Massada à celui de Josèphe, il diverge considérablement du récit historique. Le récit mythique conserve, plus ou moins, trois éléments principaux du récit de Josèphe : les rebelles juifs qui ont participé à la grande révolte contre l'Empire romain se sont trouvés à la fin de la rébellion de Massada ; l'armée impériale romaine a lancé un siège sur la montagne afin de conquérir l'endroit et de capturer les rebelles ; quand les rebelles se sont rendu compte qu'il n'y avait plus d'espoir ni de gagner ni de tenir contre l'armée romaine, ils ont choisi de se tuer plutôt que de se rendre et de devenir de misérables esclaves. On

peut trouver ces détails dans presque toutes les formes du récit mythique, qu'il soit écrit ou oral.

Les omissions et les « informations » non étayées factuellement ajoutées au récit de Massada

Le récit étant présenté de cette manière, il est effectivement très facile d'être impressionné par l'héroïsme des rebelles sur le promontoire de Massada. Mais d'autres éléments non moins importants présents dans le récit historique sont régulièrement absents, ensemble, du récit mythique. De plus, ces omissions sont souvent accompagnées d'« informations » imaginaires (et parfois assez inventives il faut l'admettre), qui ne s'étayaient sur aucun fait.

Premièrement, le fait que les événements de Massada ont été le dernier acte d'une désastreuse révolte contre l'Empire romain, qui a échoué, n'est pas prouvé. La sagesse de cette révolte et la façon problématique dont elle a été organisée et dont elle s'est battue ne sont généralement pas énoncées explicitement. En plus de cette omission, il faut ajouter la fréquence de l'invention selon laquelle les rebelles de Massada sont arrivés là après la destruction de Jérusalem. Ce point est significatif dans la mesure où cela implique que ces « pauvres héros », qui ont combattu si durement à Jérusalem, étaient à peine capables d'échapper à l'armée romaine. Cependant, dans la mesure où ils ont réussi à le faire, ils ont choisi de continuer le combat ailleurs. Le fait que les Sicaires de Massada ont été forcés de quitter Jérusalem par les autres Juifs qui en avaient assez d'eux et de leur chef Manachem est complètement ignoré. En réalité, les Sicaires ont dû fuir Jérusalem avant le siège de l'armée romaine sur la ville. C'est alors qu'ils ont trouvé refuge en haut de Massada.

Deuxièmement, la véritable identité et la nature des « rebelles » de Massada n'est généralement pas révélée. Comme nous l'avons vu, c'étaient des Sicaires, et ce que Josèphe en dit n'est pas spécialement élogieux. C'était un groupe de voleurs et d'assassins qui tuaient et volaient d'autres Juifs. Les mots généralement employés pour les décrire comme « défenseurs de Massada », « combattants de Massada » et plus fréquemment « zélotes », sont délibérément trompeurs. Du point de vue de Josèphe, ce dernier terme est tout simplement inexact.

Troisièmement, les attaques menées par les Sicaires de Massada sur les villages juifs (?) environnants, et leur massacre des habitants d'Ein-Gedi, qui témoignent de leur nature d'assassins brutaux, de voleurs ou de terroristes, sont à peu près toujours ignorées.

Quatrièmement, la durée du siège de Massada par les Romains, entre probablement quelques semaines et peut-être quatre mois, si l'on s'en tient du moins à Josèphe, a tendance à être ignorée. Le siège est généralement vaguement décrit comme « long » ou comme « ayant pris des années » ou sinon comme ayant duré entre une et deux (plus fréquent) années.

Cinquièmement, le fait que Josèphe ne décrive aucune bataille autour de Massada est ignoré. Comme est ignorée la supposition que cela implique selon laquelle les Sicaires ont pu être peu enthousiastes à l'idée de combattre l'armée romaine. En fait, de nombreuses versions du récit mythique sous-entendent ou disent explicitement que ceux qui combattirent la dixième légion romaine à Massada ont mené des attaques contre ses troupes, ses machines de guerre, etc. On fait ainsi allusion à une véritable bataille. Quelques écrivains particulièrement créatifs ont suggéré que Massada était le centre des opérations contre les Romains. C'est une pure invention. Cela dit,

vu que les fouilles archéologiques ont échoué à confirmer d'une quelconque manière l'existence d'une bataille, ce scénario est plus que vraisemblablement une pure fabrication. Cependant, alors qu'il est probable qu'il y ait eu un combat lors de la dernière étape du siège, quand les Romains étaient en train d'ouvrir une brèche dans le mur, il n'y avait avant ce moment aucune opposition de la part des « héros » assiégés de Massada.

Sixièmement, on tente de « défaire » le suicide, soit en utilisant des expressions qui ignorent la nature exacte de l'action, comme « ils sont morts héroïquement », « ils ont choisi la mort plutôt que l'esclavage », ou en insistant sur le fait que ceux qui ont suivi Ben-Yair se sont tués les uns les autres et ne se sont pas tués eux-mêmes, à l'exception bien sûr du dernier.

Septièmement, l'hésitation des rebelles à se suicider et le fait qu'il a fallu deux discours à Eleazar Ben-Yair pour les en convaincre sont généralement négligés. Soit aucun discours n'est mentionné ou alors un seul. Ceci convient bien plus à une fable héroïque ; après tout, les héros n'hésitent pas.

Huitièmement, on mentionne rarement les sept survivants dont parle Josèphe et l'on insiste souvent sur le fait que tous les habitants de Massada se sont suicidés. Généralement toute la question des survivants est ignorée, bien qu'on mentionne parfois « un survivant » (une « vieille dame ») ou « aucun survivant ». Encore une fois, une telle approche convient mieux au thème de l'héroïsme : les héros ne se cachent pas dans les sous-sols en se recroquevillant par peur de mourir.

En fin de compte, on présente généralement les choix qui restaient aux rebelles de Massada comme ayant été limités à deux : la reddition ou la mort (c'est-à-dire le suicide). D'autres possibilités (glorieuses) sont complètement ignorées : combattre jusqu'à la fin (c'est ce que suggère

Josippon) ou, selon la suggestion de Weiss-Rosmarin, concentrer ses forces en une fois pour essayer de créer une diversion, ce qui aurait permis la fuite de nombreuses personnes, dont les femmes et les enfants. Une autre possibilité ignorée (bien que moins désirable) est celle des rebelles négociant avec les Romains (en fait une telle négociation a bien eu lieu à Machaerus).

Les omissions et les additions ne sont pas les seules méthodes utilisées pour la construction sociale du récit mythique. Ce sur quoi on insiste a joué aussi un rôle important. Par exemple la plupart des sources qui propagent le mythe de Massada présentent l'image d'un petit groupe de rebelles contre une énorme armée romaine. On va parfois jusqu'à produire des chiffres : 967 rebelles contre des milliers (10 000-15 000) de soldats romains. Ces chiffres sont sans doute exacts, mais insister sur eux renforce un élément qui est l'une des marques de fabrique de l'identité juive israélienne moderne - la lutte « des quelques uns contre le grand nombre ».

Si je voulais synthétiser et reconstruire le récit mythique de Massada en un idéal-type, avec ce qu'il garde des faits tels qu'ils se sont passés, ses omissions et ses ajouts, voilà ce à quoi il ressemblerait :

Après la destruction de Jérusalem par les Romains, les Zélotes qui restaient ont fui à Massada. Les Romains ont assiégé Massada. Les Zélotes ont courageusement combattu et ont attaqué les positions romaines pendant trois ans (ainsi Massada a servi de centre de rébellion contre les Romains pendant trois ans). Cependant, quand ils se sont rendu compte qu'il n'y avait plus d'espoir de gagner et que le choix était la mort ou la misère de l'esclavage, ils ont tous choisi de se tuer eux-mêmes.

Ainsi, en préservant certains éléments, en ignorant d'une manière systématique les aspects les plus problématiques et en ajoutant des interprétations libres et des inventions, le mythe héroïque de Massada a été forgé. L'effet combiné des omissions mentionnées plus haut, des additions et des accentuations sélectives est la création d'une fable héroïque. De plus, cette fable héroïque est généralement racontée sur le site lui-même, en présence des ruines antiques. On la raconte dans le cadre d'une cérémonie de prestation de serment (dans l'armée), d'une marche longue et ardue dans le désert de Judée ou dans quelque autre activité éducative. Une telle méthode qui consiste à combiner l'expérience d'une visite effective à Massada avec une fable héroïque construite logiquement, a aidé à faire advenir le suspens du doute et la transmission du récit mythique de Massada.

Quand et pourquoi a-t-on créé le récit mythique de Massada ?

Il n'est pas très difficile d'établir le fait que le récit mythique de Massada a été créé par le sionisme laïque. Les Juifs religieux, sionistes ou non, n'ont majoritairement pas participé à la création du mythe. Un grand nombre d'entre eux se sont farouchement opposés à ce mythe.

Il est clair que le récit mythique de Massada a commencé à être forgé au tournant du siècle. Il a reçu une forte promotion dans les années 1920. Avant cette époque, Massada en tant que fable héroïque était utilisée dans le cadre d'un débat entre deux leaders idéologiques sionistes laïques (Ahad Ha'am et Berdichevsky). En 1923, parut l'excellente traduction de Josèphe par le Dr Simchoni. En 1927, Y. Lamdan publia son poème « Massada » qui devint si populaire. De plus, les deux sionistes laïques qui contribuèrent de façon centrale et puissante à promouvoir Massada

comme une fable héroïque, Shmaria Guttman et le professeur Yoseph Klausner, ont œuvré à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

Il est clair que le mouvement sioniste en voie de consolidation recherchait désespérément des fables héroïques juives. Il avait besoin de ces fables pour un certain nombre de raisons : pour contrer l'image antisémite européenne empoisonnée du Juif non héroïque ; pour créer une nouvelle conscience et une identité juives laïques ; pour établir un lien fort et incontestable des Juifs à la Palestine (à l'époque) et à Israël (plus tard). Le besoin d'un tel lien s'est aiguisé au début des années 1940 quand la menace d'une invasion de la Palestine était imminente (par l'Afrika Korps de Rommel). Ces années ont vu la cristallisation du récit mythique de Massada dans sa forme la plus puissante. Nul doute que la création du récit mythique était justifiée d'un point de vue fonctionnel, dans la mesure où il a aidé un grand nombre de membres du Yichouv à faire face à quelques défis historiques véritablement immenses. Ainsi le récit mythique de Massada est devenu un ingrédient majeur et important dans la constitution de l'identité nationale et individuelle du nouveau Juif laïque et sioniste :

fier(e), enraciné(e) dans son pays et sa volonté, et donc capable de se battre pour ce pays, jusqu'à la fin s'il le faut. En clair : le récit mythique de Massada a eu un fort effet sur les générations qu'il a le plus influencées (y compris celle de l'auteur). Une telle connexion identitaire est l'élément même qui explique la réaction émotionnelle négative que l'on déclenche lorsque l'on rattache le mot « Massada » au mot « mythe », impliquant alors l'idée d'une fausseté.

Les fouilles archéologiques du début des années 1960 menées par le Professeur Yigael Yadin ont contribué à solidifier le mythe. Cependant, après la guerre des six jours (1967), l'ouverture de nouveaux sites ainsi que certains changements profonds dans la société israélienne, tout cela a inauguré un processus où, depuis la fin des années 1960, Massada a perdu sa place sacrée dans le panthéon héroïque sioniste laïque. Fondamentalement, Massada, de sanctuaire héroïque et de lieu sacré de pèlerinage est devenu une attraction touristique.

De nos jours, la majorité écrasante des visiteurs de Massada ne sont pas israéliens.

Traduction Martine Leibovici

LES DANGERS DU PARADIGME DE MASSADA

Par Aryeh Barnea

Le proviseur d'un lycée prestigieux de Tel-Aviv s'interroge sur l'exemplarité du mythe de Massada

Haaretz, 5 novembre 2002

Supposons qu'un kamikaze du Hamas vienne « officier » avec femme et enfants, en invitant, sous de fallacieux prétextes, quelques Palestiniens en faveur de la paix, déclenche sa ceinture d'explosifs et s'envoie au paradis avec toute l'assistance. Et supposons qu'un professeur palestinien, plus tard, emmène sa classe sur le site de l'attentat suicide et y célèbre une cérémonie à la mémoire du terroriste. Que dirions-nous ? Nous dirions peut-être que cela ressemble un peu à l'histoire de Massada.

La semaine dernière, l'Unesco a accordé à Massada le statut de site touristique international ayant une signification historique particulière. À la veille des festivités qui vont suivre cette nouvelle, il serait sage de s'interroger sur la question de savoir si nous voulons vraiment que ce chapitre déjà ancien de l'Histoire soit notre carte de visite vis-à-vis du monde en général, et de nos enfants.

Aux premières heures de la renaissance sioniste, quand nous fouillions les pages de l'Histoire à la recherche de guerriers juifs qui pourraient montrer la voie à une nouvelle génération de fiers Hébreux, nous avons trouvé, aussi, Elazar Ben-Yaïr, le héros de Massada. Nous avons enseigné son dernier discours, tout à fait électrisant, tel que l'a rapporté l'historien juif Yossef Ben Matityahou, dit Flavius Josèphe, ancien com-

mandant de la révolte contre Rome, et passé plus tard dans le camp ennemi.

Que ce soit par idéologie ou par ignorance, nous n'avons pas souvent abordé l'histoire de Ben-Yaïr et de ses camarades. L'opinion juive d'Israël, qui à l'époque du Second Temple était occupé par Rome, était, en gros, divisée entre zélotes et modérés. Les premiers combattaient les Romains, les derniers craignaient que la revanche romaine ne détruise le peuple juif, et se réfugièrent dans l'étude de la Torah, pour garder la flamme intacte. La bande de Ben-Yaïr quitta les rangs des zélotes parce que, pour eux, combattre les Romains ne suffisait pas et qu'ils considéraient leurs propres compatriotes qui ne voyaient pas les choses comme eux comme une « cinquième colonne » qui constituait le véritable danger, phénomène que l'on retrouve ailleurs et dans d'autres temps. Et quand cette bande voyait du danger, elle le poignardait.

La bande de voyous de Ben-Yaïr assassina des Juifs modérés (y compris des Juifs assimilés), avec leurs familles, à l'aide d'un poignard particulier nommé « sica » en grec ancien, ce qui a valu à la bande son nom : les « sicaires », autrement dit les manieurs de poignards. Le Talmud les appelait « listim » – voleurs, voyous.

D'après Flavius Josèphe, Ben-Yaïr et sa bande de tueurs se rendirent de Galilée à Jérusalem, puis dans la ville d'Ein Gedi, tuèrent 700 Juifs, y compris des femmes et des enfants, et, enfin, grimperent à Massada avec leurs familles. Après avoir combattu l'ennemi, et ayant été défaits, chaque guerrier tua sa femme et ses enfants avant de se suicider.

Quelle éducation donnons-nous à nos enfants ? Que le fait de combattre l'ennemi exonère le combattant, y compris de l'assassinat politique de Juifs, et du meurtre de ses propres enfants ? Si Flavius Josèphe n'est pas crédible, alors toute l'histoire qu'il relate doit être mise en doute. Mais si nous en acceptons la véracité, alors nous devons poser les crimes commis par cette bande dans la balance éthique.

Que pouvons-nous répondre à ceux qui prétendent que les normes d'alors étaient différentes de celles d'aujourd'hui ? Bien sûr, elles étaient différentes, mais le principe « Tu ne tueras point » était déjà posé, et il nous est impossible d'élever nos enfants sur ce principe et, en même temps, sur l'exemple de Massada.

Nous devons donner à notre jeunesse des paradigmes, y compris de lutte contre l'occupation étrangère. Les combattants de Gamla, par exemple, étaient contemporains de ceux de Massada, et ils ont également combattu, et ils se sont également suicidés, mais leur histoire n'a jamais impliqué de meurtres de rivaux de l'intérieur ni de leurs propres enfants.

Qui peut voir en Ben-Yaïr un parangon de vertu ? Les hors-la-loi du mouvement Kakh (mouvement du rabbin raciste Kahana, interdit, ndt) ? Ygal Amir (assassin d'Ytzhak Rabin, ndt) ? Ou peut-être même le Hamas, qui embrasse le meurtre et le suicide (et cela étant dit sans faire d'analogie entre notre souveraineté sur cette terre et l'occupation romaine) ?

Nous devons faire l'ascension de Massada avec nos élèves, parce que ce lieu fait partie de la terre d'Israël, parce que son histoire appartient à l'histoire du peuple d'Israël, et parce qu'il faut présenter les valeurs et les accomplissements des zélotes comme des modérés, et les dilemmes qui étaient au cœur du débat. Mais, par-dessus tout, Massada fut un signal d'alarme : de l'évolution d'Israël en Sodome, de la transformation de l'assassinat de Rabin en une norme, du glissement d'un débat raisonnable vers la guerre civile.

**Trad. : Gérard Eizenberg
pour La Paix Maintenant**

L'OCCULTATION DE L'ESCLAVAGE DANS LES COMMUNAUTÉS JUIVES DU SUD DES ÉTATS-UNIS

Anny Bloch-Raymond

A propos de la thématique « qu'avons-nous fait de notre histoire ? », il me paraît intéressant d'extraire de mon ouvrage *Des berges du Rhin aux rives du Mississippi...* quelques passages concernant la différence profonde qui existe entre le monde juif du Sud et celui du Nord.

Dans les villes de Charleston, de Savannah, de La Nouvelle Orléans, dans quelques petites villes rurales, a existé et continue de perdurer un judaïsme fort différent du judaïsme du Nord des États-Unis car celui-ci a été imprégné des codes de séparation entre le monde blanc et le monde noir. Le Sud des États-Unis avec toute sa diversité forme une société esclavagiste qui, jusqu'à la moitié du XX^e siècle, a vécu essentiellement des revenus de la culture du coton et de la canne à sucre et de leurs nombreuses transformations. Pour des Européens, il est difficile de comprendre comment des juifs séfarades venus à la fin du XVIII^e siècle, des Antilles, des Pays Bas et de l'Angleterre, comment les juifs allemands et français arrivés au milieu du XIX^e siècle ont pu dénier les règles bibliques qui interdisent la possession d'esclaves sur la longue durée. En se conformant aux valeurs séparatistes du Sud, ces différentes communautés, appelées «les Portugais» ou les «Allemand», allaient à l'encontre des valeurs du judaïsme et de sa longue histoire d'exilés. Cependant, consciemment ou pas, les juifs du Sud ont appliqué une autre règle biblique, celle de l'adoption de la loi du pays d'accueil, *Dina dé malhouta, dina*, la loi du pays

est la loi. C'est la survie qui a prévalu dans une terre hospitalière, leur nouvelle patrie. Ils se sont engagés lors de la guerre de Sécession du côté de la Confédération sans aucune hésitation. Un siècle et demi plus tard, il n'est pas aisé d'évoquer cette période et de reconnaître que la première génération de ses ancêtres a été possesseur d'esclaves même si ces derniers ne représentaient qu'une petite minorité dans la minorité. Il est préférable de faire silence face au climat qui règne entre juifs et Noirs fait d'incompréhension et de concurrence des mémoires des victimes.

Différences entre juifs du Sud et juifs du Nord

Les juifs du Sud ont été davantage affectés par la culture non juive que ceux du Nord. Ils se sont efforcés de s'ajuster à leur environnement sudiste, à un rythme, à des valeurs, à un style de vie et à la nécessité de s'adapter au monde chrétien. Ils ont aussi voulu défendre des modèles de judéité différents. Le Nord et le Sud se renvoient respectivement leur provincialisme et leur insularité, leur repli sur leur judéité dans un milieu circonscrit et étroit, sous l'influence des styles de vie environnants.

Lors de son enquête effectuée en 1980, Carolyn Lipson Walker s'est entretenue avec une jeune femme juive venant d'Alabama, installée dans le New Jersey la même année, qui s'étonnait que dans le Nord on soit aussi ignorant de ce qui se passe dans le Sud.

« Elle voulait savoir si je vivais sur une plantation, si j'avais des esclaves. Elle ne pouvait pas croire que j'étais juive parce qu'il n'y a pas de juifs en Alabama.»¹

J'ai recueilli des réactions proches lorsque je me trouvais dans les milieux juifs de Long Island à New York. Mes amis étaient surpris d'apprendre l'existence de juifs dans le Sud. Le ton était condescendant, comme si les juifs ne pouvaient vivre qu'à New York, à Chicago ou en Floride. Ces représentations sont plus anciennes. Carolyn Lipson Walker parle de «monde sauvage» pour le Sud en se référant aux travaux de Louis Schmier : soit les juifs du Sud vivent des conditions terribles, soit ils vivent d'une manière excessivement romantique largement influencée par les films et la littérature.

Et quand Max Friedmann invite sa famille de Cincinnati pour une *bar-mitzvah*, en 1937 à Birmingham (Alabama), ses frères et sœurs pensent qu'ils sont venus à cette *bar-mitzvah* pour voir le samedi soir un lynchage dans le centre de Birmingham. Certains étaient terrifiés. Ils croyaient tous que cela allait arriver².

À l'intérieur même de la diaspora juive, l'étrangeté et l'ignorance entre les mondes juifs du Sud et du Nord apparaissent donc importants, reflétant ainsi les représentations de l'ensemble des habitants de ces deux grandes régions. Certains de mes interlocuteurs arrivant dans le Sud, s'interrogent sur cette région, sur les manières de faire, le rythme, l'accent traînant,

1. Carolyn Lipson Walker, « The Relativity of Southern Jewish Identity and Folklore, Northern and Southern Comparisons, p. 17 (manuscrit).

2. Mark H. Lovitz, *A Century of Jewish Life in Dixie, Birmingham experience*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1974, p.85, cité par Carolyn Lipson Walker, *op. cit.*, p.17.

les manières très discrètes d'être juif. Mais c'est autour de la question noire que les différences s'établissent principalement.

L'esclavage n'est pas une question évoquée publiquement. Cette question suscite actuellement, aux Etats-Unis, et dans les milieux juifs, beaucoup d'embarras pour des raisons historiques, idéologiques et d'identité. Le contentieux, même s'il date de plus d'un siècle, est lourd entre les abolitionnistes juifs peu nombreux à s'exprimer lors du combat contre l'esclavage dans le Sud, et les tenants de l'esclavage, les *pro-slavery*³.

Ces clivages d'ailleurs reproduisent la position géographique des groupes respectivement, sudiste et nordiste, les divisions à l'intérieur de ces groupes, leur exégèse de la Bible, (l'Exode, le Lévitique) et leur statut socio-économique.

Cette difficulté s'est manifestée lors d'une des dernières expositions *From Alsace To America* réalisée, à Jackson (Mississippi), par l'équipe du *Museum of the Southern Jewish Experience*,

3. Les sites internet sont virulents : Radio Islam parle de « Racisme juif », « des Juifs et de l'Holocauste noir » ; d'autres sites ont comme titre « Les juifs et l'Holocauste noir » et déplorent que les historiens ne dénoncent pas clairement le rôle des juifs dans l'esclavage. (Consulté en octobre 2008.)

On assiste à une revendication croissante en vue de la reconnaissance de la dette des pays coloniaux à l'égard des descendants d'esclaves, en France comme, depuis un certain nombre d'années, aux Etats-Unis. Un nouvel antisémitisme émerge isolant les juifs et les accusant d'avoir été esclavagistes.

Les juifs les plus fortunés, un petit nombre, ont effectivement participé à l'esclavage. Ils n'en sont pas les initiateurs, ni les défenseurs mais sont pris souvent entre deux mondes contradictoires, comme je le démontre ci-après. On ne peut isoler un groupe spécifique en le détachant du contexte historique. Il y a là un parti pris idéologique grave.

en été 1998. Cet événement auquel ont participé de nombreuses familles d'origine alsacienne et allemande a attiré 70 000 visiteurs. L'absence de référence à l'esclavage dans cette très belle exposition est notable.

En effet, de nombreux documents sont montrés sur la vie religieuse comme sur les étapes de la migration et de l'intégration des migrants dans le Sud : départ, liste des migrants sur les bateaux, intérieurs de maisons, bureau du négociant en coton, synagogues, soir de *Shabbath*, mariage et histoires de familles. Des vidéos ont enregistré les témoignages de familles d'origine alsacienne ou allemande, la différence étant parfois peu marquée. Rien de conflictuel n'est mis en scène. Il n'est pas fait de mention de l'esclavage non plus.

Le silence règne aussi sur les familles juives mulâtres. Quelques enfants juifs peuvent être mulâtres. Ces cas sont toutefois rarissimes. L'archiviste Cathy Kahn de La Nouvelle-Orléans, d'ascendance alsacienne explique que lorsqu'elle était enfant, en 1930, elle s'est aperçue que des enfants mulâtres portaient le même nom que son parent, Isidore Dantziger. Isidore Dantziger, indique le recensement des esclaves, possédait, en 1860, trois esclaves noires, trois femmes âgées respectivement de 64, 42 et 40 ans⁴. On peut émettre l'hypothèse que des enfants mulâtres sont nés par la suite ou qu'Isidore a entretenu une relation avec une mulâtre. « On croyait les enfants morts », m'a raconté mon interlocutrice⁵. D'autres causes expliquent la difficulté d'évoquer le problème des relations entre juifs et Africains-Américains.

4. Recensement Nouvelle-Orléans, *Special Collection*. Ce recensement comprend les propriétaires et la liste de ses esclaves : leur âge, leur, sexe et leur couleur, noir ou mulâtre, New Orleans, *New Orleans Historic Collection, Williams Center of Research*.

5. Entretien de l'auteure avec Cathy Kahn, La Nouvelle-Orléans, octobre 1998.

L'esclavage reste un sujet difficile à mentionner à l'intérieur des différentes communautés et familles juives. Lors de mes entretiens avec les familles originaires d'Alsace ou du Sud de l'Allemagne, un petit nombre d'entre elles savait, voulait savoir ou se rappelait que leurs ancêtres possédaient des esclaves. Ces indications ne sont inscrites que dans les listes de recensement des propriétaires d'esclaves et dans les actes de vente notariés.

Les archives des communautés juives, celles de La Nouvelle-Orléans, *Gates of Prayer* fondée en 1850, de *Touro Synagogue*, fondée en 1848, sont muettes, tout comme celles de la communauté juive de *Beth Or* à Montgomery (Alabama), fondée en 1858. Ne sont pas notées non plus la guerre de Sécession et ses incidences ; Montgomery est pourtant, en 1861, la capitale des Etats confédérés.

L'esclavage est mentionné comme une nécessité, un système dans lequel le migrant s'inscrit. Il est peut être très choqué par les mauvais traitements, la chasse aux esclaves enfuis. Mais il ne s'oppose pas à l'esclavage et l'adopte quand ses moyens financiers le lui permettent. Les esclaves sont souvent des domestiques, des «nannies» ou des employés et comptent dans la vie de la famille et dans l'éducation des enfants.

La population noire constitue très fréquemment la clientèle des marchands ou des colporteurs juifs, à cause des crédits octroyés, de la modicité des prix dans de nombreux commerces juifs et du bon accueil que les Noirs y reçoivent. Dans les plantations, il était d'usage, après avoir vendu des marchandises chez le propriétaire, de demander l'autorisation de faire du commerce avec les Noirs de la propriété. Les colporteurs échangent alors des marchandises pour de la mélasse, du coton et du sucre qu'ils revendront ensuite.⁶

6. Rosine Weil Cahn, *Recollections of the Weil and Cahn Families, Paris 1837-San Francisco 1909*, p.42.

Quant aux relations entre Blancs et juifs, le commentaire d'un membre d'une famille enracinée dans le Sud depuis quatre générations est tout à fait explicite: « Mon grand-père, explique Metz Kahn, avait l'habitude de dire : “tous les soirs, je prie pour les Noirs parce que s'il n'y avait pas de Noirs ils s'en prendraient aux juifs” » («*Every night I pray for the blacks because if there were not Blacks, they would be picking on Jews*»⁷). Cette forme d'humour dénonce, indirectement mais clairement, le sectarisme (*bigotry*) qui régnait dans le Sud jusque dans les années 1960.

L'esclavage prit fin au cours de la guerre de Sécession lors de la proclamation de l'émancipation des esclaves, le 1^{er} janvier 1863 : « Toute personne tenue en servitude dans un Etat ou une partie d'Etat en rébellion contre les Etats-Unis sera à partir de ce jour et pour toujours libre ». Le 13^e amendement déclarant l'émancipation des esclaves fut voté par le Congrès le 31 janvier 1865⁸. L'accueil de la déclaration fut mitigé selon Claude Fohlen⁹. Les planteurs de la Louisiane, Etat libéré par les forces nordistes en 1862, avaient toujours eu la hantise de révoltes d'esclaves. Dans son journal, le 8 mai 1862, Clara Salomon, une jeune juive d'origine séfarade résidant à La Nouvelle-Orléans, s'exprime ainsi après que les prisons eurent été ouvertes et que les Noirs en eurent été libérés : « Je redoute plus les Noirs que les Yankees, et un soulèvement est mon horreur permanente. » Cette réflexion traduit parfaitement la mentalité sudiste de cette époque.

(manuscrit).

7. Entretien de l'auteure avec Abraham Metz Kahn, New York, 3 septembre 1992.

8. Claude Fohlen, *Histoire de l'esclavage aux Etats-Unis*, Paris, Perrin, 1998, p. 289.

9. Elliott Askenazi (ed.), *The Civil War Diary of Clara Salomon*, Baton Rouge, Louisiana State University Press p.355, cité par Claude Fohlen, *ibid.*, p.288.

La position des juifs émigrés : un engagement mitigé dans le système

La relation paternaliste entre juifs et esclaves, telle qu'elle est décrite par les mémoires écrits par les esclaves eux-mêmes, se confirme par le témoignage oral venant des descendants de ces familles. Ces derniers insistent sur le fait que lorsque les juifs possédaient quelques esclaves, toujours en petit nombre, ils les traitaient en général correctement. Ceci est confirmé également dans d'autres États du Sud. L'historien Leonard Rogoff, dans son travail sur les relations des juifs et des Africains-Américains à Durham (Caroline du Nord), souligne que l'histoire des juifs, faite de pauvreté et de discrimination, les a rendus sensibles à la situation des Noirs mais qu'ils l'exprimaient avec prudence¹⁰.

Les descendants du notaire Abel Dreyfous expliquent aussi que, les esclaves étant trop chers, on leur préférerait des servantes irlandaises. Le registre des actes notariés de son étude indique treize actes de vente d'esclaves en 1845. Entre 1851 et 1852, quatorze actes de vente d'esclaves dont quatre en faveur de familles juives. Ce notable, très estimé dans la ville, participait de la société esclavagiste. Mais ni sa correspondance, ni la biographie de son fils, Félix Jonathan Dreyfous, n'évoquent cette «singulière institution».

Les juifs essayèrent d'améliorer les aspects les plus cruels de la ségrégation mais ils manifestaient, avant tout, leur attachement aux États qui les avaient accueillis. Durant les dîners d'anniversaire des communautés, il est clairement

10. Leonard Rogoff, “Divided together : Jews and African Americans in Durham, North Carolina”, in Mark K. Bauman and Berkley Kalin (ed), *The Quiet Voices: Southern Rabbis and Black Civil Rights, 1880s to 1990s*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1997, p.190-212.

revendiqué la loyauté « au père et au grand-père et à la cause perdue¹¹».

En possédant des esclaves, les juifs révèlent leur souhait de perpétuer les normes sudistes d'avant la guerre de Sécession. Les juifs ne furent donc pas perçus comme une menace pour les modèles établis. Être propriétaire d'esclaves contribuait à la solidification du statut des juifs¹². Les immigrants juifs d'origine allemande avaient des positions pragmatiques. Oscar Solomon Straus, installé en Géorgie, s'exprime ainsi : « Comme jeune garçon élevé dans le Sud, je ne me suis jamais interrogé sur le bien ou le mal de l'esclavage. J'ai considéré cette institution comme faisant partie de la plupart des traditions et des institutions¹³ ». Cette institution fut adoptée par la petite minorité de migrants juifs qui prospéraient dans le commerce en gros et au détail des vêtements, du commerce, du bois et du coton dans les différents Etats où ils s'étaient installés. J'ai pu le vérifier plus précisément en consultant les recensements d'esclaves de la *Special Collection* des Etats de la Louisiane et de l'Alabama¹⁴.

11. Réf l'ouvrage *Temple Beth Or de Montgomery 100 years*, 1952.

12. Mark I. Greenberg, «Becoming Southern : The Jews of Savannah, Georgia, 1830-1870», *American Jewish History*, p. 62 -6 ; Jacob Rader Marcus (ed.) *Memoirs of American Jews, 1775-1865*, 3 vol., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1955. 2, p. 95.

13. William B. Korn, *Jews and Negro Slavery in the old South, 1789-1865*, Elkins Park, Pa., 1961.

14. Je n'ai pas eu de difficultés pour consulter les archives et recensements à La Nouvelle-Orléans, hors les périodes d'inondation ou d'évacuation à cause de menace de feu sur le bâtiment en bois de La « New Orleans Historic Collection ». Dans l'Alabama, même accompagnée d'une résidente de la ville, l'on ne m'a remis le *Code noir de l'Alabama* de 1852, qu'avec réticences, s'inquiétant de l'usage que je voulais en faire et ce, en 1998.

Dans l'Alabama la réussite des grands marchands comme la famille Weill, originaire d'Oberlustadt dans le Palatinat, installée à Opelicka, n'est effective qu'après la guerre de Sécession, en 1865. Cependant à Montgomery, le recensement de 1860 indique déjà des familles propriétaires d'esclaves : Abraham, 36 ans, originaire d'Oberlustadt (Palatinat) possédait deux esclaves et Isaac Abraham, six. Celui-ci exerçait le métier de commerçant et disposait de 9 000 acres soit (3 600 hectares). E. C. Hausman, 38 ans, marchand de vêtements, détenait 20 000 acres, soit 8 000 hectares de biens privés et professionnels. Il était originaire de Saverne et possédait cinq esclaves. Les critères de richesse étaient souvent constitués par le nombre d'acres en propriétés personnelles, en biens immobiliers de l'entreprise et en nombre d'esclaves. Un certain B. G. Levy possédait 45 esclaves dont 28 enfants. Il était marchand de coton. D'après mes informateurs, cet homme vendait des planches de construction. On peut imaginer qu'il possédait une plantation, et exerçait le métier de marchand.

Selon ce même recensement¹⁵, dans l'Alabama, pour une population de 2 000 juifs, recensés en 1859, quatorze propriétaires juifs possédaient soixante quinze esclaves, en 1860. Ils étaient propriétaires de magasins ou vendeurs en gros de marchandises¹⁶. Leur propriété variait entre 10 000 et 40 000 acres. Il s'agissait, pour une grande majorité d'entre eux, de familles d'origine allemande; trois seulement étaient d'origine alsacienne, alliées à des familles du Palatinat.

En Louisiane, le Code noir de 1724 qui portait sur la réglementation des esclaves, interdisait toute implantation des juifs en Louisiane. Des mar-

15. Recensement 1860, *Special Collection*, Département des Archives de l'Etat d'Alabama, Montgomery.

16. Recensement 1850, 1860, *op. cit.*

chands, négociants, trappeurs faisaient du négoce en Louisiane mais leur installation n'a commencé réellement qu'au début du XIX^e siècle. Les propriétaires d'esclaves constituaient une petite proportion de la population juive. En 1850, 32 propriétaires d'esclaves possédaient 113 esclaves. En 1860, sur les 8 000 juifs dénombrés en Louisiane, 96 propriétaires juifs possédaient un total de 225 esclaves. Les esclaves y étaient employés comme domestiques ou rendaient des services dans les magasins. Ainsi, en 1860, le bavarois Gustave Bier, bijoutier, marié à Estelle Godchaux, originaire de Riedseltz (Haut-Rhin), possédait cinq esclaves. Philip Sartorius, marchand, possédait un esclave. Léon Godchaux, propriétaire de magasins de vêtements, était inscrit dans le recensement des propriétaires d'esclaves à La Nouvelle-Orléans avait une esclave avec trois enfants¹⁷. M. Heine apparenté à Heinrich Heine, une esclave ; N. Newman, deux, Theo Danzinger, trois.

Il était choquant de les maltraiter comme l'indique Julius Weis dans son autobiographie. D'autres considéraient qu'ils ne pouvaient pas refuser un système qui les environnait et dans lequel ils étaient minoritaires. L'après-guerre de Sécession fut une période de souffrances, de destruction, de pauvreté et de faim, pour les familles

17. Longtemps, la famille Godchaux s'est défendue d'avoir possédé des esclaves. L'arrière-arrière-petite fille de Leon Godchaux, Jane Godchaux Emke, est revenue sur ce légendaire : « Family legend and several written sources claim that Leon Godchaux never owned slaves [...] But he and his family did own several slaves in New Orleans during the 1840s and 50. They were probably household servants », *Leon Godchaux, and the Godchaux Enterprises*, récit non publié, p. 3.

étudiées alors que tout était à rebâtir. Mais il ne semble pas, à écouter certains de nos interlocuteurs, que leurs relations avec leurs serviteurs noirs aient été modifiées. Les familles gardèrent leurs employés noirs sur plusieurs générations. Ces derniers les suivirent même dans leurs pérégrinations, à Saint Louis, ou en Californie quitte à fuir, le voyage une fois effectué. Beaucoup restèrent sur place ne sachant guère où aller. Les migrants durent alors rémunérer leurs employés¹⁸.

D'autres familles sont gênées quand on aborde ce sujet, compte tenu du climat actuel difficile entre Juifs et Noirs.

Bonnes feuilles de Anny Bloch-Raymond, Des berges du Rhin aux rives du Mississippi : histoire et récits de migrants juifs, (Michel Houdiard éditeur, 2009, rééd. 2010)

Avec l'aimable autorisation
de l'éditeur Michel Houdiard.

18. C'est une image très positive et presque de propagande. Il est vrai que d'anciens esclaves sont restés sur les plantations comme métayers. Beaucoup, ne pouvant pas subsister dans ce système très dur de *sharecropping*, dans conditions matérielles misérables ont fui dans la ville voisine ou ont émigré au Nord dans les grandes villes, comme à Chicago. Nicholas Lemann compte, entre 1940 et 1970, cinq millions de Noirs qui ont quitté le Sud, une migration de masse qui va développer les ghettos de Chicago, de New York et de Washington, cf. Nicholas Lemann, *The Promised Land, the Great black Migration and how It changed America*, New York, Random House, 1992.

LES JUIFS DANS L'ISLAM MÉDITERRANÉEN

la mémoire au prisme de l'actualité (1950-2012)

Frédéric Abecassis

Les archives audiovisuelles conservées par les télévisions de Méditerranée concernant le judaïsme dans l'islam méditerranéen sont contemporaines du conflit israélo-palestinien et des grandes migrations postcoloniales qui ont marqué l'effacement de la présence juive dans le monde arabo-musulman. Elles suggèrent, plus qu'elles ne donnent à voir, l'image d'un monde disparu, présent à travers la seule parole des témoins, des historiens ou des images d'archives.

Le regard porté sur le judaïsme dans ces films est intimement lié à ce contexte. Ce regard est aussi déterminé par l'origine géographique et politique des télévisions qui présentent des reportages en rapport avec le judaïsme ou les relations judéo-musulmanes, et il n'échappe pas aux prismes idéologiques ni parfois aux stéréotypes plaqués sur l'image des juifs au cours de la période coloniale et de celle qui l'a suivie.

Une première partie, "La statue de sel", présente des documents allant de 1952 à 1989. Ce sont tous des films produits pour la télévision française, au plus fort de cette période de migration, achevée pour l'essentiel en 1975. Ces films évoquent la douleur des ruptures et l'espoir, envisageable seulement dans la longue durée, d'un éternel retour. Mais vues de France, qui fut avec Israël et les Amériques, l'une des destinations privilégiées, le sens de ces migrations postcoloniales est implicitement compris comme un sens unique. Comme le beau roman d'Albert Memmi à qui elle emprunte son titre, cette partie témoigne du passage d'un monde ancien à un

monde moderne où les identités sont susceptibles de se fondre ou de se perdre.

Une deuxième partie, "Des Andalousies toujours recommencées", présente des documents liés au «moment 1992», à la fois rejeu mémoriel de l'expulsion de 1492 et, entre la conférence de Madrid et les accords d'Oslo, moment où l'espoir d'une paix au Proche-Orient permet de revenir de façon explicite sur cette histoire, dans l'espoir de la dépasser. Cette décennie est aussi l'âge d'or du mythe andalou, inauguré par l'exposition universelle de Séville. Des reportages des télévisions marocaine et jordanienne, mais aussi catalane et française, donnent, chacune à leur manière, leur vision de l'histoire.

La troisième partie, Entre mémoire, exils et patrimoines, présente des documents allant de 2004 à 2012. Elle est centrée sur les enjeux patrimoniaux, derrière lesquels émergent rapidement des discordances de transmission, des conflictualités identitaires et politiques. Les regards portés sur le judaïsme par les télévisions marocaine, jordanienne et palestinienne doivent se lire à l'aune de l'échec du "processus de paix" et des rivalités politiques pour apparaître comme les seuls héritiers légitimes d'âges d'or révolus.

1. *La statue de sel (1952-1989)*

Les migrations qui affectent, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les communautés juives du monde musulman méditerranéen ne sont pas uniquement liées au conflit israélo-arabe.

Elles ne peuvent se comprendre sans référence au mouvement d'émancipation en situation coloniale qui a précédé, aux XIX^e et XX^e siècles, l'essor des nationalismes en terre d'islam. Ce point est d'autant plus important à relever qu'à l'exception du reportage sur Edmond Jabès, exilé à Paris, la figure du "juif émancipé", vivant à l'occidentale est totalement absente des films de cette première période. Ces derniers mettent plutôt l'accent sur le judaïsme comme religion et les figures bibliques et supposées éternelles des judaïcités rurales, dont on pressent la proche disparition.

a) Un processus d'émancipation en situation coloniale

L'âge colonial, qui fut aussi celui du libéralisme et de l'émancipation politique, remet en cause le pouvoir musulman et le pacte de la dhimma sur lequel se fondaient, traditionnellement, les relations entre le pouvoir et les communautés juives et chrétiennes. Ce statut, à la fois juridique et fiscal, remonte à l'époque de la conquête musulmane. Tardivement codifié à l'époque abbasside, il entend rappeler que c'est la nouvelle religion, l'islam, qui fonde à présent l'ordre social et politique. La condition de ces protégés fut extrêmement variable selon leur catégorie sociale, selon les lieux et les époques. Elle oscille entre une protection bienveillante exercée par le pouvoir et le rappel périodique de leur infériorité juridique et sociale : refus de les incorporer dans l'armée, interdiction de construire de nouvelles églises ou synagogues, obligation de porter des vêtements discriminatoires et de payer un impôt marquant leur soumission... L'expansion coloniale européenne coïncide indéniablement avec une aggravation de la situation des dhimmis. Et c'est sous la pression des Européens que ce statut est aboli dans l'Empire ottoman, au milieu du XIX^e siècle. Le principe de l'égalité de tous devant la loi et

devant l'impôt alimente les rancœurs à l'encontre des juifs et des chrétiens qui bénéficient de protections européennes ou les recherchent.

L'émancipation politique trouve son point d'aboutissement avec la transformation des juifs d'Algérie en citoyens français par le décret Crémieux en 1870. Cette naturalisation collective vient conforter le processus d'acculturation des juifs de Méditerranée aux langues et aux mœurs européennes. La France peut alors se prévaloir d'une double tradition : protectrice des chrétiens d'Orient, elle est aussi la nation qui, la première en Europe, permit l'émancipation des juifs. C'est surtout dans le domaine scolaire que les bénéfices de cette protection sont avérés. Avec les missions catholiques, l'Alliance israélite universelle a fortement contribué, à partir des années 1860, à l'instruction des communautés juives du monde musulman du Maroc à l'Iran. En les francisant, elle les relie au judaïsme occidental et assure la promotion sociale de leurs membres à une époque où le français est la langue dominante des échanges en Méditerranée. Dans les faits, des enfants musulmans ou chrétiens ont pu volontiers fréquenter ces écoles. Plus tardivement, à partir du début du XX^e siècle, les lycées de la Mission laïque en Orient ont scolarisé des enfants de familles aisées de toutes les communautés, avec une forte proportion d'élèves juifs. Ces établissements représentent une voie d'accès aux métiers modernes : ingénieurs, juristes et médecins.

À rebours de cette évolution, qui est loin de concerner toutes les judaïcités du Maghreb et du Machrek, le reportage de Philippe Este sur Djerba, tourné en mai 1950 et présenté au Festival de Cannes en 1952 donne de l'île l'image d'un lieu où le temps est suspendu depuis la plus haute antiquité. Tourné avant les travaux de restauration de l'ancienne voie romaine qui reliait l'île au

continent, il précède l'investissement touristique massif qui démarre dans les années 1960, mais il est contemporain des premières vagues d'émigration, aux allures d'exode, qui ont déjà affecté à cette date les communautés juives de Libye, d'Irak et du Yémen.

Paysages de carte postale, tisserands, potiers et commerçants de Houmt Souk, moissonneurs et batteurs de blé aux méthodes ancestrales font de l'île, selon le commentaire, une "parcelle de Bible vivante restée identique à ce qu'elle était au temps de Babylone".

b) Le mythe de l'éternel retour

L'engagement de Lord Balfour en 1917 de créer un foyer national juif, mis en place en Palestine sous mandat britannique, est lui aussi l'aboutissement de la politique des minorités qui a contribué à légitimer la colonisation et à affaiblir l'Empire ottoman. Au moment où celui-ci est démembré, à l'issue de la Première Guerre mondiale, d'anciens réseaux de relations sociales et commerciales sont coupés par la mise en place de frontières. Les nouveaux États, contraints de légitimer leur pouvoir et ses fondements, sont conduits à définir des nationalités qui marginalisent ou excluent leurs minorités, soupçonnées d'être des traîtres à la nation. Avant même la création d'Israël (1948), beaucoup de juifs ont commencé à se sentir étrangers dans des États jaloux de leur indépendance, qui mettent en avant leur caractère arabe ou musulman. Et cela, au moment même où l'intensification de l'immigration juive en Palestine, puis, après la Seconde Guerre mondiale, l'afflux des rescapés de la Shoah est perçue par le monde arabe comme une entreprise coloniale. La guerre de 1948 en Palestine et les exactions qui l'accompagnent ouvrent une longue séquence de guerres israélo-arabes dont 1956, 1967 et 1973 sont les points d'orgue. Avec elles, le départ des

Britanniques de Libye et d'Irak, la guerre d'Algérie et les troubles liés à la décolonisation au Maroc et en Tunisie précipitent le départ de communautés entières pour Israël, l'Europe et l'Amérique, dans des conditions souvent difficiles.

Le départ des juifs du monde musulman après la Seconde Guerre mondiale s'inscrit dans les grandes vagues de migrations postcoloniales. Les juifs ne sont pas les seuls à s'engager dans ces migrations, qui voient partir d'autres "minoritaires", mais aussi l'installation durable en Europe, et notamment en France, de "Nord-Africains" musulmans. Pour les juifs, Israël n'est pas non plus la seule destination : les plus fortunés et les mieux formés s'orientent vers l'Europe et les pays neufs. Beaucoup de départs, volontaires ou forcés sont marqués par la peur, la précipitation et de nombreuses spoliations, nécessitant l'intervention d'associations humanitaires internationales. Au terme de cette grande migration, qui se tarit en 1975, seuls le Maroc, l'Iran et la Turquie abritent encore un judaïsme vivant, quoique numériquement très affaibli. Partout ailleurs, les partants n'ont laissé derrière eux que des communautés-reliques et un patrimoine à l'abandon. (...)

Plus de trente ans après le reportage de Philippe Este sur *Djerba, l'île biblique*, Antenne 2 consacre en 1984 un long documentaire à la remise en vigueur, quatre ans plus tôt, du pèlerinage à la synagogue de la Ghriba. Comme dans le premier film, c'est par la mer que le spectateur arrive sur l'île, mais les quais et les plages sont vides et les bâtiments désolés, tandis que s'élève une chanson nostalgique. C'est désormais par la route, dans des cars de tourisme, qu'arrivent les pèlerins. Rien n'est dit sur l'ampleur des départs

des juifs de Djerba et de Tunisie, accélérés au fil des crises internationales (Suez, Bizerte, Guerre des Six jours), et c'est plutôt l'idée d'un retour temporaire qui marque le reportage, à l'occasion de la remise en vigueur du pèlerinage à la Ghriba, sous protection des autorités tunisiennes.

c) Une migration sans retour vers la modernité

La fin des années 1980 et les débuts de l'Intifada (1987) voient s'évanouir toute perspective de paix au Proche-Orient. En France, une décennie de crise a tari les flux migratoires en provenance du Maghreb. Dans le sillage de la Marche des Beurs (1983) et de la fondation de SOS Racisme (1984), une "deuxième génération" s'enracine dans le pays, et les "travailleurs immigrés" deviennent des "communautés minoritaires" à intégrer.

Un an avant que "l'affaire du foulard islamique de Creil" embrase durablement les esprits français, la laïcité s'inscrit dans le sens d'une histoire assignée à ces communautés. La perte des traditions alimentaires, question à laquelle FR3 consacre une chronique en 1988, apparaît comme le signe même de cette assimilation. Et c'est aussi l'idée d'une page définitivement tournée qui marque le très beau reportage consacré à l'écrivain Edmond Jabès en 1989. Né en 1912, Edmond Jabès a été contraint de quitter l'Égypte en 1957. Comme lui, plusieurs milliers de juifs d'Égypte furent expulsés à la suite de la crise de Suez, soit parce qu'ils étaient de nationalité française ou britannique, soit parce que, installés comme lui en Égypte depuis plusieurs générations ou venus du monde ottoman, mais de langue et de culture française, ils n'avaient pas de documents attestant de leur nationalité égyptienne et furent alors considérés comme étrangers. Certains furent contraints de signer une renonciation à leur nationalité égyptienne et devinrent apatrides.

2. "Des Andalousies toujours recommencées" (1992-2002)

La décennie qui s'ouvre en 1991 avec l'effondrement de l'URSS voit la fin de la guerre froide. L'idée que le triomphe de la démocratie libérale correspondrait à un seuil indépassable et marquerait "la fin de l'histoire", l'aspiration, après la guerre du Golfe à un "nouvel ordre mondial" sous l'égide américaine favorisent l'essor du mythe andalou comme modèle possible du vivre ensemble : les communautés, tout comme les nations "réveillées" après l'éclatement de l'empire soviétique, trouvent une nouvelle visibilité et donnent l'impression d'avoir traversé le temps ; elles apparaissent comme des objets ayant une existence autonome, dont une bonne gouvernance doit à présent organiser la coexistence. Ce moment de retour vers des expériences anciennes constitue une rupture forte avec la période précédente où l'avenir (radieux) était une boussole pour le présent et justifiait qu'il soit fait table rase du passé. L'expérience andalouse s'impose d'abord comme la nostalgie d'un âge d'or révolu. Mais le passé sert aussi de mode de légitimation, voire de justification au retour à un ordre naturel des choses. Il ouvre enfin la voie à une réflexion sur la fin brutale de ces cohabitations séculaires. Celle-ci n'est plus seulement le fait de télévisions françaises, mais aussi de chaînes télévisées d'Espagne, de Jordanie ou du Maroc : en même temps que le conflit israélo-arabe, la migration des juifs et ses causes commencent à devenir un objet d'histoire.

a) Le murmure des fantômes

Quelques semaines après l'ouverture de la conférence de Madrid qui voit réunis à la table des négociations Israéliens, Palestiniens et pays arabes, sous le double patronage des États-Unis et de la Russie, l'ouverture de l'exposition uni-

verselle de Séville, au printemps 1992, est l'occasion de célébrer un âge d'or de l'Espagne d'avant 1492 où, selon un discours un peu convenu, musulmans, juifs et chrétiens vivaient en paix. Les trésors du patrimoine architectural, les jardins de l'Alcazar suffisent d'ailleurs à attester de la capacité de la civilisation arabo-andalouse à rayonner et à porter à travers le temps et l'espace la pensée des philosophes, les arts des ingénieurs et les mélodies des chanteurs. Dans sa leçon de clôture au Collège de France, Jacques Berque avait appelé à "des Andalousies toujours recommandées" en précisant que nous en portions à la fois "les décombres amoncelés et l'interminable espérance". La fonction du mythe andalou n'est pas de porter un regard complaisant sur le passé, mais d'y puiser la conviction, nécessaire à l'action, que les liens entre communautés et la convivance entre elles sont non seulement possibles, mais féconds.

C'est pourtant une profonde nostalgie qui s'exprime en 1992 dans un reportage sur les derniers juifs d'Alexandrie. Le film s'ouvre sur quelques plans généraux d'une ville "*aux multiples identités*", découvrant une architecture éclectique. Ce tour d'horizon est l'occasion d'évoquer l'histoire d'une ville entrée de plain-pied dans la mondialisation à partir du milieu du XIX^e siècle, devenue un El-Dorado à l'échelle de l'Empire ottoman et de l'Europe sous la dynastie des khédives, à la faveur du boom cotonnier des années 1860 et de l'ouverture du canal de Suez (1869). La cité fait figure de modèle de formation d'une communauté citadine au moment du heurt des impérialismes en Méditerranée, des années 1880 à la Belle Époque. Structurés par leur appartenance religieuse ou leur origine nationale, "*des dizaines de groupes ethniques entrent en*

commerce amoureux ou financier. À leurs côtés, l'islam, immobile, tolère..."(...)

Jouant sur les apparences trompeuses et les identités plurielles, le reportage suit les traces de Joe-Joseph Harrari, modeste mercier, exerçant sa profession dans "*une boutique au teint blafard*". Le terme de capharnaüm utilisé pour la qualifier nous plonge dans un temps et un espace bibliques. Et de fait, Joe Harrari est présenté comme le dernier commerçant juif de la ville. S'exprimant en arabe et plaisantant avec ses clients, il retrouve le français face à la caméra et ce n'est que petit à petit qu'on découvre que ce monsieur âgé, connu et estimé dans son quartier, est le président de la communauté juive d'Alexandrie, ou du moins ce qu'il en reste. Avec Younès, "*son fidèle serviteur nubien*", et Lina Mattatia, trésorière, il gère l'asile de vieillards et le patrimoine d'une communauté réduite à quelques individus, tous très âgés. Le personnage enjoué redevient sérieux et empreint de tristesse dans les locaux vides de la synagogue Eliahu Hanabi, attenante au siège de la communauté, rue Nebi Daniel. Construite vers 1850, c'est la dernière en activité et la plus imposante synagogue d'une ville qui en comptait une douzaine, auxquelles il faut ajouter pas moins de huit oratoires privés. Si le chiffre avancé de 80 000 juifs est sans doute surestimé – les recensements en dénombrent 90 000 pour toute l'Égypte au sommet de la courbe, en 1947 –, les photographies exposées témoignent de la richesse architecturale des diverses fondations, écoles, dispensaires, asiles ou synagogues de cette communauté "*totalelement désagrégée*" dans la seconde moitié du XX^e siècle. Après une visite au cimetière en partie désaffecté, le reportage se clôt sur un triste shabbat, ne parvenant pas même à réunir le *minyán*, c'est-à-dire les dix hommes majeurs nécessaires à la célébration de l'office.

En moins d'un quart d'heure, cet émouvant reportage a su saisir ce moment historique particulier et troublant. Si la vision de l'islam est éminemment réductrice, celle du judaïsme ne l'est pas moins. Le début du film joue, comme ses personnages, des stéréotypes attribuant aux juifs humour et autodérision, sens des affaires, goût du pouvoir et amour de l'argent. La rigueur des relations intercommunautaires et leur hiérarchie se devinent au ton impérieux utilisé à l'égard de Younès, le serviteur nubien. Mais au fil de leur parole, c'est l'humanité des acteurs qui resurgit, et des parcours qu'on devine solitaires, assumant bon gré, mal gré, le fait d'être restés. Choix ou impuissance à refaire sa vie ailleurs ? Illusion d'être les derniers représentants d'un hellénisme et "*d'un groupe humain implanté dans la ville depuis Alexandre le Grand*" ou bien conscience de n'être qu'une communauté allogène à l'Égypte, construite au fil des migrations des XIX^e et XX^e siècles, comme le suggère une musique nostalgique issue non du monde séfarade, mais du folklore yiddish ? Volonté d'être "*la mémoire de tout un peuple victime d'une exclusion pacifique et silencieuse*" ou attachement viscéral à sa ville ?

b) Des droits sacrés à la nécessaire négociation politique

La décennie des années 1990 est aussi marquée par les espoirs que fait naître au Proche-Orient le processus de paix israélo-palestinien initié par la conférence de Madrid et les accords d'Oslo. Les deux reportages qui suivent montrent, de façon symétrique, comment le religieux vient légitimer la revendication politique. L'ancrage de l'histoire de la Palestine dans une narration biblique, présentée par la télévision française, semble plaider en faveur de la légitimité d'Israël et la reconnaissance de l'État hébreu par ses voisins arabes. Au moment où une ouverture semble se dessiner vers la paix au

Proche-Orient, le documentaire invite à dépasser les perspectives théologiques et les mémoires stratifiées depuis plusieurs siècles pour s'acheminer vers des solutions politiques, passant par l'acceptation de l'autre et de nécessaires compromis.

De son côté, en se prévalant du double héritage de la révolte arabe et de son ascendance chérifienne, c'est-à-dire d'une filiation avec le Prophète, la monarchie jordanienne saisit l'occasion d'une commémoration officielle en 1993 pour signifier qu'elle considère au contraire la Palestine comme terre d'islam. Une subtile distinction est établie entre juifs et sionistes sur cet espace. Si "les sionistes" y apparaissent comme de dangereux aventuriers, les juifs, à la différence des Britanniques, ne sont pas considérés comme "des occupants". Cette porte entr'ouverte dans le discours entend poser la monarchie jordanienne comme un arbitre et un acteur incontournable dans la reconfiguration du Proche-Orient qu'on imagine alors toute proche. De fait, la paix entre Israël et la Jordanie est signée en 1994.

c) Dououreux retours sur un passé commun

La deuxième partie de la décennie met rapidement un terme à ces espoirs de paix. L'assassinat d'Yitzhak Rabin à Tel-Aviv par un étudiant ultra-religieux (4 novembre 1995) puis l'arrivée au pouvoir d'une coalition dirigée par Benyamin Netanyahou regroupant le Likoud, l'extrême droite et les partis religieux (mai 1996) marquent un coup d'arrêt brutal au processus issu des accords d'Oslo. En septembre 1996, l'ouverture décidée par la municipalité d'un tunnel archéologique dans la vieille ville de Jérusalem, en contrebas de l'esplanade des Mosquées, suscite des affrontements meurtriers.

Le mythe andalou a néanmoins conservé toute sa force. Il reste la référence de films des télévisions marocaine ou espagnole faisant de la

cohabitation inter-religieuse un objet d'histoire et de sa fin une lancinante interrogation, plaçant les politiques devant leurs responsabilités. C'est à ce moment que le Maroc choisit de mettre en avant la figure de l'écrivain Edmond Amran Elmaleh, né en 1917 à Safi. Figure de militant engagé au sein du parti communiste clandestin jusqu'à l'indépendance du pays, également connu pour ses prises de position hostiles au sionisme, c'est à partir de 1965 qu'en exil à Paris, il se lance dans l'écriture. Il y publie ses œuvres marquantes, parmi lesquelles *Parcours immobile* (1980), *Aïlen ou la nuit du récit* (1983), et surtout *Mille ans, un jour* (1983), roman écrit au moment de l'invasion israélienne au Sud-Liban, dont le titre renvoie à la brutalité du départ des juifs du Maroc au regard de la longue durée de leur enracinement dans le pays.

En 1996, c'est un écrivain consacré qui accorde deux longs entretiens sur son écriture, comme si celle-ci faisait le lien entre ses engagements de jeunesse et l'émotion qu'il entend traduire pour la peinture marocaine contemporaine, dont il est l'un des promoteurs. À la différence de Joe Harrari l'Alexandrin, Edmond Amran Elmaleh fait partie de ceux qui ont rompu "*le pacte tacite selon lequel les juifs ne font pas de politique*". Il est représentatif d'une génération de militants juifs entrés en politique à la faveur de l'émancipation, de l'Égypte au Maghreb, dès le début des années 1930, en même temps que les premières revendications d'indépendance. Pour beaucoup de ces militants issus de l'Alliance israélite universelle et réservés face au processus d'assimilation à la culture française, les institutions communautaires furent le premier mode d'accès au politique. Et c'est dans ce terreau que le sionisme a pris racine. Mais d'autres formes de socialisation ou de scolarisation, marquées par une coexistence interconfessionnelle, ont conduit

un certain nombre d'entre eux à s'engager dans les mouvements nationaux, tandis que les grilles d'analyse marxistes posaient le primat de la question sociale sur les appartenances nationales ou religieuses, expliquant l'attrait du parti communiste. (...)

La télévision catalane n'est pas en reste pour célébrer l'âge d'or de l'Andalousie multiculturelle. Un reportage poétique de 2001 propose une promenade architecturale et d'histoire de l'art dans la grande mosquée de Cordoue, le palais de Medinat al-Zahra, qui est aussi un voyage à travers l'histoire de l'Espagne musulmane, des Ommeyyades aux Rois Catholiques. Le documentaire file la métaphore du jardin pour célébrer la présence de trois cultures et leur hybridation, les valeurs de tolérance qui ont permis ces somptueuses réalisations. Mais c'est aussi Tétouan qui revendique cet héritage. Un bref reportage consacré par la deuxième chaîne de télévision marocaine à la ville de Tétouan en 2002 vient rappeler, au moment où la deuxième Intifada achève d'enterrer le "processus de paix", que le Maroc fut lui aussi terre d'accueil aux exilés andalous, qui surent y reconstruire une ville à l'image de celle qu'ils venaient de quitter. Il est aussi une invitation au voyage vers cette cité du Nord du Maroc, région qui, depuis le nouveau règne de Mohammed VI (1999), fait l'objet d'importants projets de développement, notamment par le tourisme. La référence à l'Andalousie demeure centrale, mais c'est désormais à distance de son espace originel, et tout autour de la Méditerranée que les États vont se réclamer de cet héritage.

3. Entre mémoire, exils et patrimoine (2004-2012)

La dernière période de ce tour d'horizon du regard des télévisions méditerranéennes sur le judaïsme s'inscrit dans le monde de l'après 11

septembre, celui des guerres d'Afghanistan et d'Irak, des attentats de Djerba, de Casablanca ou d'Istanbul, qui semblent apporter leur caution aux théories du choc des civilisations. L'impossible relance du processus de paix au Proche-Orient, la faillite de l'Union pour la Méditerranée s'inscrivent dans une décennie marquée par les cinquante années des indépendances et conclue par les révolutions arabes, qui semblent rejouer la geste nationale.

Le temps qui passe pose la question du souvenir et de sa transmission ; et le vieillissement ou la disparition des cadres sociaux de la mémoire, celle du devenir du patrimoine culturel des Juifs en terre d'Islam. Cimetières, synagogues, livres et objets de culte, fondations scolaires ou hospitalières ont souvent été laissés à l'abandon ou au soin des instances communautaires demeurées sur place. Désormais, les actions de patrimonialisation doivent davantage engager les autorités politiques du pays, et des communautés dispersées à l'étranger. S'y ajoute la quête permanente de mécènes et de soutiens diplomatiques susceptibles d'initier une action de sauvetage ou de valorisation de lieux ou objets de mémoire. Expression de sociétés civiles dispersées, une multitude de sites Internet, émanant d'associations les plus diverses se réclament de ce patrimoine. Elles sont structurées à la fois par pays d'origine et par pays d'accueil, et elles font vivre, à travers le monde, des communautés virtuelles de Juifs originaires d'Égypte, du Maroc, de Tunisie, d'Irak ou d'Algérie. Consacrés à des recherches généalogiques, au recueil de témoignages, de traditions culinaires, de bibliographies, de photos de classes ou de vie quotidienne, ces sites sont un lieu d'investissement mémoriel important.

Les documents retenus au cours de cette période attestent de la diversité des relations que les différents États arabes entretiennent avec le

judaïsme, ou plus exactement, de l'image que leurs régimes entendent donner à ces relations via la télévision. Parmi eux, le Maroc est celui qui semble avoir la relation la plus apaisée. Les trois derniers documents, qui mettent en parallèle des émissions récentes de télévisions marocaine, jordanienne et palestinienne, attestent de la rivalité et des décalages de leurs régimes mémoriels.

a) La diversité des politiques mémorielles

Plus que tout autre, la télévision est un média sensible aux injonctions du politique. Il n'est, de ce point de vue, pas étonnant de trouver dans ce corpus une représentation particulièrement riche de films en provenance du Maroc. Elle ne fait que souligner l'originalité de la politique mémorielle du royaume, qui contraste avec la frilosité d'autres États du Sud de la Méditerranée, pour la plupart absents de ce corpus. Le Maroc constitue un exemple peut-être unique de création en 1995 d'une fondation destinée à entretenir un Musée du Judaïsme marocain, implanté dans le quartier de l'Oasis à Casablanca. Les attentats de Casablanca du 16 mai 2003 qui avaient visé, outre des propriétés appartenant à des juifs, un centre communautaire et l'ancien cimetière juif de la ville, furent suivis d'une imposante manifestation de solidarité avec les victimes et de refus de l'antisémitisme. Ils furent aussi l'occasion d'un rappel par la télévision nationale, au-delà de la simple tolérance, des principes de solidarité devant prévaloir aux relations entre les religions du Livre. La révision constitutionnelle qui a suivi le "printemps arabe" de 2011 fut enfin l'occasion d'affirmer les "affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen" de l'identité nationale marocaine et "l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension entre toutes les cultures et les civilisations du monde."

Il existe néanmoins aujourd’hui, dans le monde musulman, des entreprises délibérées d’éradication des communautés juives, de leur mémoire et des traces qu’elles ont pu laisser. Le développement de l’islamisme radical et de nouvelles orthodoxies favorisent des tentatives de purification des pratiques. Si les premières visées sont celles de l’islam confrérique, toutes celles qui n’affirment pas par principe la supériorité de l’islam deviennent suspectes. À Oran, dès 1971, la grande synagogue a été transformée par la wilaya en centre culturel islamique malgré l’opposition du consistoire de Paris, demeuré responsable des communautés juives de l’Algérie indépendante. La guerre civile des années 1990 a fait rejouer des blessures remontant à la guerre d’indépendance, et l’ancrage de la légitimité du régime dans cet épisode fondateur fait peser une chape de plomb sur la possibilité d’une avancée dans la reconnaissance de la diversité religieuse du pays, qu’elle soit passée ou présente.

C’est en exil que se reconstruit la mémoire des juifs d’Algérie. Largement confondue avec celle des pieds-noirs, elle peine à s’en détacher et à faire valoir son antériorité sur le territoire. La parution de l’ouvrage de Benjamin Stora, *Les trois exils, juifs d’Algérie*, est l’occasion de revenir sur une histoire bi-millénaire. La fin de l’entretien évoque le discours du président Bouteflika, le 5 juillet 1999, qui reconnaissait une composante juive dans l’identité algérienne, vite démentie par l’annulation de la tournée d’Enrico Macias prévue à Constantine. Une décennie de tensions internationales et une politique de “réconciliation nationale” ont eu raison de ces velléités d’ouverture, au moins au niveau officiel. La question du rapport au judaïsme est peut-être emblématique du décalage entre la société algérienne et son régime, qui affirmait au journal arabophone Ash-Shorouk, par la voix de sa ministre

de la culture, en février 2009 vouloir “déjudaïser la culture algérienne”.

b) Le Maroc : une mémoire apaisée ?

C’est un tout autre rapport à la mémoire qui s’exprime et se met en pratique au Maroc. La politique de développement par le tourisme initiée à la fin des années 1990, qui accompagne la transition démocratique engagée par Hassan II et poursuivie par Mohammed VI, est aussi une politique de valorisation et de reconnaissance des cultures régionales et un drainage de toutes les potentialités des diasporas marocaines. La ville de Fès avait ouvert le mouvement dès 1994 avec la création d’un festival des musiques sacrées du monde, dédié au dialogue inter religieux. Mais la cité avait déjà une aura universelle. Dans ce dispositif de développement par la culture, la ville d’Essaouira, sous l’impulsion d’André Azoulay, conseiller du roi du Maroc depuis 1991, fut à la fois pionnière et modèle, imitée par Rabat, Agadir, Ben Guerir et d’autres villes du Maroc qui ouvrirent chacune leur festival dans les années 2000. L’entrée dans l’été est célébrée depuis 1998 par le festival Gnaoua et musiques du monde, qui rappelle les liens avec l’Afrique sub-saharienne et la dimension métisse de toutes les circulations musicales. Le printemps musical des Alizés met en valeur depuis 2001 la musique classique et le lien ancien de la ville avec l’Europe de la révolution industrielle, qui fut un de ses modèles. Deux ans plus tard est mis en place le festival des Andalousies atlantiques qui s’ouvre à l’automne et cherche à promouvoir l’héritage musical arabo-andalou, où s’illustrèrent artistes juifs et musulmans. L’année 2012 devait voir naître, au mois d’août, la première édition du festival des arts de la rue.

Outre le patrimoine musical, la télévision offre la possibilité d’explorer la mémoire vive du pays,

et notamment sa dimension amazighe. Diffusé en 2008 dans l'émission Amouddou (voyage), qui s'y consacre depuis 2002, sur la première chaîne de télévision publique marocaine, un reportage s'attache à la mémoire juive de la petite ville d'Ifrane de l'Anti-Atlas, qui fut au XIXe siècle une oasis relativement prospère, au carrefour de routes caravanières. Le cimetière, les vestiges de ce qui est considéré comme le plus ancien mellah d'Afrique du Nord, témoignent d'une présence juive ininterrompue, que la tradition orale fait arriver par vagues successives depuis le premier millénaire avant J.-C., avant même la destruction du temple de Salomon.

Les murs de l'ancienne synagogue, désormais déserte, se font l'écho, par la magie du cinéma, d'anciennes cérémonies. Les habitants âgés évoquent d'heureux souvenirs d'enfance et de bon voisinage avant la grande vague d'émigration des années 1960, présente dans quelques images d'archives. D'autres, plus jeunes, tentent de susciter des recherches et d'entretenir le souvenir d'une ville qui fut, à leurs yeux, un modèle de sociabilité et d'entente entre communautés.

Ce reportage, en arabe et en tachlihit, est emblématique de la manière dont le Maroc de Mohammed VI a entrepris d'explorer la mémoire de ses différents héritages. Il illustre une volonté d'écriture plurielle de l'histoire du royaume et une attention particulière accordée, dans ce contexte, aux spécificités régionales et à la tradition orale. Cela au risque d'embellir certains épisodes ou de passer sous silence d'autres plus sombres. De ce point de vue, la tradition juive n'aurait pas manqué d'évoquer les troubles qui ensanglantèrent le Souss à la mort de Moulay Yazid (1792), faisant des victimes parmi les fidèles des deux religions. L'épisode, connu comme l'histoire des «brûlés d'Oufrane», s'est transmis de génération en génération dans le judaïsme marocain pour illustrer

une résistance à la conversion jusqu'au martyr. L'absence des juifs d'Ifrane-Oufrane n'est pas seulement celle d'anciens compagnons de jeux ; c'est aussi la possibilité d'une confrontation des traditions orales qui s'en est allée.

c) La concurrence des mémoires :

Ce dernier point de notre réflexion réunit et décline deux regards arabes récents sur le judaïsme. Elle atteste des enjeux politiques attachés aux conflits mémoriels. En même temps, au-delà des vicissitudes des conflits, ces deux regards attestent de l'importance attachée à l'autre en tant que tel, dans la construction de l'image de soi.

Un bref reportage réalisé pour la télévision jordanienne en 2009, évoque le retour à la mosquée Al-Aqsa du Minbar de Salah ed-Din (Saladin) détruit au cours de l'incendie criminel du 21 août 1969, peu après la guerre des Six-jours et les débuts de l'occupation israélienne. Comme l'explique dans le film l'actuel mufti de Jérusalem, le retour du minbar de Salah ed-Din à son emplacement initial après 38 ans d'absence permet d'espérer «une proche libération de la ville». Au-delà de l'enjeu rendu ici très sensible de la préservation du patrimoine, la figure de Salah ed-Din vient rappeler que l'enjeu fondamental reste celui du rapport du politique au religieux, et de l'administration de la preuve, par tout pouvoir politique se réclamant du religieux, que c'est lui qui est le plus apte à protéger les autres religions.

L'illustration de ce point est donnée par un reportage de la télévision palestinienne, tourné en 2010, qui présente la petite communauté samaritaine implantée près de Naplouse sur le mont Garizim. C'est, selon leur tradition, le lieu même du sacrifice d'Abraham, celui où s'élevait le Temple avant sa destruction à la fin du IIe siècle avant notre ère, par le roi hasmonéen

Jean Hyrkan, dans le cadre d'une politique de centralisation religieuse autour de Jérusalem. Le reportage décrit, à travers une série d'entretiens, les coutumes de la communauté, son originalité revendiquée de plus ancienne religion monothéiste descendant en ligne directe de l'une des douze tribus d'Israël, sa fierté d'avoir su conserver et transmettre d'antiques traditions, comme la guématrie, savoir divinatoire utilisé en direct comme aide au choix des conjoints. Mais l'intérêt du film réside surtout dans le message politique qu'il délivre. Aucune mention n'est faite de la communauté samaritaine de Holon, qui a commencé à s'installer en Israël, au sud de Tel-Aviv, à partir des années 1950 et s'est progressivement acculturée au nouvel État. Celle du mont Garizim se présente comme une communauté arabophone revendiquant une continuité d'implantation en Cisjordanie depuis plus de trois millénaires, et une proximité plus grande avec l'islam qu'avec les autres religions monothéistes, en qui elle ne voit qu'une succession de déviances et de persécutions à son encontre. En affichant des liens intimes avec leurs compatriotes palestiniens, les Samaritains du mont Garizim assument le fait d'être une caution de l'Autorité palestinienne, qu'elles reconnaissent comme un pouvoir respectueux des traditions du véritable Israël. Ce reportage, à contre-courant des idées reçues, illustre la complexité des relations intercommunautaires, l'enracinement des croyances et des appartenances. Il révèle aussi de façon implicite l'enjeu de légitimation politique que représente la protection des communautés et la reconnaissance de leur liberté de culte.

Inscrites dans la plupart des cas dans une temporalité qui dépasse largement celle des témoignages, les représentations que livrent

ces différentes émissions télévisées renvoient davantage au judaïsme comme religion qu'à une sociologie des juifs dans l'islam méditerranéen, ou à une approche des relations passées ou présentes entre musulmans et juifs : manière sans doute d'euphémiser les différends du moment et de panser des plaies encore vives. C'est aussi que le regard sur le judaïsme a accompagné le processus de nationalisation des sociétés du Sud de la Méditerranée ; et que ce regard reste souvent empreint de passion. Tantôt repoussoir des identités nationales, tantôt mobilisée comme la justification d'un retour aux traditions des pieux ancêtres, tantôt assumée comme un héritage, voire une nostalgie, la figure du judaïsme continue de hanter, près de quarante ans après les derniers départs, les consciences arabes et musulmanes. La poursuite du conflit israélo-palestinien tend à perpétuer un regard qui demeure généralement hostile : on a pu mesurer à quel point les discours des médias étaient indexés sur les avatars du processus de paix. Mais au-delà de l'enjeu immédiatement politique, on ne peut s'empêcher de penser que cette hostilité sert de justification *a posteriori* à une séparation devenue effective, et qu'elle permet surtout une lecture de l'histoire récente destinée à naturaliser l'ordre du monde : en d'autres termes, selon la formule de Jacques Berque, à « prophétiser l'advenu ».

La démarche mémorielle dont témoignent les télévisions marocaines ou palestiniennes atteste au contraire de la complexité et de la richesse des relations judéo-musulmanes, y compris dans le passé le plus récent. Sans doute pourrait-on objecter que la tolérance n'est pas la liberté de conscience et qu'elle n'est jamais totalement désintéressée ; mais la question soulevée au fil de ces reportages de la relation à l'autre va bien au-delà des calculs économiques. Elle concerne la définition du lien social, des fondements du

pouvoir, la construction d'un État de droit et d'une société démocratique. Espérons que, de ce point de vue là, les révolutions arabes soient en mesure de tenir leurs promesses. La seconde moitié du XX^e siècle a vu partir de ces pays les juifs, mais aussi des pans entiers des forces vives de ces nations, faisant émerger sur l'âge qui est en train de se clore un regard sans appel. Un proverbe algérien affirme qu'« un pays sans juifs, c'est comme un tribunal sans témoins ». Peut-être faut-il puiser, dans cet adage populaire, la certitude d'une histoire inachevée et l'espérance de nouvelles formes de cautions solidaires.

Bibliographie

- Benjamin Lellouch, Antoine Germa, Évelyne Patlagean (dir), *Les Juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Paris, Champ Vallon,
- Michel Abitbol, *Le passé d'une discorde, Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.
- Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir), *La bienvenue et l'adieu, Migrants juifs et*

- musulmans au Maghreb*, Casablanca, La Croisée des chemins, Paris, Karthala, 2012.
- Albert Memmi, *La statue de sel*, Paris, Gallimard, 1953
- Lucette Valensi et Abraham L. Udovitch, *Juifs en terre d'islam : les communautés de Djerba*, Paris, Archives contemporaines, 1984.
- Robert Ilbert, *Alexandrie, 1830-1930*, IFAO, Le Caire, 1996, 2 volumes
- Association internationale Nebi Daniel - Patrimoine des Juifs d'Égypte <http://www.nebidaniel.org/>
- Benjamin Stora, *Les Trois Exils, Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006
- Alain David Crown et Jean-François Faü, *Les Samaritains rescapés de 2700 ans d'Histoire*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001
- « Version abrégée d'un article publié sur le site www.medmem.eu, tous droits réservés, et disponible avec images d'archives au lien suivant : <http://www.medmem.eu/fr/folder/28/les-juifs-dans-laislam-mediterranaen> »
- Remerciements à Maxime Sanson, adjoint au chef de projet Med-Mem INA

MOCHE SHAPIRA, Tristesse sur le lac de Tibériade

Guideon Meron et Oded Chalom

(Moche Shapira, originaire de Migdal qui se suicida à l'âge de 18 ans écrivait : « Nous nous comportions avec brutalité l'un envers l'autre. Pardonnez-moi pour la gêne que je vous cause. Réussissez dans vos projets. Soyez plus psychologues. Prévenez la famille que je suis mort de malaria, ça leur sera plus facile. »).

Dans les cimetières de la vallée du Jourdain, parmi les tombes des bâtisseurs du pays se cachent les tombes de dizaines de pionniers qui décidèrent de mettre fin à leurs jours. / Accablement face à l'âpreté du pays, faim, solitude, déceptions amoureuses et intransigeance de cœur des compagnons ont brisé leur moral. / « A un moment ou un autre, tout le monde finit par se trahir, j'ai été trompé » écrivit Nathan Aher âgé de 19 ans lorsqu'il se tira une balle. « Je ne vois plus ni espoir ni raison de vivre dans un tel monde. »

L'été 1936, le journaliste juif B. Waldak fut envoyé par son journal *Forverts* pour une mission de première importance : parcourir Israël et faire un rapport. Le *Forverts* est un journal yiddish de la communauté juive de New York qui suivait de loin tout ce qui concernait l'action sioniste en Israël.

B. Waldak a rédigé un long article sur Jaffa, sur Tel-Aviv qui se développait à ses côtés et sur les *mochavot* du Sharon ; arrivé dans la vallée du Jourdain il se rendit à Degania puis alla à Kuineret. Il discuta avec des camarades puis se rendit au cimetière et s'immobilisa devant les

pierres tombales, en état de choc. « On lui traduisit ce qui était écrit sur les pierres tombales, raconte l'historien Gour Alroui, et il estima qu'il fallait rapporter à ses lecteurs le grand nombre de suicides parmi les pionniers arrivés en *Eretz Israel*¹ afin de fertiliser la terre et qui, à bout, ont fini par se donner la mort. Il citait l'épithaphe sur les pierres tombales, expliquait les difficultés qu'affrontèrent et qu'affrontent encore les pionniers et décrit la douleur de la vie si dure dans des régions lointaines ». L'article fut trouvé par Alroui professeur au département des études sur Israël à l'université de Haïfa, il y a quelques semaines dans les archives de l'Institut Yiddish de Manhattan, où il se trouvait pour une année sabbatique.

Les personnes qui ont émigré avec la seconde (1904) et la troisième Alya² (1914) étaient solitaires et passionnées, désespérées et pleines de rigueur. Elles se sont trouvées en contradiction avec l'idéologie sioniste qui les animait, idéologie qui les a déracinées de leur maison et de leur famille, les a plaquées sur la rude terre d'Israël dans les marais infestés de moustiques sous une chaleur terrible, la soif, la déshydratation, la faim, la solitude et la dure réalité sociale.

On peut trouver leurs restes dans les cimetières de Kuineret et de Degania devenus des lieux de pèlerinage. Après avoir visité la cour de

1. « Pays d'Israël » : le mot est ici employé par l'auteur pour désigner le pays avant la naissance de l'État d'Israël.

2. Alya (pluriel : « alyot ») : « montée », émigration en Israël.

rassemblement *des kibboutzniks* et le musée de Degania, il se rendit au cimetière d'où l'on peut voir le lac dans toute sa splendeur. A. D. Gordon, Dr Arthur Rupin à Degania, Rahel la poétesse, Naomi Shemer et Berl Katznelson à Kuineret.

Une page d'histoire d'Israël

Mais pourtant entre les tombes des personnes célèbres se trouvent les tombes de pionniers anonymes, appartenant pour la plupart à la génération des bâtisseurs, la génération de ceux qui asséchaient les marais et cassaient des pierres, ceux qui ne purent affronter la réalité et se résolurent à en finir. Certains se tirèrent une balle, d'autres avalèrent de l'essence, il y en eut qui se noyèrent dans le Jourdain et le lac de Tibériade ; ainsi ils se donnèrent la mort. Non pas un ni même deux, mais bien des dizaines parmi les piliers de ces « alyot ».

Maintenant, dans le cimetière de Kuineret, nous rencontrons les morts, les âmes folles des rêveurs, des visionnaires, de ceux qui arrivèrent en Eretz Israël alors que tout commença avec de grands rêves et qui tombèrent comme des mouches ; ils butèrent contre un rêve brisé, la malaria, la solitude et une grande désillusion. Dans la geste sioniste, ce phénomène fut marginalisé bien qu'ils fussent nombreux, trop nombreux. Face aux pionniers entrés dans le panthéon de la commémoration, ils n'étaient pas quantité négligeable, mais un groupe important de pionniers pleins de motivation et d'énergie qui ont « craqué » et mis un terme à leur vie. Telle fut leur histoire.

Une stèle de plus

Septembre 2010. Plus de cent ans se sont écoulés depuis la deuxième alya. Le lac s'offre à la vue, d'un bleu intense. De l'herbe verte, des palmiers, une brise agréable apaisent la chaleur.

La désolation des pierres tombales raconte l'histoire de ce grand drame, de ces tragédies.

Moki Tsour, le biographe du mouvement du *kibboutz* vient d'écrire un livre qui relate les cent ans du kibboutz, *Les Pionniers suicidaires*. Il a été le premier à enquêter et à se pencher sur le sujet. Les faits qu'il raconte sont incroyables. Environ dix pour cent des pionniers de la seconde et de la troisième alya mirent fin à leurs jours.

Les statistiques nous apprennent que le pourcentage des pionniers parmi la totalité des nouveaux immigrants s'élevait à seize pour cent. « Du point de vue de ce qu'ils ont apporté, ce sont eux qui ont véritablement formé le *yichouv* juif en *Eretz Israël* et tracé la voie pour le pays en devenir » écrit Boaz Neumam dans son livre *Passions des pionniers*. « De plusieurs façons, l'ère pionnière constitue le moment fondateur du sionisme en *Eretz Israël*. »

Gour Alroui enquêta sur le phénomène des suicides et écrivit une étude à ce sujet qu'il intitula *Les pionniers égarés, la question du suicide à l'époque des deuxième et troisième alyot*. Il approfondit le sujet et fit des recherches dans les archives des *kibboutzim* et des mouvements de jeunesse ainsi que dans les registres des travailleurs de *Hapoel hatsair* et *Hachomer*. Il découvrit que 59 pionniers s'étaient suicidés dans ces années-là. Il est probable que beaucoup d'autres ont échappé aux listes et qu'il s'agisse en réalité d'un nombre beaucoup plus élevé.

Loin du lac de Tibériade dans la bibliothèque Beit Ariela à Tel-Aviv, nous parcourons des journaux de l'époque, pleins d'histoires sur les suicidés. Dans le journal des ouvriers *Koustrass* de l'année 1920, l'écrivain A. Z. Rabinovitch, plus connu sous l'acronyme A. Z. R., élabore une thèse presque subversive : « Il y en eut qui se suicidèrent à cause de leur sexualité perturbée. Lorsque l'instinct sexuel devient le centre de

l'existence, il entraîne de grandes souffrances allant jusqu'au suicide. Aujourd'hui même, c'est un sujet sensible : nous sommes au dernier stade de la libération de la femme et les relations entre les deux sexes sont devenues plus libres que ce qu'elles étaient pour les générations précédentes ; pour autant on n'a toujours pas trouvé d'équilibre. »

Cependant, très peu se suicidèrent à cause de leur frustration sexuelle. Ces jeunes qui montaient seuls en *Eretz Israël* vivaient en groupe, mais dans une grande solitude : langueur et désespoir de ne pas trouver l'amour. C'était une société jalouse d'elle-même, intolérante à l'égard des faibles et des différents, quelque peu chauvine, très collective, intransigeante.

Dans les archives des *kibboutzim* de Kuineret, de Degania, de Ginegar et de l'Institut Lavon, nous avons trouvé des dizaines de lettres de pionniers. Écrites très petit, de façon régulière, lisibles malgré les cent ans passés. La détresse, le manque d'espoir, les douleurs physiques et morales hurlent à travers les lettres.

Au *kibboutz* Kuineret, nous avons pris connaissance de l'histoire d'amour de Reouven Kribitski et de son amie Chochana Esenstrat. Ils se sont aimés en cachette et sont morts d'épuisement. Kribitski avait 23 ans en août 1920 lorsqu'il se tira une balle dans la tête, déçu par l'orientation du mouvement, épuisé par le dur labeur. Kribitski monta seul en *Eretz Israël*, et peu de temps après, débarqua à Degania ; là-bas il se lia à un groupe de jeunes.

Dans les petites archives du *kibboutz* dirigé par la camarade Ziva Leich, se trouvent les dossiers des fondateurs. Dans les registres du cimetière, qui constituent un livre épais, il est écrit au sujet de Kribitski « Au *kibboutz* Kuineret, Reouven a pris part à la vive polémique qui portait sur l'orientation du *kibboutz* pour l'avenir :

l'agrandissement ou le rétrécissement et la nouvelle forme d'implantation qui était à l'ordre du jour : le *mochav*. Reouven affirmait qu'il ne fallait surtout pas renoncer à l'expérience acquise au sein du groupe pendant toutes ces années et que donc il fallait tout faire pour maintenir cette ligne. Durant des semaines et des mois, ses amis s'inquiétaient de sa mine tourmentée. Il s'isola, s'enferma, resta au lit, se cacha sous la couverture et ne se levait pas. En même temps que les polémiques, la terrible nouvelle du suicide de Réouven sur la plage du lac se répandit. C'était un homme à l'apparence attrayante, d'une compagnie agréable et à l'esprit pur. L'un des travailleurs les plus fidèles du groupe. Il était âgé de 23 ans.

Un vieux morceau de papier jauni par le temps fut également trouvé dans le dossier, une annonce du journal *Hapoel hatsair* : « Reouven Kribitski – Une nouvelle tombe dans le cimetière jouxtant le lac de Tibériade. Encore un travailleur fidèle et dévoué perdu pour la communauté des ouvriers d'Israël. S'est suicidé par balle. En 1920 ».

Quatre mois plus tard, Chochana descendit au bord du lac et avala du kérosène. Elle mourut quelques jours plus tard après de terribles souffrances. Elle était seule, malade, en pleine dépression, abattue par la mort de son amoureux. Dans son dossier aux archives, il est écrit : « Travailla quelque temps dans les plantations de Yehuda ainsi qu'à Kfar Saba où elle épluchait les amandes. Chochana répondit à l'appel pour venir à Kuineret. Elle apparaissait comme une travailleuse consciencieuse et dévouée. Après la guerre elle se consacra à travailler à l'amélioration du jardin qui avait été à l'abandon. Elle planta des fleurs en rangée tout le long de la barrière métallique, construite pour empêcher la boue et la poussière. Elle arrosait les fleurs avec amour. C'était une tentative pour créer un coin

familier pour la communauté. Elle travailla aussi un certain temps à Degania. »

« Après la mort tragique de son compagnon Réouven Kribitski, elle travailla un certain temps au jardin d'enfants à Jérusalem. Au fil des ans elle contracta très souvent la fièvre jaune ainsi que d'autres maladies. De retour à Kuineret, il ne s'écoula pas beaucoup de temps avant que Chochana ne meure après de grandes souffrances. Elle était âgée de 24 ans ».

Elle fut enterrée juste au-dessus de la rive du lac aux côtés de Kribitski. Tout le monde connaissait leur amour bien qu'ils aient tout fait pour ne pas le montrer à leurs camarades. Tous les anciens de Kuineret qui naquirent des années après peuvent aujourd'hui raconter leur histoire d'amour qui ne put se réaliser. Pourquoi leur amour est-il resté secret ? Peut-être craignaient-ils que les responsables de la collectivité ne voient d'un mauvais œil leur union, qui aurait pu nuire (selon eux) à leur mission au travail.

Voici une lettre que nous avons trouvée dans les archives de Kuineret. Chochana écrit à Réouven à une date inconnue. Elle y fait allusion aux difficultés, à l'atmosphère déprimante au sein du groupe et aussi au fait qu'ils doivent tout faire pour garder secrète leur relation. « Chabbat, j'ai reçu ton mot comme de l'air frais en moi. Mon humeur s'est améliorée. L'ambiance à la maison est très mauvaise, tout le monde est triste. C'est difficile pour moi. J'ai décidé de partir il y a deux jours ; depuis je n'arrive pas à dormir, et depuis je n'ai aucun répit. Au nom de quoi puis-je agir de la sorte ? Tout de même, nous tous avons une responsabilité par rapport à cet endroit. Pour moi c'est difficile, mais je vois qu'il en est de même pour les autres. Selon ce que j'ai pu entendre et vérifier ces derniers temps, Hanna souffre énormément, Yéhudit souffre et je suis persuadée que pour beaucoup d'autres il en est de même.

Chacun doit s'efforcer d'aller de l'avant jusqu'au bout. De toi, je n'ai reçu qu'un seul mot, il faut faire attention aux lettres de toute façon, car elles sont ouvertes en chemin ».

Dans le journal *Hapoel hatsair*, nous trouvons un passage du livre de Yéhudit Bratz, l'épouse de Yossef, l'un des leaders de la seconde *alya* : « Sur la plage du lac de Tibériade, dans l'un des coins les plus paisibles, sont éparpillées les tombes des travailleurs. Quelques-unes, présentes depuis le début, sont les seules à connaître l'histoire de ce lieu. On s'est tellement habitué à ça. Juste une petite secousse et on continue. »

Myriam n'a plus besoin de rien.

Moki Tzur a lu des milliers de documents et de lettres. Il établit une distinction entre la seconde et la troisième *alya* en ce qui concerne l'état d'esprit des pionniers : « Les gens de la seconde *alya* se sont accommodés de difficultés draconiennes. Ils étaient les premiers à monter sur les terres de Galilée et dans la vallée du Jourdain et surtout ils étaient très seuls. Un grand désespoir régnait parmi eux. Les gens de la troisième *alya* sont arrivés en Israël à cause des pogromes. C'était une *alya* causée par une terrible catastrophe. Leurs attentes étaient trop élevées et de ce fait la déception et même les suicides n'étaient pas rares. Pr Tzur précisa : durant les années de la Première Guerre mondiale la situation en terre d'Israël était menaçante et terrible : famine, maladie et manque de travail.

Quatre ans avant le suicide de Kribitski et Esenstrat, Yehuda le berger trouva le corps de Myriam Greenfeld près du palmier isolé sur la rive du lac Kuineret, le palmier même à la cime abattue du poème de Rahel la poétesse. Elle avait avalé une bouteille de vinaigre. C'était la mort assurée. Greenfeld était malade, affamée, seule, blessée par l'attitude de la société à son égard.

Quand elle comprit qu'elle se trouvait sur un chemin sans issue elle but une bouteille de vinaigre. Elle avait 22 ans.

Nous nous en remettons à Oded Israeli, une sorte d'explorateur de pierres tombales, pour aller sur les traces de son histoire. Israeli, 77 ans, natif de Rehovot, retraité, ancien agent de sécurité, se consacra ces dernières années, avec son ami Yossef Greenbaum du kibboutz Lehavim, à enquêter sur les nouveaux immigrants décédés de manière non naturelle. Des années d'enquêtes physiquement éprouvantes, des discussions avec les proches des défunts... Il établit une rétrospective de ce sombre passé, reliant chaque détail entre eux. Homme à la subtilité et à la patience infinie. Dans son ordinateur, un trésor enfoui. Des centaines d'histoires de vie de tous ces morts. Il a mis en ligne sur son site internet une partie d'entre elles : *Les tombes parlent*.

Qu'est-ce qui l'a poussé vers les morts ? « Quand j'étais à l'armée, j'étais affecté au *Nahal*, j'ai traversé le cimetière de Kuineret et sur les tombes j'ai vu toute une épopée, raconte-t-il. Une dizaine d'années plus tard je me retrouve chez un ami qui écrivait un livre sur les cadenas des portes et là je me suis souvenu des tombes au Kuineret. Je me suis dit que si les cadenas des portes méritaient enquêtes et livres, alors les histoires des immigrants des deuxième et troisième *alyot* valaient bien aussi un livre, et je m'y suis attelé. »

Selon ses propos, les résultats montrent que la plupart des immigrants de la deuxième *alya* n'étaient pas idéalistes. La plupart d'entre eux sont venus en Palestine parce qu'ils n'avaient pas l'argent pour aller en Amérique. « Une partie d'entre eux ont craqué, car le rêve s'était brisé. Une autre partie tomba à l'instar de ceux emportés par la vague de suicides qui sévissait en Europe à cette époque. Ils étaient des collégiens, des littéraires

qui lisaient Nietzsche et Dostoïevski, et ont beaucoup été influencés par eux. Par exemple Myriam Greenfeld. Elle s'est suicidée parce qu'elle n'a pas supporté l'affront d'avoir été repoussée par la collectivité. C'était une femme d'honneur combattive, jusqu'à ce qu'elle n'eût plus d'espoir et se suicidât. »

Greenfeld arriva en terre d'Israël avant que n'éclate la Première Guerre mondiale. La situation dans le *yichouv* était mauvaise : une grande crise économique sévissait. Les pionniers étaient affamés et le travail était presque inexistant. Elle travaillait comme ouvrière à *Petah Tikva* et cousait pour les femmes d'agriculteurs de son *mochav*. Puis elle s'installa en Galilée. Ce furent des jours difficiles. Les gens passaient d'un groupe à l'autre et suppliaient pour avoir du travail. Le travail consistait essentiellement au pavage des routes pour l'armée turque, un travail physique épuisant pour les hommes.

Greenfeld monta à Kuineret avec d'autres travailleurs et demanda à être admise dans le groupe, mais là-bas ils s'étaient affiliés au parti de Berl Katsnelson. Au *Hatser Kuineret* ils décidèrent d'aider les travailleurs qui avaient été rejetés en leur attribuant une parcelle de 20 dounams pour faire pousser des légumes. La camarade Hanna Meisel leur avait promis de les former à la plantation des légumes.

On transféra Greenfeld à la cuisine des travailleurs où elle ne s'entendait pas avec la responsable Sarah Schmulker, la compagne de Katsnelson. Quelque mois plus tard, il était tombé des pluies torrentielles. Les champs ont été inondés et les légumes ont pourri. Greenfeld tomba malade d'une infection pulmonaire et fut envoyée à Setgera pour y respirer un air pur. Quand elle fut rétablie, elle retourna à Kuineret. Elle attendit quatre jours et ne figurait toujours pas au planning. Elle commença à laver les fenêtres de sa

propre initiative, mais après deux jours on lui annonça qu'elle était licenciée.

Haya Rotberg qui travaillait à la cuisine relate dans ses notes la chronique de ces événements dramatiques : « Lorsque le même jour Hanna entra dans la chambre des jeunes filles pour la voir, elle la trouva assise pâle et tourmentée avec devant elle sur la table une somme d'argent. "Les jeunes m'ont chassée du groupe". Elle a dit cela avec un visage souriant, fier et triste. "Elles m'ont donné 50 francs pour mon salaire jusqu'à ce que je trouve du travail. Je rendrai l'argent, je ne veux pas d'aumône" ».

Greenfeld partit chercher du travail ailleurs puis rentra à Kuineret un mois et demi plus tard. « Hanna fut tellement choquée à la vue de son visage qu'elle recula presque. » Rotberg continue de raconter : « Ce n'était pas Myriam, mais son squelette qui se tenait devant elle comme si son visage s'était vidé jusqu'à sa dernière goutte de sang. Sa voix était faible, mais elle n'avait pas perdu son bon sourire. Depuis l'hiver elle avait tellement maigri que ses chaussures étaient désormais trop grandes pour elle et ses jambes avaient l'aspect de deux bâtons secs. Hanna l'accompagna au réfectoire et lui servit du lait dans une assiette, il n'y avait pas de verre pendant la guerre.

« Le lendemain lorsque Rivka entra dans la cuisine pour prendre du lait et que Hanna souhaita une ration supplémentaire pour Myriam, Rivka dit : « Myriam n'a plus besoin de rien ». En contrebas quatre personnes portaient sur leurs épaules le corps de Myriam à la colline de *Kerech* sur les bords du lac puis la déposèrent à terre. Au bas de la colline, on enterra son maigre corps. Sans cérémonie, ni oraison sans ses camarades à la levée du corps, sans même ériger une pierre tombale à sa mémoire. »

Ils mouraient de malaria et de désespoir

Le professeur Alroui dit qu'au-delà des difficultés physiques, les jeunes gens devaient faire face à la solitude et à la douleur d'être séparés du foyer. On se devait de supporter seul toutes ces difficultés. Le pionnier craignait qu'on interprète sa nostalgie de la maison familiale comme une faiblesse et donc, ne partageait pas ses angoisses avec ses compagnons. « Quitter la terre d'Israël était considéré comme une trahison par le groupe, comme un déshonneur. Par conséquent certains d'entre eux préféraient se suicider, car le suicide n'était pas considéré comme une honte. De même que l'on mourait de malaria, des pogromes, des Arabes, certains mouraient de désespoir. Dans la société des pionniers, il était communément admis qu'il valait mieux en finir avec sa vie que de quitter ce pays. »

Dans le travail de recherche d'Alroui nous avons trouvé l'histoire de Moche Shapira, un jeune homme de 18 ans du groupe *Migdal* qui s'est suicidé par balle en avril 1913. Dans une lettre qu'il écrivit, on peut lire : « Nous nous conduisions avec brutalité l'un envers l'autre. On n'essayait pas de comprendre le mental des compagnons. Nous n'avions pas la sensibilité nécessaire pour ne pas froisser notre prochain. Vos leçons de morale à propos de tout et rien, vos remarques incessantes me font beaucoup souffrir. Ces remontrances m'étaient faites délibérément. Pardonnez-moi pour la gêne que je vous cause. Que vous réussissiez dans vos projets. Soyez plus psychologues. Écrivez à la maison que je suis mort de malaria, ça leur sera tout de même plus facile. Votre ami Moche. »

Zvi Rosnik enterré à Degania est arrivé en terre d'Israël de Kichinev et monta en Galilée avec un groupe de travailleurs. On dispose de très peu d'informations à son sujet. On sait seulement qu'il travaillait bien. Une nuit il disparut

et ses camarades partirent à sa recherche. Quand ils arrivèrent au cimetière ils le trouvèrent gisant étendu sur la tombe de Moshe Braski, l'une des figures importantes de Degania qui avait été assassiné par les Arabes trois ans auparavant. Il était âgé de 20 ans quand il se tira une balle.

Dans le *mochava Kuineret*, le berger Alexander Brakner s'est tiré une balle dans la tête en octobre 1911. Dans sa lettre, que nous avons trouvée dans les archives, il semble que la fièvre qui l'affectait, les difficultés qu'il éprouvait pour gagner sa vie et le sentiment que ses compagnons pionniers s'écartaient de la ligne idéologique, lui causèrent un grand désespoir. Il avait soif de chaleur humaine, d'un bon livre, d'un peu de culture... mais il obtint la fièvre.

« Bonjour à toi ma chère, écrivit-il à une amie à Haïfa, j'aurais vraiment voulu te répondre plus tôt, mais j'étais malade. Maintenant je vais mieux, après des mois de grandes souffrances. Je suis affaibli. Quelle tristesse s'empare de moi maintenant. Je ne fredonne plus ma rengaine, les jours de gaieté et de joie sont loin de moi, la joie de vivre ainsi que l'enthousiasme des premières années m'ont quitté. Ici je suis loin des livres et des journaux comme un sauvage sur une île lointaine. »

Dans le cimetière de Degania nous avons également vu la pierre tombale de Zeev Vakszkretzk, idéologue charismatique qui a dirigé le groupe, qui a construit Degania C, devenu par la suite le kibboutz Ginegar. Dans le groupe se produisit une scission. Vakszkretzk écrivit des lettres qui exprimaient son désespoir et sa dépression. En 1922, quand il eut trente ans, il se tira une balle.

De retour au cimetière de Kuineret, nous sommes allés à Pardès Hanna chez le vétérinaire à la retraite, Dr Uri Spector, fils du légendaire Meir Spector, un agent de sécurité mythique, un homme de l'*Hachomer* un homme courageux aux

nombreux exploits. Spector père prit pour femme Fasiah Abramzon et ils vécurent à Kfar Guiladi. Elle lui donna deux garçons, les éleva seule pendant qu'il était en mission de sécurité. Le groupe ne la vit pas d'un bon œil, car Fasiah, au lieu de se consacrer au bien-être du groupe, s'occupa de ses enfants.

Jusqu'à son mariage, elle était considérée comme quelqu'un de fort, une *djadait*, une féministe même. Elle travaillait au kibboutz *Merhavia* et se battait pour l'égalité des femmes au travail au travail. Dès lors que Fasiah donna naissance à son premier enfant, ses camarades la boycottèrent. Ils ne lui rendirent même pas une seule fois visite après l'accouchement, et ne répondirent pas à ses lettres. Le travail de mère était à leurs yeux comme un acte de trahison. Dans une lettre qu'elle écrivit à son mari Meir, elle décrit son ressentiment : « Apparemment je ne peux vivre comme les autres. Le fait que je pense enfant, que je pense travail... comme j'aurais aimé que les deux soient compatibles. Mais je ne pensais pas rencontrer de telles difficultés. »

En 1922, lorsqu'elle fut malade et se sentit seule et dépressive, elle se tira une balle dans la tête avec l'arme de son mari. Elle était âgée de 28 ans. À côté de son corps dans la tente à Kfar Guiladi, on a trouvé un petit mot : « Je n'ai plus de goût à vivre, je n'ai pas peur de mourir. »

Uri Spector est le fils qu'eut Meir Spector avec sa deuxième femme. Uri porte le prénom du fils qu'eut Meir avec sa première femme, Fasiah, enfant qui mourut six mois après le suicide de sa mère. « Il n'était pas accepté à l'époque d'être mère au foyer. Une femme devait travailler », disait-il.

« Pas facile de supporter le poids de la vie »

Les allées des tombes des suicidés s'allongèrent. Les chefs du *yichouv* étaient inquiets de la facilité avec laquelle les pionniers acceptaient ce phénomène. Dans le journal des travailleurs

(*Kountrass*) de l'année 1923, nous lisons un article non signé qui dénonce ce phénomène et l'attitude de la société à son égard : « Les cas de suicides qui ont eu lieu ces derniers temps parmi nous ont été comme une plaie. Quel sens y a-t-il à annoncer un décès publiquement, qu'ils ont quitté la vie » comme s'ils étaient passés allègrement d'une pièce à l'autre ? Et aussi, qui publie l'annonce de l'enterrement, pourquoi viennent-ils ? Quelle est la signification d'un enterrement plein de monde après la mort de deux jeunes gens qui auraient pu vivre ensemble et qui ont choisi la mort ? À quoi bon ? Ce n'est pas facile de supporter le poids de la vie. C'est le devoir de tout un chacun d'aider les autres à supporter le poids de la vie et les aider à ne pas se laisser mourir. »

Ernst Polack, monté en Israël de la ville de Salzbourg (Autriche) en 1919, changea son nom en Nathan Aher. Il repose près des tombes de Kribitski et d'Esenstrat à Kuineret. Sa famille était propriétaire de la maison de Mozart. Son père Ludwig, de la deuxième génération des Juifs assimilés dans l'empire austro-hongrois, était un haut fonctionnaire au service de la municipalité et un ami de l'écrivain Stefan Zweig. Le père destinait son fils à la carrière de médecin. Ernst ne se plia pas à sa volonté. Il se découvrit une attirance pour le monde intellectuel, passa la plupart de son temps à lire Schopenhauer, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, et d'autres. Il prêcha la modestie avec enthousiasme, la pureté du corps et de l'âme ainsi que l'abstinence avant le mariage.

Il en fut ainsi jusqu'à sa rencontre avec Doura Schwartz, juive autrichienne mariée et mère de deux garçons, une sioniste convaincue. Elle organisa un petit groupe de jeunes dont Polack faisait partie et les imprégna de sionisme. Ainsi s'opéra en lui un changement radical, et un mois avant les épreuves du bac, il arrêta les études et décida de monter en terre d'Israël. Il avait 19 ans.

Le 24 février 1920, il arriva à Jaffa, et écrivit : « Ici tout fleurit et l'air est parfumé et enivrant !!! Les gens sont merveilleux ».

Après quelques jours il fut transféré à sa demande par l'office du travail à la ferme expérimentale *Bitania tahtit*, en haut du Kuineret, et il y habita avec trois autres travailleurs dans une chambre. Le travail était épuisant et le salaire était bas. Une vague de froid déferla sur le pays, les Bédouins attaquaient des zones d'implantation juive, mais Polack – maintenant Aher – était toujours déterminé et plein d'ardeur. « Nous autres à Bitania, nous sommes plus en sécurité que dans n'importe quel pays d'Europe puisqu'ici il n'y a rien à prendre et les bandits le savent. »

Sur la colline de la partie haute de Betania était installé dans quelques tentes le groupe *Hachomer Hatsair* dont l'aspiration était de créer un nouvel homme dans une nouvelle société plus propre, plus idéaliste, dans un nouveau pays. Ce groupe était dirigé par Meir Yaari, le plus vieux du groupe qui allait avoir 24 ans. Aher quitta la partie haute de Betania pour la partie basse. L'ambiance était électrique et la tension terrible. La vie privée était soumise à des intrusions insupportables et à un harcèlement qui frisait le voyeurisme. L'état d'esprit d'Aher allait en se dégradant. Les lettres qu'il envoyait à la maison étaient devenues des lettres de détresse et des demandes d'aide financière. « Il était préoccupé parce qu'il n'était pas capable de travailler dans des conditions difficiles, mais il n'était pas prêt pour autant à abandonner et rentrer à la maison », écrivit à son propos Oded YIsraeli.

À la fin de l'été, la malaria le frappa – c'est ce qu'il écrivit à ses parents – et il fut hospitalisé à l'hôpital de Safed. Déprimé, seul, il écrivit une lettre d'adieu et se tira une balle. « À un moment ou un autre, tout le monde finit par se trahir. Ils

m'ont déçu écrivait-il. Je ne vois plus ni espoir ni raisons d'être dans un tel monde.» Il avait 19 ans.

Sa tombe est une œuvre d'art de l'artiste Arie Ellouil qui ressemble à un cri expressionniste : des ailes brisées, des éclairs, une veilleuse et un coq de sacrifice mélangés à un visage creux et torturé, aux yeux hagards, portant les cornes du diable. Très différente de celles de ceux qui sont morts à la même époque.

Nombreuses sont les conjectures sur la mort de Aher. Certains pensaient qu'il faisait partie d'une secte. D'autres disaient que les pressions extrêmes du groupe et le « bourrage de crâne » ont fini par lui faire perdre la raison. Oded Israeli chercha parmi les documents qu'Aher a laissés derrière lui et trouva une lettre écrite à ses parents dans laquelle il leur demandait de lui envoyer rapidement une somme d'argent parce qu'il avait « besoin d'être soigné par le médicament Salbarazon 606 dont la sécurité sociale ne remboursait qu'une petite partie.

Israeli a vérifié le médicament avec un médecin spécialiste qui indiqua qu'on l'utilisait pour traiter la syphilis assez répandue à l'époque. À Tibériade il y avait pas mal de prostituées et les pionniers les fréquentaient de temps en temps pour se détendre. « Apprendre qu'on était atteint de la syphilis, c'était comme recevoir une très mauvaise nouvelle » dit Israeli. « C'est une maladie qui entraînait des troubles graves chez les malades, y compris la folie.»

Ainsi, les pionniers ne se suicidèrent pas tous par désespoir et par la malveillance de leurs camarades. Certains étaient atteints de syphilis et devinrent fous.

Guideon Meron et Oded Chalom, « Etsev al yam Kuineret », *Yedihot Aharonot* (supplément du Chabbat), 24/09/2010

Traduit de l'hébreu par Marc, Julien et David Maslowski.

ÉCRIRE POUR TRANSMETTRE L'EXPÉRIENCE DE LA BARBARIE ET S'EN DÉPRENDRE

Daniel Oppenheim

Ceux qui ont survécu à la déportation et qui ont cherché à en transmettre l'expérience dans leur travail d'écrivain nous apprennent beaucoup, autant sur leur expérience que sur la valeur et les exigences de ce travail. Ce texte s'appuie sur les livres de nombre d'entre eux, mais ne présente des citations que de Robert Antelme, Tadeusz Borowski, Boris Pahor, Jorge Semprun.

Aux lecteurs d'être à la hauteur de leurs efforts et de s'inscrire, à leur tour, dans la chaîne de la transmission.

Écrire aide l'auteur à faire évoluer sa relation à l'expérience qu'il a vécue et à retrouver une position active. Il choisit les mots et les phrases qui la décrivent, sans la trahir ni la travestir. Il lutte contre l'oubli et le refoulement, parfois massif et précoce, contre la honte et la culpabilité, la haine et tous les sentiments qu'il ne peut assumer. Il se confronte à la crainte du malentendu avec le lecteur, du désaccord avec ses compagnons de déportation, ou ses parents, avec les vivants et les morts. Il craint d'être dans l'incapacité de tout dire et de réveiller en lui les déresses enfouies, de n'être pas cru si ses descriptions apparaissaient excessives ou que leur atténuation excessive trahisse ses compagnons morts. Dans le processus, il fait des choix, entre précision documentaire et facilitation fictionnelle, entre ce qu'il met en avant et ce qu'il laisse de côté. La fiction, inévitablement présente, peut servir à masquer ou fuir la réalité, ou contribuer à l'appivoiser, à la faire se déployer pour mieux aider le lecteur à s'en approcher, sans la confondre avec le document.

Qualité littéraire, préoccupation morale et historique, souci de dépasser la mémoire traumatique, sont ainsi intimement liés dans leurs textes. Ils écrivent pour leur valeur cathartique ou de témoignage, pour que leur souffrance n'ait pas eu lieu en pure perte, n'ait pas été que négative. Le lecteur peut y suivre deux lignes complémentaires : une mise en récit de l'histoire et parfois une volonté explicative ou démonstrative d'un côté, de l'autre la logique propre du texte qui cherche à imposer ses articulations et son développement. Peuvent aussi s'y faire entendre des mots, des expressions, des émotions et des pensées qui furent silencieuses au temps du camp. Reconnaître et assumer cet écart entre la vie et l'écriture, entre passé et présent, est aussi ce que l'auteur attend de l'écriture.

Responsabilité des survivants. Le témoignage à venir se constitue dans le camp même, et nécessite lucidité et précision de l'observation autant que de la description et du récit : « J'ignore si nous survivrons, mais je voudrais que nous puissions appeler un jour les choses par leur nom... Car peut-être de ce camp, de ce temps de la tromperie, nous devons donner aux vivants une relation, et que nous aurions à nous faire les défenseurs des morts. »¹ Borowski, comme les autres, est pleinement conscient de sa responsabilité de témoin. Il sait que l'histoire est écrite par les vainqueurs, que la victoire des nazis n'empêcherait pas la vie du monde de continuer, l'Alle-

1. Tadeusz Borowski. *Le Monde de pierre*. Christian Bourgois 1992, p 191 (« Bor » désormais)

magne de devenir plus riche et plus forte, et que bien vite l'origine de sa puissance sera oubliée, ainsi que les camps : « Si les Allemands l'emportent surgiront de terre de gigantesques autos-trades et personne ne saura rien de nous. Les poètes, les avocats, les philosophes, les prêtres couvriront nos voix. Ils créeront le Beau, Le Bien et le Vrai. »²

Témoigner est un devoir mais aussi un effort thérapeutique. Pour témoigner, encore faut-il avoir suffisamment compris la réalité qui fut vécue, sans l'embellir ni la noircir artificiellement, ni minorer ce qui pourrait entacher la belle image laissée ou voulue par les morts comme par les survivants. Le témoin est attentif à ces tentations qui peuvent toucher les plus honnêtes et scrupuleux d'entre eux, parfois à leur insu. Il doit l'être aussi aux attentes de ses contemporains, et en particulier de ceux nés après les événements et qui en sont séparés par une ou deux générations. Il ne s'agit pas de se soumettre aux attentes de la société et dire ce qu'elle veut mais de ne pas risquer d'être ignoré ou rejeté : « Avons-nous été capables [...] de comprendre et de faire comprendre nos expériences ? Ce que nous entendions communément par "comprendre" coïncide avec "simplifier". [...] Or, le réseau des rapports humains à l'intérieur des Lager n'était pas simple : il n'était pas réductible aux deux blocs des victimes et des persécuteurs. »³ Aucun témoin ne peut s'adresser à tous sauf à affaiblir l'efficacité de son témoignage. Mais il s'adresse d'abord à ceux qui furent les plus proches, qui ont disparu, avec lesquels il continue à dialoguer, parfois pour se défendre des reproches qu'il croit

encore entendre dans leurs paroles. Il s'adresse aussi à ses contemporains pour leur reprocher leur indifférence ou leurs fautes, réelles ou supposées, pour faire prendre conscience du quotidien des camps à ceux qui n'en ont qu'une vision abstraite ou partielle, et à la jeunesse pour qu'elle empêche le retour de la barbarie. Juif, il s'adresse aussi aux autres Juifs pour leur redonner confiance en eux, pour contrebalancer les interprétations que certains d'entre eux font de la Shoah comme punition divine, pour combattre les jugements méprisants de ceux qui les rendent responsables de leur malheur.

Le passage – dans les familles ou dans la société – des enfants des morts ou des survivants à leurs petits-enfants augmente le risque de l'oubli, de l'erreur ou du travestissement. Les enfants ont été en contact direct, au quotidien de l'enfance et de l'adolescence, avec leurs parents rescapés, avec leurs séquelles physiques ou psychiques, leur silence ou leurs récits répétitifs, terrifiants. Les petits-enfants, plus à distance, peuvent plus facilement recevoir le témoignage ou le chercher.

Les enjeux du témoignage sont divers. Gradowski fait le pari qu'un lecteur viendra, tôt ou tard. Il écrit pour que ne soient pas oubliés les chambres à gaz et les fours crématoires, où il fut obligé de travailler. Aussi pour que ses camarades du Sonderkommando ne soient pas rejetés dans l'enfer où ils furent mais soient accueillis comme victimes de la barbarie, non comme complices d'elle. Le texte a une double valeur : transmettre mais aussi faire éprouver ce qui fut vécu. Le témoignage est résistance au projet nazi, dont certains éléments se perpétuent dans l'ignorance et l'oubli de ses actes. « De quelque façon que cette guerre finisse, nous l'avons déjà gagnée contre vous ; aucun d'entre vous ne restera pour porter témoignage, mais même si quelques-uns en réchappaient, le monde ne les croira pas »

2. Bor p. 203.

3. Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés. Quarante ans après Auschwitz*. Gallimard 1989, p 36-7 (« PLN » désormais).

disaient les SS.⁴ Mais certains continuent de douter de la possibilité de témoigner, d'être entendus et compris, d'être efficaces : « Pourquoi la douleur de chaque jour se traduit-elle dans nos rêves de manière aussi constante par la scène toujours répétée du récit fait et jamais écouté ? »⁵

Le témoignage aide à mettre de la distance entre ce qui fut vécu et le présent, mais pas plus que le temps qui passe il ne suffit. Il peut aussi bien enfermer encore plus le rescapé dans son aliénation au camp à quoi son être s'est réduit, ou stimuler le travail de réflexion sur la déportation et ses séquelles. Mais impossible de faire comme si ça n'avait jamais eu lieu, d'oublier, de fuir, de faire semblant d'être autre que celui qu'on a été alors. Les cauchemars ou la négation de soi-même sont le prix à payer de ces vaines tentations, comme chez « ceux qui refusent d'y retourner ou même d'en parler, ceux qui voudraient oublier sans y parvenir et sont tourmentés par des cauchemars, enfin ceux qui au contraire ont tout oublié, tout refoulé et ont recommencé à vivre en partant de zéro. »⁶ Mais la tentative de certains pour neutraliser la souffrance du souvenir et du témoignage, pour les banaliser ou les réifier, a sans doute commencé dans le camp même, avec l'insensibilisation et la séparation de leur corps et de leur être. La mémoire s'est ainsi enkystée en eux, comme si elle ne leur appartenait pas, qu'ils n'étaient que les dépositaires de cet objet qu'ils refusent de mobiliser : « Pour eux, la souffrance a été une expérience mais dénuée de signification et d'enseignement, [...] le souvenir est un peu comme un corps étranger [...] Pour les autres, se

souvenir est un devoir [...], car ils ont compris que leur expérience avait un sens »⁷.

Ambiguïté du désir de transmettre et effets contradictoires de la transmission. La transmission apporte un savoir pour lequel le déporté a dû payer cher, et il peut s'en sentir dépossédé. Il craint aussi que la mémoire collective, voire officielle, recouvre ou fige sa mémoire personnelle et celle de ses compagnons : « Dans le silence de cette salle de cinéma [...] ces images de mon intimité [celles de la libération du camp] me devenaient étrangères, en s'objectivant sur l'écran. Elles échappaient ainsi aux procédures de mémorisation et de censure qui m'étaient personnelles. »⁸ Le discours collectif auquel il contribue a certes le mérite de donner à tous le savoir minimal sur les camps et de préserver la nécessaire mémoire contre l'oubli et la déformation, mais il montre achevé le questionnement, tout aussi nécessaire, qui doit rester évolutif et vivant. Il affirme comme vérité ce qui devrait rester opacité complexe dont chacun doit s'approcher dans sa démarche propre. Le risque apparaît encore plus grand pour les images qui ont, plus que les mots, une puissance de séduction à laquelle il est difficile d'échapper. « Les images [...] acquéraient une dimension de réalité démesurée à laquelle mes souvenirs eux-mêmes n'atteignaient pas [...] D'un côté je me voyais dépossédé ; de l'autre, je voyais confirmée leur réalité : je n'avais pas rêvé Buchenwald »⁹. Comme la mémoire officielle, collective, les images font basculer d'un seul côté l'équilibre entre certitude et doute, réalité et imaginaire, nécessaire au rescapé pour se désaliéner

4. PLN p. 11.

5. Primo Levi. *Si c'est un homme*. Pocket 1968, p. 91 (« PLS » désormais).

6. PLS p. 293.

7. PLS p. 293.

8. Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1996, p. 260-61 (« SEV » désormais).

9. SEV p. 260-61.

de la mémoire traumatique et s'approprier l'expérience qu'il a vécue.

Difficultés du témoignage, si ardemment désiré pourtant. Il est difficile aux déportés de se déprendre du traumatisme s'ils n'ont pas d'interlocuteurs disponibles au dialogue et conscients de l'écart irréductible qui les sépare. Il est nécessaire aussi que ceux-ci ne les considèrent pas comme intouchables, ce qui les enfermerait encore plus dans leur statut exceptionnel et leur isolement. La difficulté peut venir aussi de la crainte de réveiller la douleur, les souvenirs bouleversants, la culpabilité et la honte de ce qui a été fait ou pas fait. Mais elle coexiste avec l'immense bonheur d'être en vie et d'évoquer, en sécurité et en paix, les épreuves traversées, les actes de résistance accomplis, la merveilleuse solidarité.

Le décalage. Le témoin sait, ou croit savoir, ce qu'il veut transmettre, même si son témoignage correspond rarement à son projet. Mais il sait encore moins ce qu'attend l'interlocuteur, ni comment il réagira, s'il montrera de l'insensibilité ou de la curiosité morbide, exprimera des doutes sur la véracité du récit voire sur l'honnêteté du rescapé, sur son comportement dans le camp ou les raisons de sa survie. Cette méfiance semble découler de la tentation de se décharger sur le rescapé de la culpabilité, quelle qu'en soit la cause. Le décalage vient aussi de ce que les autres s'appuient sur des repères, des images, des critères de jugement issus de la vie *normale*, et qui ne peuvent s'appliquer à l'exceptionnel du camp. L'ancien déporté, clivé entre celui qu'il était dans le camp et celui qu'il est désormais, peut lui aussi avoir du mal à évaluer et comprendre ses comportements ou ses pensées d'alors : « Changer le code moral coûte toujours cher. [...] Nous ne sommes plus capables de juger notre comportement ou celui d'autrui, qui obéissait au code alors

en vigueur, sur la base du code d'aujourd'hui. »¹⁰ Il peut se méfier de ses concitoyens en raison du décalage cruel entre la belle société qu'il avait imaginée dans le camp et celle dans laquelle il vit désormais, où l'égoïsme est omniprésent quand ce n'est pas une dictature qui impose sa loi. Il se demande alors à quoi bon témoigner, et pour qui ?

Tous ne parlent pas spontanément. Il n'est certes pas facile au rescapé de rassembler et trier ce dont il se souvient et ce qu'il a oublié, ce qu'il a vu et ce qu'il n'a pas vu même quand il était présent – « Je n'ai découvert cela [l'organisation clandestine des déportés dans le camp] qu'en lisant les témoignages des autres. »¹¹ –, l'important et le secondaire, ce qui insiste et ce qui reste silencieux, pour des raisons qui restent à comprendre. Et ceci même quand le camp continue d'exister en lui comme une présence vivante et non un souvenir figé : « Je ne sais donc pas mieux ce que je vois encore que ce que j'ai cessé de voir. Mais c'est sûrement la pression de ce qui n'apparaît plus qui fait surgir, éclatants et possédés de vie, ces quelques morceaux de jour et de nuit. »¹² Le témoin, aussi proche qu'il fût de l'événement, n'a pu tout voir, le voile d'aveuglement a joué son rôle ainsi que le travail du refoulement et de la reconstruction. Il le constate brutalement devant les images documentaires filmées. « Je savais de façon certaine qu'elles provenaient de Buchenwald, [...] sans avoir la certitude de les avoir vues moi-même. Je les avais vues pourtant. Ou plutôt : je les avais vécues. C'était la différence entre le vu et le vécu qui était troublante. »¹³

10. PLN p. 79-80.

11. Boris Pahor. *Pèlerin parmi les ombres*. La Table Ronde 1996, p. 183 (« PPO » désormais)

12. Robert Antelme. *L'Espèce humaine*. Gallimard Folio 1978, p. 275 (« Ant » désormais)

13. SEV, p. 259.

La difficulté du témoignage vient aussi des caractéristiques mêmes de ce qui fut vécu, si radicalement étranger à tout ce que le déporté, comme les autres, a connu auparavant, sans qu'il ait eu la possibilité de trouver les mots adéquats pour le formuler, sans même que ces mots existent. Il en est ainsi de l'angoisse d'être hors du monde, de la confusion, de la solitude et de l'impuissance absolues d'avant toute société, toute relation sociale, toute parole et toute culture, celles des temps archaïques de l'humanité ou du nourrisson : « Tous souffraient d'un trouble continu qui empoisonnait le sommeil et qui ne porte pas de nom. [...] : l'angoisse [...] du "tohu-bohu", de l'univers désert [...] dont l'homme est absent »¹⁴. Le monde était désert, n'existait plus hors du camp devenu seule réalité, ou continuait dans sa normalité, mais le déporté n'y avait plus place.

La difficulté qui découle du langage lui-même. Les mots du quotidien sont insuffisants, inadaptés à faire comprendre et ressentir ce qui fut vécu. « Dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvriions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que [...] nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps », écrit Robert Antelme¹⁵. Chaque rescapé le constate face à ses proches et à ses amis, chaque écrivain face à la feuille blanche. Comment faire connaître et comprendre les émotions, les sensations, comment transmettre, dans l'après-coup de la libération ou des années plus tard ces éléments majeurs sans commune mesure avec ce qui est habituellement connu ? Les superlatifs sont peu efficaces, pas plus que l'accumulation des détails, des analogies, des métaphores. Mais le langage

devrait être capable de résoudre cette difficulté : il peut dire toute réalité et toute pensée, aussi exceptionnelles et inédites qu'elles soient, quitte à forger des mots nouveaux ou à donner à ceux qui existent un sens supplémentaire. Pour pallier cette insuffisance du témoignage, oral ou écrit, Jorge Semprun est retourné avec son petit-fils au camp, même s'il n'est plus qu'une enveloppe vide dont l'authentique contenu (la peur, l'odeur des fours crématoires, le silence des oiseaux enfuis) a disparu.

Ne plus disposer de mots pour exprimer l'expérience du camp – ou penser ne plus en disposer –, constater que les mots communs sont impuissants à l'exprimer et la transmettre, accentue le sentiment d'exclusion. Le rescapé devient incompréhensible aux autres qui ne peuvent voir de lui que son apparence ou son statut abstrait, effrayant ou idéalisé. L'interlocuteur peut être tenté de faire confiance aux séquelles qu'il percevait chez lui : son aspect physique, ses tics, son besoin intarissable de parler, ses silences, son avidité insatiable devant la moindre nourriture, ses manteaux qui le protègent d'un froid qu'il est seul à ressentir ou ses obsessions. Mais ces signes ne témoignent que du présent, ils ne peuvent être mis automatiquement en rapport avec le camp. L'interlocuteur ne peut que chercher à s'en approcher, en s'appuyant sur ses propres expériences, sur son empathie, son imaginaire et ses lectures, conscient que chaque mot, chaque expression, chaque image induit des malentendus, attentif au décalage majeur qui le sépare du survivant. « On ne pourrait ressusciter l'inquiétude de la cavité buccale ni l'avidité obstinée de l'œsophage. »¹⁶ Quand ces limites sont insupportables à celui qui ne renonce pas à accomplir sa mission de tout dire et de dire le vrai, elles l'incitent au désespoir

14. PLN, p. 84

15. Ant, p. 9.

16. PPO, p. 23.

ou à la tentation d'un discours interminable dans l'espoir qu'il finira par se rapprocher de l'exacte description : « On aurait pu passer des heures à témoigner sur l'horreur quotidienne sans toucher à l'essentiel de l'expérience du camp. »¹⁷ Il s'engagerait alors dans une voie dont il risque de ne plus sortir, continuant d'habiter le camp et d'être habité par lui : « On peut tout dire de cette expérience [...] quitte à n'être plus que le langage de cette mort, à vivre à ses dépens, mortellement », écrit Semprun.¹⁸

Certains ont renoncé à transmettre leur expérience, impensable, indicible, et seule cette impossibilité pouvait être dite. D'autres ont considéré que cette difficulté, en deçà de l'impossible, devait au contraire stimuler l'effort de transmettre, dégagé d'un idéal du témoignage et de la logique du tout ou rien : « Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? [...] À nous-mêmes, ce que nous avons à dire commençait alors à nous paraître *inimaginable*. [...] C'était seulement [...] par l'imagination que nous pouvions espérer en dire quelque chose. »¹⁹ Puisque c'est inimaginable il faut d'abord s'efforcer de l'imaginer car la description, aussi fidèle quelle essaie d'être, échoue à transmettre. Tel est le premier temps nécessaire au dépassement de cette impasse, qu'elle découle des limites des capacités du déporté à dire ou de celles des autres à entendre. La fiction permet d'échapper à la contrainte paralysante de dire la totalité et la vérité de la réalité. Mais elle ne peut le faire qu'à la condition d'en rester aussi proche que possible. Faute de quoi le risque est, accentuant la part de l'imaginaire et des images, d'agrandir encore l'écart entre ce que

le témoin cherche à transmettre et ce que l'autre en reçoit. La barbarie est, par définition, extérieure à la réalité quotidienne, le camp est inimaginable pour ceux qui n'y furent pas mais aussi, en partie, différemment, pour ceux qui y furent. La difficulté est de rendre sensible et compréhensible ce sentiment d'irréalité sans faire perdre de vue qu'il rend compte, au plus près, d'un élément essentiel de la réalité. L'excès de précision et de rigueur documentaire le fait disparaître, l'excès de fiction lui fait perdre sa relation étroite à la réalité. C'est pourquoi la qualité du travail d'écriture est indispensable pour tenir compte de ces deux aspects. Elle limite les risques d'incompréhension, de malentendu mais aussi de fascination ou de rejet de l'interlocuteur, sa tentation de choisir entre documentaire et fiction, réalité et imaginaire : « Les histoires que les types racontent sont toutes vraies. Mais il faut beaucoup d'artifice pour faire passer une parcelle de vérité [...] Ici, il faudrait tout croire mais la vérité peut être plus lassante à entendre qu'une fabulation. »²⁰ Borowski, commentant la scène incroyable d'un match de football entre déportés se déroulant à quelques centaines de mètres des fours crématoires (« Entre deux corners, on avait gazé trois mille personnes ») fait prendre conscience de l'extrême difficulté de vivre et de penser en même temps ces deux aspects indissociables de la réalité. Il choisit la voie de l'humour cruel et désespéré pour s'en approcher.

Puisque tout ne peut être dit, il faut choisir ce qui doit l'être au détriment d'autres éléments. Ainsi, Lejb Langfus est particulièrement attentif aux actes de révolte et de résistance, alors que Gradowski, un autre membre des Sonderkommandos, décrit précisément les caractéristiques de quelques SS, qu'il sort de

17. SEV, p. 119.

18. SEV, p. 25-26.

19. Ant, p. 9.

20. Ant, p. 302.

l'abstraction globale *les SS*. Il montre ainsi un jeune sadique qui ordonne aux déportés de marcher à quatre pattes, un autre qui touche le sexe des femmes nues poussées vers les chambres à gaz. Ces descriptions nous aident à prendre conscience de la réalité quotidienne du camp. Borowski décrit, au plus précis, au plus juste, avec un humour amer, la sidération et la terreur, l'égoïsme et l'héroïsme, corrigeant les lieux communs sur la passivité des déportés : « Un amas impressionnant d'hommes, avec des cris et des malédictions [...] se tenant désespérément par la main [...] Je me demande pourquoi on a dit plus tard au Lager que les Juifs qui partaient au gaz chantaient en hébreu un chant émouvant. »²¹ Le témoin transmet aussi le regard sans complaisance qu'il porte sur son expérience, sur le camp, sur lui-même. Ainsi, Borowski, comme d'autres, n'hésite pas à parler de *la zone grise*, celle des arrangements entre ceux qui cherchent à survivre et ceux qui cherchent à tirer avantage d'eux. Mais il la décrit, sans mépris ni condamnation, sans non plus renoncer à sa volonté de comprendre : « Il n'y a pas de limite entre l'ombre et la lumière. L'ombre rampe jusqu'à nos pieds comme la marée montante. »²² Il ne s'épargne pas non plus, ne se donne pas le beau rôle, reconnaît que c'est la haine qui le pousse à écrire, qu'il en est conscient et qu'il l'assume : « Je n'écrirais pas par amour du monde. J'écrirais par haine, et cela n'est pas populaire. »²³ Il s'interroge de même sur la place qu'il occupe dans ses récits « En écrivant que j'ai vu le ciel, ces hommes et ces femmes, je me dis intensément qu'il n'y a que moi que je n'ai pu voir. »²⁴ Pourtant il fut un acteur courageux,

pas un observateur froid et extérieur. Mais dans ses textes, en tant que personnage, il ne se donne aucun privilège de supériorité du regard et de la compréhension par rapport aux autres, et ses paroles et ses actes gardent la même opacité que celle de ses camarades. Il est un passeur entre eux et le lecteur, avec sa lucidité et ses illusions, ses connaissances et ses méconnaissances, ses désirs et ses peurs, il appartient au passé et au présent, à son monde et au nôtre.

La relation entre la barbarie et l'humain.

Ces écrivains décrivent la réalité mais transmettent aussi les affects et les pensées de leur expérience. Le nœud en est la relation entre la barbarie et l'humain. Celles entre le camp et la société, entre le SS et le déporté en découlent. Boris Pahor écrit : « Le monde des crématoires n'était qu'une partie du monde de l'homme. Pas à l'extérieur de lui. En lui »²⁵ ; et Robert Antelme : « Les SS ne peuvent pas muter notre espèce. Ils sont eux-mêmes enfermés dans la même espèce et dans la même histoire [...] C'est parce que nous sommes des hommes comme eux que les SS seront en définitive impuissants devant nous [...] Il peut tuer un homme, mais il ne peut pas le changer en autre chose. »²⁶ Ces pensées témoignent de la dignité et de la hauteur de leur réflexion. Celle-ci est une condition essentielle du dépassement de l'aliénation traumatique au camp. S'il n'y a absolument aucun point commun, aucune passerelle entre le SS et le déporté hormis la barbarie que l'un a exercée sur l'autre, le SS est intouchable et impensable ainsi que ses actes et ce qu'a subi le déporté. Leurs réflexions expriment aussi un appel à juger les criminels : le crime contre l'humanité n'est pas extérieur à la société, ses res-

21. Bor, p. 221.

22. Bor, p. 22.

23. Bor, p. 355.

24. Bor, p. 380.

25. Boris Pahor. *Printemps difficile*. Phébus 1995, p. 170.

26. Ant p. 79.

ponsables ne sont pas des extra-terrestres dont les actes seraient absolument incompréhensibles. Les déportés n'ont pas été les victimes d'une force mais d'hommes comme eux. Reconnaître l'inhumain des bourreaux serait accepter leur projet : certains hommes ne font pas partie de l'humanité. Ce serait aussi reconnaître que la différence entre les déportés et les SS ne découle pas des actes des uns et des autres et de la relation qui existe entre eux mais de la place qu'ils occupent dans le génocide. Pour se déprendre de cette relation et du traumatisme, le déporté a besoin d'avoir face à lui le responsable et de dialoguer avec lui, que ce soit dans un procès, dans un dialogue intérieur, dans l'écriture. L'inhumain qui a un visage cesse de l'être.

Ce travail du témoignage et de l'écriture n'est pas sans risque pour celui qui s'y engage. Il peut figer et stériliser sa parole à force de la dire et de la contrôler dans le scrupule excessif qu'aucune modification ne risque de trahir la réalité. Il reste alors ou retombe dans l'aliénation à laquelle il avait espéré échapper, ne cessant de fouiller et d'interroger, dans une quête sans fin de la vérité, du « Pourquoi ? » et du « Qui étais-je, qui suis-je ? ». Jorge Semprun l'exprime avec luci-

dité : « Seul un suicide pourrait signer, mettre fin volontairement à ce travail de deuil inachevé : interminable. Ou alors l'inachèvement même y mettrait fin, arbitrairement [...] Le récit que je m'arrachais de ma mémoire [...] dévorait ma vie [...] Il me faudrait prendre acte de mon échec. Non pas parce que je ne parvenais pas à écrire : parce que je ne parvenais pas à survivre à l'écriture plutôt. »²⁷ Dououreux paradoxe : il écrit pour vivre après, mais écrire l'empêche de vivre.

La responsabilité du lecteur.

Les hésitations et les doutes de ces écrivains sont à respecter, mais pas passivement : écrivant, témoignant, ils attendent un dialogue avec le lecteur, à condition que celui-ci tienne compte du caractère exceptionnel du contexte, qu'il lise d'abord pour lui-même, pas par pitié, culpabilité, voyeurisme ou contrainte, qu'il accepte d'en être transformé, qu'il transmette à d'autres sa lecture et l'effet qu'il en a reçu.

P.S. Ce texte reprend certains éléments développés dans le dernier chapitre de mon livre *Peut-on guérir de la barbarie. Apprendre des écrivains des camps*. Desclée de Brouwer, 2012.

27. SEV. p. 254.

PASSÉ NATIONAUX OU HISTOIRE EUROPÉENNE DEUX APPROCHES HISTORIENNES DE L'HISTOIRE DU STALINISME

Alain Blum et Marta Craveri

La révélation de l'ampleur des crimes stali- niens dans l'espace public a été partiellement fon- dée sur la publication de « livres des victimes » de la répression stalinienne, longues listes de noms accompagnés de quelques informations. Ces listes sont pour la plupart intégrées dans des bases de données accessibles sur internet, en particulier sur le site de l'association Mémorial, pionnière dans la réalisation de tels travaux, dès la fin des années 1980. Cette base est nommée « Les victimes de la terreur politique en URSS ». Il s'agissait souvent de redonner une date et un lieu de décès à des centaines de milliers de per- sonnes fusillées en particulier en 1937 et 1938 : « Immortaliser les victimes de la répression est une idée qui a uni Mémorial en 1988. Trois directions de travail ont alors été définies : l'éta- blissement et la publication de noms de toutes les victimes, la découverte des lieux de sépul- ture des tués, la construction de mémoriaux »¹. Il s'agit ainsi d'établir de nouveaux monuments aux morts, sous forme d'ouvrages, de sites, avant que ne fussent bâtis, parfois, des monuments aux morts sous des formes plus traditionnelles. Ces derniers sont encore bien discrets².

Il y a peu, un autre site a été ouvert par l'as- sociation « Mémoire historique » (Историческая память), rappelant par sa forme le site de l'asso- ciation Mémorial. Il s'agit également d'une liste non pas « des victimes de la terreur politique en URSS », mais des « victimes de la terreur natio-

naliste dans les régions occidentales de l'URSS »³. Les attendus de cet autre monument aux morts sont aussi une dénonciation des silences qui dominaient l'histoire soviétique : « Durant de nombreuses années, l'histoire de l'activité des for- mations nationalistes sur le territoire des régions occidentales de l'Union soviétique était un thème de recherche interdit. L'existence d'actions anti- soviétiques clandestines, armées, massives dans les républiques baltes, en Ukraine occidentale et en Biélorussie occidentale ne correspondait pas au lit de Procuste de l'idéologie officielle, fondée sur l'unité des peuples soviétiques et le caractère progressiste du régime soviétique »⁴.

Une telle initiative ne serait donc qu'un élé- ment de la révélation d'une histoire soviétique complexe, de sa violence et de sa brutalité. Les auteurs se revendiquent d'une rupture avec l'héri- tage soviétique du silence et du secret qui condui- sait à occulter de nombreuses pages de l'histoire de l'URSS, mais aussi à la déformer. Ils se pla- cent donc dans la perspective des autres mémo- riaux révélateurs de l'histoire soviétique, mais aussi de ses très nombreuses victimes. Cependant la mise en perspective de ces mémoriaux rend perplexe. Il y a implicitement mise en équiva- lence de ces nouveaux monuments aux morts, le dernier constituant d'ailleurs une réponse à ceux qui sont aujourd'hui construits dans les villages ukrainiens, en particulier à l'Ouest, en l'honneur des victimes membres de l'Armée insurrection- nelle ukrainienne (UPA), ici héros de la nou-

1. <http://www.memo.ru/memory>

2. Le site <http://www.gulagmuseum.org> en pré- sente un grand nombre.

3. <http://lists.historyfoundation.ru/>

4. Ibidem.

velle Ukraine, là acteurs de terreur. Ces derniers monuments sont souvent construits à côté de ceux qui célèbrent les soldats de l'Armée rouge, décédés au combat durant la Seconde Guerre mondiale, auxquels s'opposaient les premiers. Être qualifié de bandériste avant 1991, du nom de Bandera, homme politique ukrainien, fondateur de l'Armée insurrectionnelle ukrainienne (UPA), qui s'allia d'abord avec les nazis contre les Soviétiques, pour se retourner ensuite contre les premiers (et être arrêté, il fut assassiné) était lourd de sens, c'était être du côté des traîtres à la patrie soviétique et ukrainienne, collaborateur avec l'Allemagne nazie. Or, aujourd'hui, Bandera est devenu pour certains le symbole de la lutte pour l'indépendance de l'Ukraine. Ces monuments sont souvent construits à l'initiative des anciens de l'Armée insurrectionnelle ukrainienne, qui demandent à bénéficier du statut de « vétérans » (anciens combattants) au même titre que les anciens de l'Armée rouge⁵.

Il est vrai que, dès qu'on rentre dans le détail de ces sites mémoriaux, la différence saute tout de suite aux yeux. La base des « victimes de la terreur politique » contient 2,7 millions de noms, la base des « victimes de la terreur nationaliste » 15696 (incluant des blessés. Il y a 12055 tués). Dans le premier site, qui reproduit les divers actes répressifs concernant chaque victime, on découvre la nature terriblement administrative de la condamnation à mort : « Plebinskij, Tadeouch Iosifovitch, né en 1880, en Pologne, à Varsovie. Condamné : Commission du NKVD d'URSS et Procureur

5. Anna Colin Lebedev, « The Ukrainian Union of Afghanistan War Veterans: Composing with the Memory of an Illegitimate Soviet War in Contemporary Ukraine ». Communication présentée au *6th annual research seminar on contemporary Ukraine*, Université d'Ottawa, octobre 2010.

d'URSS, N° 1137, 11 mai 1938, article 5 du code pénal de la Fédération de Russie.

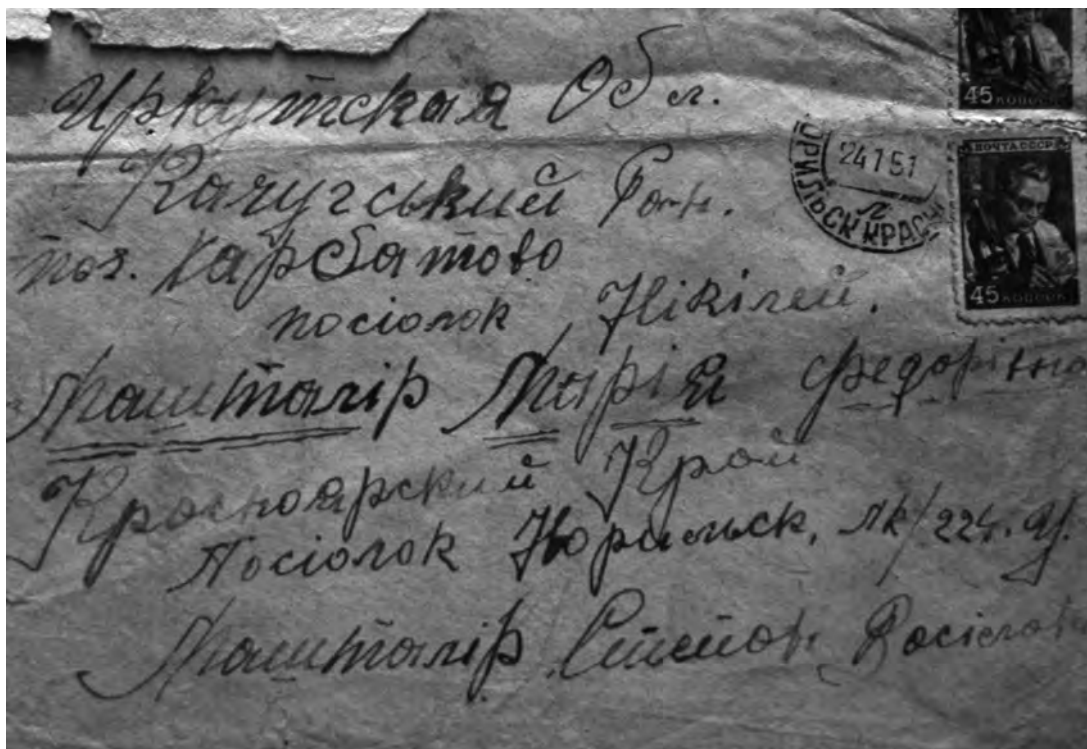
Condamnation : Peine de mort. Fusillé le 27 juin 1938. Lieu d'enterrement : région de Toula ; camps de Tesnitskaia. Réhabilité le 8 juin 1989 ».

Dans le second site, l'image est toute différente, celle d'actions qui sont présentées comme du simple banditisme par les autorités soviétiques. Le site reprend ainsi les formulations des documents administratifs : « Le 9 décembre 1945, dans le village de Ladino, région de Veprovskaja, des bandits inconnus ont tué le citoyen Jidkovitcha et sa femme. Dans le village de Medyna, ils ont tué la citoyenne Zosia Avgustene. Nous avons pris des mesures pour capturer les meurtriers ». Un meurtre de guérilla, que rien ne distingue a priori d'un meurtre crapuleux, d'autant que le vocabulaire soviétique qui qualifie ces combattants nationalistes tend en permanence à les ramener à de simples « bandits », terme qui, en russe, met il est vrai plus l'accent sur l'idée de bandes organisées.

Deux événements de nature très différente, mais qui, par une volonté presque explicite des auteurs de la seconde, sont mis sur le même plan d'une réécriture de l'histoire traitant d'un passé en effet très longtemps occulté. En construisant ces monuments, fussent-ils virtuels, on suggère des formes d'équivalence entre des violences historiquement contemporaines et ayant touché des territoires partiellement identiques.

Nous mettons ainsi en perspective ces deux formes de mémoriaux pour illustrer partiellement la complexité des démarches historiennes portant sur l'Europe du XX^e siècle, aujourd'hui.

Cette complexité est en particulier la conséquence directe des bouleversements politiques des vingt dernières années. Il n'est pas rare que de tels bouleversements modifient les perspectives historiographiques. Ceci est d'autant plus



Enveloppe d'une lettre conservée par une ancienne déportée, envoyée par une femme, de son lieu de déportation en Sibérie, près du lac Baïkal, à son mari, emprisonné dans un camp du Goulag dans le grand-nord sibérien.

vrai quand ce bouleversement n'a pas pour simple conséquence un changement de régime, mais une recomposition des espaces nationaux, accompagnée, en particulier, de la renaissance voire la naissance de nouveaux États. À ce titre, contribuer à écrire aujourd'hui l'histoire de l'URSS et de l'Europe centrale et orientale au XX^e siècle est soumis à un entremêlement d'enjeux et de tensions qui rendent cette tâche particulièrement intéressante, tant elles provoquent des interrogations sur les cadres imposés dans lesquels tout historien circule, cadres nationaux, politiques, archivistiques, héritages des écritures précédentes de l'histoire, etc.

Aujourd'hui, nous sommes bien, en effet, face à une réécriture de l'histoire de l'Europe.

Elle ne tient pas à une chronologie bouleversée ni à des événements essentiels pour cette écriture brusquement révélés (même si, dans le cas de l'espace soviétique, certains moments essentiels sont, si ce n'est découverts, en tout cas considérablement réévalués : la famine de 1933 en est un exemple, la Grande terreur de 1937-38 un autre). Elle tient bien plus à une réévaluation profonde de l'entremêlement des systèmes politiques, de l'insertion des acteurs sociaux dans des mondes aux frontières mouvantes et éclatées, frontières territoriales bien entendu, mais aussi frontières politiques, sociales, frontières morales entre ce qu'on pourrait nommer « bien et mal historique », c'est-à-dire ce que l'histoire a usage de considérer comme bien et comme mal.

L'histoire européenne, loin de s'unifier avec l'élargissement de l'Union européenne, a eu tendance à se fragmenter en une multitude d'histoires nationales qui prennent leurs sources non seulement dans une histoire ancienne, qui cherche à retrouver une indépendance et une puissance passée, mais aussi dans l'histoire du XX^e siècle et les cortèges de violences subies par une partie des populations résidant sur les territoires nationaux actuels, mais aussi menées par une autre partie (voire, parfois la même).

Ainsi en est-il de l'histoire des déplacements forcés qui marquent tout le XX^e siècle européen. Ils fondent en Europe centrale et orientale des histoires nationales, dont témoignent les divers mémoriaux ou musées, histoires nationales très sélectives et qui n'insèrent guère ces processus dans l'ensemble de l'histoire européenne et de l'histoire de l'URSS en particulier, ni dans l'histoire des violences généralisées qui marquent le vingtième siècle. Le déporté devient ainsi, avec le prisonnier politique, emblématique de la violence subie par ces populations et constitue alors l'une des figures de victimes de l'histoire de nombreux pays d'Europe centrale et orientale. Alors que la Shoah est perçue, au milieu des années 1960, comme une violence collective qui appartient à l'histoire de l'humanité, violence qui est perçue comme un tout, même si les historiens en analysent aujourd'hui toutes les composantes, les déportations menées par l'URSS stalinienne sont fragmentées en autant d'histoires que de pays ou de populations qui ont subi ces violences et elles ne font guère partie, même, de l'histoire européenne.

Cette tendance est renforcée, tout en prenant une forme particulière, par la place, essentielle, de l'individu et du témoin, dans la réécriture en cours de l'histoire de ces territoires et de ces populations. Cette place modifie considérablement la perspective, l'évaluation que l'on peut

faire, l'histoire même. Elle permet à n'en pas douter une jonction particulièrement féconde entre histoire sociale et politique, histoire de la pratique politique et histoire des comportements sociaux. Elle n'en crée pas moins un regard particulièrement polarisé, entre ceux qui sont les acteurs et ceux qui subissent, quels que soient les engagements personnels.

Les sciences sociales en général, l'histoire en particulier, sont ainsi très largement confrontées au récit de ceux qui l'ont vécue. Mais, à la différence de « l'ère du témoin » qui privilégiait le témoignage portant sur un moment très particulier de violence, le récit des témoins du monde soviétique et de son espace d'influence est celui du vécu d'une longue période, plus que d'un événement. La différence est d'autant plus grande, que cette « ère du témoin » a porté sur les rescapés de la Shoah, extermination des juifs dont la nature ne prête à aucune discussion, ou doute. La situation est tout autre dans le cas que nous observons, où la place du « mal » et du « bien » est profondément reformulée justement à travers le discours du témoin. Bien entendu les récits de procès, d'arrestations et de camps, sont très largement présents. Mais les récits de toute une période sont aussi là, pour mieux montrer le bouleversement des vies qui ont traversé cette histoire, bouleversement qui n'est pas rattaché au seul moment de la violence, mais à l'histoire du XX^e siècle.

Des sources qui orientent le regard

Cette réécriture très particulière, individualiste, ressort de plusieurs aspects.

L'importance du témoignage dans l'écriture de l'histoire oriente l'analyse de l'historien vers le regard de celui qui vit l'événement et du coup ne le contextualise qu'à travers ce qui est perceptible ou remémoré par la personne, bien plus étroit que l'histoire politique générale. Il est vrai que les

sources issues de ces systèmes politiques, et surtout du système soviétique, que ce soit en URSS même, ou en Europe centrale et orientale après la Seconde Guerre mondiale, poussent à une telle écriture et une telle vision de l'histoire. L'accumulation de dossiers portant sur des individus, la nécessaire « humanisation » des chiffres terrifiants des victimes, suscitent chez l'historien le désir de développer une approche qui privilégie la personne. Le journal intime est confronté au rapport d'indicateur qui donne à voir des tranches de vie écrites dans une langue administrative codifiée. Le dossier policier rassemble ces tranches de vie en leur donnant une cohérence que les organes répressifs cherchent à orienter vers un cadre criminel, si l'occasion s'en présente. Les longues lettres envoyées aux organes judiciaires, à la procureure, dans lesquels les condamnés clament leur innocence constituent une autre source d'histoires de vie. Le récit contemporain enfin, complète cette multitude de sources, qui conduisent à mettre au cœur de l'enquête historique les biographies.

Nous évoquons ici deux projets, deux démarches, qui ont tendu à chercher à atténuer les tensions évoquées précédemment, les contradictions que révèle l'écriture de récits nationaux, les problèmes qui peuvent surgir lorsque l'histoire se fait à partir de récits mémoriels. Le premier projet que nous avons coordonné s'intitule *Archives sonores – mémoires européennes du Goulag*, écriture d'une histoire des déportations d'Europe centrale et orientale vers l'URSS, entre 1939 et 1953. Le second, intitulé *Musée virtuel du Goulag* a été conduit par l'association Memorial de Saint-Petersbourg et a consisté à construire un musée virtuel comme



Les lettres de déportation - Lettres reçues dans le village de déportation sibérien, du village natal et du camp où est emprisonné le mari dans le grand-nord sibérien, conservées jusqu'à aujourd'hui dans une toile.

somme des nombreux musées locaux présents dans de nombreuses localités sur le territoire russe actuel, ainsi que dans les États d'Europe centrale et orientale.

Musée virtuel – mémoires européennes du goulag

L'expérience que nous avons menée, dans le cadre d'une recherche intitulée *Archives sonores – mémoires européennes du Goulag*, avait, entre autres objectifs de combiner histoires singulières et expériences collectives. Un autre objectif était

d'éviter d'insérer ces expériences particulières exclusivement dans les nouveaux récits historiques nationaux, qui fondent la légitimité des états d'Europe centrale et orientale, en essayant de parvenir à une réflexion plus générale.

Au cœur de notre démarche, le recueil d'entretiens avec d'anciens déportés en URSS à partir des territoires situés à l'Ouest de la frontière soviétique de 1939 (juste avant le pacte Molotov-Ribbentrop) et enfermés dans les camps dépendant du Goulag, administration centrale des camps, soit assignés à résidence dans les villages sibériens, du Grand Nord ou encore en Asie centrale, sans pour autant être soumis au régime des camps.

Nous avons cherché à obtenir des récits de vie entière et non pas seulement du moment même de l'arrestation et de la déportation, car il nous importait de saisir chaque témoin dans sa singularité, alors que les moments mêmes de violence sont souvent des moments qui effacent cette singularité. Nous souhaitions aussi mieux comprendre la place d'une telle violence dans les parcours de vie d'une personne qui l'a subie, d'autant que la majorité des témoignages que nous avons recueillis provenaient de témoins qui étaient enfants lors de leur arrestation et de leur déportation.

Cet accent mis sur le témoignage oral, que nous avons souhaité présent jusqu'au bout de ce travail, puisque l'élaboration d'un site, museum.gulagmemories.eu était en particulier destinée à laisser à la voix sa place entière, ne signifie pas que le document d'archive soit absent, bien entendu. Il prend cependant une place particulière, celle de l'écriture bureaucratique de l'acte de déportation, ou encore de l'écriture gestionnaire de l'usage économique du déporté. Ces archives regroupent les personnes par le simple fait de subir cette violence. Mais le regroupement

est éphémère, tient le plus souvent à quelques moments particuliers, qui ne dominent pas la vie du déporté une fois son implantation dans un village, une entreprise collective forestière, une industrie, réalisée.

Le projet fut développé par une équipe internationale, indispensable pour rompre avec des histoires écartelées entre divers pays, et permettant un accès direct aux témoins. 13 chercheurs, maîtrisant 8 langues différentes des pays d'Europe centrale et orientale, ont réalisé 170 entretiens dans 17 pays (Estonie, Lituanie, Lettonie, Hongrie, Roumanie, Bulgarie, Pologne, Tchéquie, Slovaquie, Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Belarus, Ukraine, Russie - Sibérie et Grand Nord, Kazakhstan) auprès de personnes ayant été déportées entre 1939 et 1953 des territoires situés à l'ouest de la frontière de l'URSS de 1939. La Russie et le Kazakhstan y figurent, car nous sommes allés aussi à la recherche de ceux qui étaient restés là où ils furent déportés. La France, la Grande-Bretagne et l'Italie figurent aussi, car nous avons recueilli des entretiens auprès de certains qui, après la Seconde Guerre mondiale, décidèrent de ne pas rentrer ou ne purent rentrer là où ils vivaient avant la guerre. Ce sont essentiellement des Juifs qui avaient perdu toute leur famille, exterminées par les nazis, et qui, pour certains, subirent de plein fouet un antisémitisme d'après-guerre, en particulier en Pologne.

Trajectoires juives

Un des objectifs de notre recherche et de notre collecte était de nous interroger sur l'existence d'une expérience européenne de la déportation, qui ne soit pas simplement la somme d'histoires nationales. Les récits des témoins d'origine juive, qui vivent actuellement dans de nombreux pays d'Europe, ont été une source particulièrement riche et importante, car l'étude de l'histoire de la

déportation des Baltes et Polonais d'origine juive offre la possibilité d'effectuer une analyse transnationale de la déportation en URSS.

Les Polonais et Baltes d'origine juive furent arrêtés ou déportés en URSS entre 1940 et 1941 à la suite de la signature du pacte Ribbentrop et Molotov, et connurent des conditions de retour complètement différentes.

Les Polonais d'origine juive furent déportés principalement lors de deux opérations en avril et juin 1940. En avril, les déportations concernèrent surtout les représentants de l'État polonais défait et les membres des classes possédantes, tandis qu'en juin 1940, la catégorie visée était celle des réfugiés, pour laquelle les Soviétiques créèrent le terme de « déplacés spéciaux réfugiés » (*specperecelentsy-beżency*).

Les personnes rentrant dans cette catégorie étaient ceux qui avaient fui la Pologne occidentale, occupée par les Allemands, mais qui, ensuite, avaient refusé de prendre la citoyenneté soviétique et avaient fait demande auprès de la Commission soviéto-allemande de Transferts de retourner chez eux, en Pologne occidentale.

La dernière déportation, en juin 1941, ne concernait plus seulement les territoires orientaux de la Pologne, mais aussi les trois pays baltes et la Moldavie et avait pour but de « nettoyer » ces territoires des éléments antisoviétiques, criminels et « socialement dangereux ».

Par ce décret, les juifs qui avaient du patrimoine, ou qui avaient milité dans un parti, un mouvement, une organisation culturelle ou politique, furent arrêtés et condamnés aux travaux forcés dans les camps du Goulag, tandis que leurs familles furent déportées en Sibérie. Ils ne furent donc pas déportés, car ils étaient juifs, mais parce qu'ils relevaient d'un statut social ou d'une fonction qui les rendaient douteux auprès des autorités soviétiques.

L'invasion allemande de l'URSS modifia l'attitude des Soviétiques face au gouvernement polonais en exil à Londres et ouvrit une brève période de coopération bilatérale qui se traduisit par la possibilité pour les Polonais de prendre en charge leurs ressortissants sur le territoire de l'URSS et d'organiser leur rapatriement.

Le 12 août 1941, un *décret* du Présidium du Soviet suprême de l'URSS ordonnait la libération de tous « les citoyens polonais se trouvant actuellement sur le territoire soviétique soit en qualité de prisonniers de guerre, soit sur d'autres fondements. » Les amnistiés recevaient une attestation leur permettant de circuler librement sur le sol soviétique et la grande majorité d'entre eux se dirigea vers l'Asie centrale pour rejoindre l'armée Anders⁶ ou bien parce que le sud était la seule voie de sortie possible. Via l'Iran, nombreux sont ceux qui espéraient ainsi rejoindre la Palestine.

Sur les 199 865 personnes transférées dans le cadre du départ de l'armée Anders, 3 % étaient constitués des membres de la minorité juive. La majorité des amnistiés d'origine juive ne réussirent pas à se faire recruter dans cette armée ou n'essayèrent même pas de se faire sélectionner et restèrent vivre en Asie centrale jusqu'aux accords de 1945. C'est grâce à ces accords entre le gouvernement provisoire d'union nationale de la République de Pologne et l'URSS, pour l'évacuation des individus de nationalité ethnique polonaise et juive déportés en 1940-1941, que commencèrent effectivement les retours des « déplacés spéciaux réfugiés ».

6. D'abord cantonnée dans différents camps en Asie Centrale, surtout au Kazakhstan et en Ouzbékistan, l'armée polonaise du général Anders réussit pendant l'été 1942 à quitter l'Union soviétique via l'Iran, d'où elle put rejoindre le front occidental et combattre à côté des Anglo-américains.

Les personnes originaires de la partie orientale de la Pologne, désormais annexée par les Soviétiques, ainsi que les Polonais d'origine juive vivant à Wilno, avant qu'elle devienne lituanienne en 1939, ne furent pas autorisés à retourner dans leurs territoires d'origine ; seuls furent autorisés ceux qui étaient originaires de la partie centrale et occidentale, qui venait d'être libérée de l'occupant nazi.

Si, dans un premier temps, ces personnes rentrèrent en Pologne, une grande partie d'entre elles quitta le pays à la suite du pogrom de Kielce du 4 juillet 1946⁷ : 250 000 juifs quittèrent la Pologne entre 1946 et 1948 pour les camps de « DP » (Displaced persons) en Allemagne, en Autriche et en Italie⁸, afin de rejoindre la Palestine. D'autres quittent la Pologne en 1968 lors de la campagne antisémite. Les Baltes, de toute origine, déportés en 1940-1941, ne firent l'objet d'aucun accord de rapatriement et durent attendre la mort de Staline et les amnisties qui suivirent, à partir de la deuxième moitié des années 50 et jusqu'au début des années soixante, pour pouvoir retourner chez eux.

Ces différentes conditions de retour donnent lieu à une différence non seulement dans les parcours individuels, mais aussi dans les modalités de mémorialisation de cette expérience.

Les juifs polonais purent ainsi choisir entre rester en Pologne (malgré la situation instable, parfois hostile voir dangereuse du pays dans l'immédiat après guerre) ou bien rejoindre les camps

pour personnes déplacées d'où ils émigrèrent en Palestine, aux États-Unis ou dans les différents pays d'Europe. Ils purent ainsi s'installer dans les différentes capitales européennes ou en Palestine, ils purent choisir le cursus de leurs études et décider de vivre ou non dans la tradition juive⁹.

Les juifs baltes restèrent coincés en Sibérie pendant presque 15 ans, la majorité des enfants y accomplirent leurs études, ils purent difficilement choisir leur cursus universitaire à cause de leur statut d'ex-déportés. Certains réussirent à garder quelque tradition juive avec d'immenses difficultés, mais la plupart subirent une lente déjudaïsation et adoptèrent progressivement un mode de vie soviétique¹⁰.

Si pour les deux populations, polonaise et balte, le contexte politique dans lequel ils se trouvèrent joua un rôle majeur dans la transmission de leur expérience de la déportation en URSS, les Polonais se trouvèrent confrontés à des situations très différentes selon les pays où ils choisirent (plus ou moins volontairement) d'habiter et selon les évolutions politiques et mémorielles de ces derniers, tandis que les Baltes n'eurent aucun choix sinon celui du silence (en déportation et

7. J. T. Gross, *Fear: anti-semitism in Poland after Auschwitz : an essay in historical interpretation*, Random House, New York, 2006, p. 81-117.

8. Cf. Y. Litvak, *Polish-Jewish Refugees Repatriated from the Soviet Union at the End of the Second World War and Afterwards* in N. Davies e A. Polonsky (eds.), *Jews in Eastern Poland and the USSR*, New York, 1991, p. 230-238.

9. Témoignages de Micheline Herch (museum.gulagmemories.eu/fr/salle/micheline-herc), Joseph Kirszenberg, Sanlim Rosenberg, Teodor Shanin (museum.gulagmemories.eu/fr/salle/teodor-shanin), Henry Welch (museum.gulagmemories.eu/fr/salle/henry-welch). *Archives sonores de l'Europe du Goulag*, CERCEC, Paris, 2008-2011.

10. Témoignages de Mikhaïl Apt, Anna Barkauskiene, Diāna Kratiša (<http://museum.gulagmemories.eu/fr/salle/diana-kratisa>), David Jozefovich, Abram Lěšč (<http://museum.gulagmemories.eu/fr/salle/abram-lesc>), Rafails Rozentāl (<http://museum.gulagmemories.eu/fr/salle/rafails-rozental>), Jakobs Shats (<http://museum.gulagmemories.eu/fr/salle/jacow-shats>), Iser Šliomovičius (<http://museum.gulagmemories.eu/fr/salle/iser-sliomovicus>), *Ibid.*

lors du retour), portant ainsi le double stigmate : celui d'ex-déporté et celui de juif. C'est seulement à partir de la moitié des années 1970 que certains de ces derniers purent quitter l'URSS et émigrer aux États-Unis, au Canada et en Israël, d'autres durent attendre 1991.

Le musée virtuel, *Archives sonores – mémoires européennes du goulag*, offre, dans sa conception même, à voir la diversité de ces trajectoires. Il place d'abord chaque témoin dans l'espace géographique, retraçant son parcours géographique. Il présente un ensemble de « salles » consacrées aux personnes ayant vécu ces expériences, autant de cas divers ; il offre enfin, à travers des salles thématiques, à comprendre aussi les communautés d'expériences croisées avec la singularité des parcours.

Le musée virtuel du Goulag

Évoquons un second projet qui, nous semble-t-il, a partiellement la même ambition que les *Archives sonores – mémoires européennes du Goulag*, même si elle n'est pas ainsi affirmée, et dont l'originalité offre une autre manière de faire l'histoire du stalinisme en l'articulant avec une histoire vraiment européenne. Il s'agit du projet "Musée virtuel du Goulag" développé par le centre d'information scientifique de l'association Mémorial, de Saint-Petersbourg, dont Irina Flige est la directrice. Ce musée virtuel se veut exposer, de façon neutre, c'est-à-dire qui tienne compte de la multiplicité des récits muséographiques, ce que conservent et présentent les multiples musées du goulag, dispersés sur le territoire de l'ancienne URSS, mais aussi sur les territoires des États qui subirent la domination stalinienne. La diversité des expériences, la multiplicité des pratiques répressives, la multiplicité des interprétations sont ici présentées sans commentaire, offrant à celui qui circule dans ce musée virtuel, la possi-

bilité de construire lui-même un regard complexe et d'intégrer les approches diverses voire contradictoires.

Les auteurs de ce musée soulignent l'absence, dans la Russie contemporaine, d'un musée national du Goulag, en notant que « La mémoire de la terreur communiste ne s'est pas constituée en un tout homogène et uniforme de la mémoire nationale; c'est toujours un ensemble de souvenirs fragmentaires d'événements locaux, non reliés par une entité conceptuelle commune. C'est justement une telle situation de la mémoire que démontrent les collections des musées et les projets d'exposition. »¹¹ Le musée virtuel du Goulag veut donc rassembler un ensemble d'initiatives individuelles ou collectives qui ont conduit à la création de musées locaux.

Derrière ce souhait, réside le souci, essentiel, de ne pas affirmer une et une seule histoire du Goulag. Lors d'une conférence tenue en décembre 2011, Nikita Ohotin, de l'association Mémorial de Moscou, affirmait ainsi qu'il était hostile à l'ouverture d'un musée officiel du Goulag, qui rassemblerait en un seul lieu l'histoire, ainsi unifiée, de la répression stalinienne. Il soulignait ainsi que le Goulag se caractérisait par l'immensité du territoire qu'il couvrait, la multiplicité des conditions de vie, des populations qui y étaient enfermées. Il craignait qu'une mémorialisation centralisée, officialisée, ne conduise à détruire l'essence même de ce qu'était le Goulag, tentaculaire, omniprésent, multiple, mais aussi dispersé, parfois invisible, masqué.

Le musée virtuel du Goulag peut apparaître comme une réponse, particulièrement intéressante, à ce souhait ; la multiplicité des lieux, mais aussi des représentations, des interprétations,

11. <http://gulagmuseum.org/showObject.do?object=3315723&language=1>

est ainsi préservée. La mise en parallèle des objets autour de thématiques combine diversité et unicité, complexité et simplicité. Sans doute les conflits d'histoire ou de mémoire n'apparaissent-ils pas aussi polarisés qu'ils le sont parfois. Montrer la polarisation n'est pas l'objet de ce musée, car il témoigne au contraire de certains continuums, d'une polarisation qui n'en n'est pas une vraiment.

Il s'agit là d'une autre manière de faire l'histoire du Goulag que celle que nous avons choisie. Autre manière, mais l'objectif semble proche,

celui de laisser place à la singularité sans pour autant nier la communauté d'expérience. Celle d'admettre des histoires contradictoires, des histoires qui couvrent d'immenses territoires, qui ne se réduisent pas à des histoires nationales.

Nous avons de notre côté privilégié la parole de ceux qui ont vécu les déportations, en les situant dans un territoire géographique large, mais déterminé, et du coup en excluant nombre de ceux qui ont subi ces déplacements, mais qui résidaient dans l'URSS d'avant 1939.

GÉNOCIDES ET POLITIQUES MÉMORIELLES

Mémoriaux du Rwanda : exposition virtuelle

Nous présentons ici quelques morceaux choisis d'une exposition virtuelle, consacrée aux mémoriaux du génocide rwandais. L'exposition a été réalisée en 2011 et enrichie depuis, ce qui est bien sûr possible grâce au médium très souple qu'est le web. Il n'en existe pas de version papier, même si on envisage actuellement une publication qui comprendrait quelques-uns des textes actuellement en ligne, renforcée d'un nouveau chapitre sur « Le droit comme mémorial ». L'exposition est divisée en trois ensembles. Le premier intègre les mémoriaux dans l'histoire récente du Rwanda : Jean-Pierre Chrétien [*Le génocide des Tutsis au Rwanda*] a retracé l'histoire du génocide. Catherine Coquio a bien voulu inscrire les mémoriaux dans l'analyse plus générale des enjeux de la construction d'une mémoire des génocides [*Le génocide culturel ; l'État, la mémoire et les rescapés*]. Rémi Korman nous parle d'un autre lieu de mémoire, les cimetières [*Le Rwanda face à ses morts ou les cimetières comme lieux de mémoire du génocide*]. On a voulu aussi, en manière de contrepoint, présenter d'autres expériences qui puissent permettre de mieux dégager la spécificité de l'expérience politique rwandaise. Le dernier ensemble propose donc l'analyse de politiques mémorielles d'État



Réfugiés arméniens fuyant le génocide

en matière de génocide dans diverses contrées. En Allemagne de l'Est, ce sont l'État et/ou le Parti qui se considèrent comme seuls détenteurs légitimes de la vérité historique. Laure Billon décrypte, en particulier à travers les expositions permanentes du mémorial de Ravensbrück, ouvert en 1959, les silences d'un État est-alle-

mand, qui a flirté souvent avec l'antisémitisme [*La RDA et le génocide*]. Silences aussi de la part de l'État polonais, ce qui n'a pas empêché le travail d'enquête d'instituts spécialisés. Jean-Charles Szurek nous conduit de l'immédiat après-guerre jusqu'au développement d'une véritable école historique polonaise du génocide [*La Pologne et le génocide des juifs*]. Paola Bertilotti s'intéresse à l'évolution de la législation italienne, reflet d'une lente prise de conscience d'une spécificité du génocide des juifs, ainsi qu'au passage de la « mémoire de la déportation » à la « mémoire de la Shoah » [*Politiques mémorielles d'Italie*]. Et ce dans un pays « schizophrène » qui tout en promulguant à partir de 1938 une législation antisémite a pu relativement « protéger » les juifs dans les régions qu'il occupait. Claire Mouradian historicise les pratiques commémoratives du génocide des Arméniens, de la frappe en 1915 d'une première médaille à l'inauguration en avril 1995 du musée du génocide à Tzitzernakapert en passant par les journées du « 24 avril » [*L'Arménie et sa mémoire*].

Mais le cœur de l'exposition est bien consacré aux mémoriaux rwandais. Les grands mémoriaux rwandais, Gisozi, Murambi, Nyamata et N'tarama, Bisesero, Nyarubuye ont chacun une place spécifique dans une partition mémorielle proposée par l'État rwandais. À partir de photographies prises sur place, et à des époques différentes, Nathan Réra, Boris Boubacar Diop, Françoise Blum et Émilie Martz-Kuhn décrivent et décryptent ce « palimpseste mémoriel », avec un regard qui d'historien-ne-s, qui de spécialiste de l'image, et qui de romancier.

Gisozi, situé dans Kigali elle-même est en quelque sorte une « vitrine internationale », avec une réflexion et une mise en perspective du génocide rwandais par rapport aux autres génocides et massacres ethniques du XX^e siècle. « En arrivant

au mémorial de Gisozi, sorte d'antichambre de la mémoire du génocide des Tutsi au Rwanda, une curieuse impression de déjà-vu étreint le visiteur occidental, pour peu qu'il ait une connaissance des lieux de mémoire commémorant l'extermination des Juifs d'Europe. À l'inverse de Murambi ou de N'tarama, sites porteurs d'une singularité et d'une frontalité inédites dans la tradition du mémorial, Gisozi cultive ses similitudes avec l'Occident, puisant ses motifs dans l'histoire des représentations de la destruction des Juifs d'Europe... Si l'exposition permanente du mémorial aborde d'une manière assez complète l'histoire rwandaise passée et récente, de la colonisation au génocide, elle le fait avec le souci constant de replacer ces événements dans une historiographie des génocides. La salle des « Vies perdues », ultime lieu du musée où sont délibérément abordés les autres massacres et génocides du XX^e siècle, joue clairement ce rôle d'ouverture : indiquer au visiteur étranger que le cheminement du Rwanda ne peut être pensé, à bien des égards, indépendamment de celui de l'Allemagne nazie, du Cambodge ou de l'ex-Yougoslavie. De façon tout autant explicite, une section précédente, intitulée « Voie vers la Solution Finale », se réappropriait l'expression consacrée par les nazis pour parler de l'extermination des Juifs, en l'appliquant à l'histoire rwandaise ». [Réra, *Gisozi. Kigali : itinéraires de la mémoire et de l'oubli*].

Bisesero est le mémorial de la résistance tutsie, mais, loin de toute geste héroïque, laisse une impression de solitude et de désespérance : « Lors des quatrième commémorations du génocide, en avril 1998, le président Pasteur Bizimungu pose la première pierre du mémorial de Bisesero. Ce mémorial, imaginé par l'architecte Vedaste Ngarambe, prend place sur la colline de Nyakomo, celle où Birara, chef de l'organisation de la résistance, venait s'asseoir



Église de Ntarama-Rwanda- site de Génocide

pour profiter de la vue offerte sur toute la région. L'ensemble architectural est entièrement organisé autour d'un chemin de pierres, qui permet au visiteur de monter progressivement vers le sommet du coteau. On y pénètre en passant sous une grande arche, à l'origine blanche et violette – couleur du deuil – qui s'effrite faute d'entretien. Sur la droite, un amoncellement de pierres retient neuf lances disposées circulairement, pointées vers le ciel. Elles ouvrent le chemin, un « chemin de calvaire », que le visiteur doit gravir pour effectuer symboliquement la traversée du génocide. L'itinéraire escarpé passe par trois bâtiments qui abritent neuf salles, emblèmes des communes de la préfecture de Kibuye. Ces locaux sont censés accueillir les ossements des victimes afin de former des « tombes ouvertes »¹.

1. Veraste Ngarambe, 2006 : entretien réalisé avec Marie-France Collard dans *Rwanda 94 : à travers*

Selon nos sources, les restes des corps sont encore aujourd'hui entreposés dans un bâtiment de fortune en tôles, situé en contrebas du monument. L'ascension continue pour le visiteur, avec pour objectif, l'arrivée au sommet qui symbolise la survivance au génocide. Mais faute de budget, le mémorial n'est pas terminé, plus de dix ans après le début de sa construction. En effet, le « sommet de l'espoir »² aurait dû accueillir plusieurs installations dont une fresque peinte représentant des scènes de la résistance. Pour l'instant ne sont présentes que trois tombes : une fosse commune avec « les restes qui n'ont pas été traités »³, la tombe de Birara et la tombe du combattant inconnu. Mais comment ce monument participe-t-il de l'esprit

nous, l'Humanité, film documentaire réalisé par Marie-France Collard, Belgique, Groupov, 2006, 105 mn.

2. *Id.*

3. *Id.*

du lieu ? Comment interagît ce lieu de mémoire, construit et élaboré pour célébrer le souvenir des résistants, avec la ou les mémoires des lieux ? Les visiteurs sont rares à Bisesero ; situé à 34 km à vol d'oiseau de Kibuye, l'emplacement du mémorial décourage les touristes, qui peu nombreux, sont reçus par quelques survivants. Si comme le soutient James Ernest Young « [l]es visiteurs font partie intégrante du texte commémoratif [...] car la mémoire publique et ses représentations ne dépendent pas seulement des formes et figures du monument lui-même, mais des réponses des spectateurs face au monument »⁴, le mémorial de Bisesero reste un lieu figé et parfois illisible pour qui ne connaît pas l'histoire des collines. En outre, pour les voyageurs avertis, la déception est parfois encore plus grande ; accueillis par « une poignée d'hommes qui maintenant meurent de chagrin »⁵, les étrangers abandonnent, en échange d'une photographie avec les « héros », les images du « lieu saint enclavé »⁶ et des résistants qu'ils s'étaient forgées, notamment par leurs lectures. Déroutés par des pierres muettes et un peuple de guerriers aujourd'hui poussé à la mendicité pour survivre, le visiteur passe son chemin, se heurtant aux images d'Épinal qu'il s'était construites. Le lieu tel qu'il peut-être aujourd'hui vécu par les visiteurs semble être en inadéquation, avec son esprit, esprit véhiculé avant, pendant et juste après le génocide. Aucune trace tangible ne matérialise à Bisesero le symbole d'une terre prospère et d'une terre refuge, emblème de protection pour

les plus faibles. Quelques vaches amaigries sont conduites sur les collines par de jeunes enfants en haillons. Les Abaseseros, survivants du génocide souffrent encore aujourd'hui de traumatismes graves, non soignés. Le monument, vide et désert surplombe les collines de son silence » [Martz-Kuhn, *Bisesero, palimpseste mémoriel ?*].

Murambi offre aux regards du visiteur les corps conservés avec de la chaux vive, dans une terrible nudité : « On le sait : pour les étranges politiciens du *Hutu Power*, livrer les cadavres des Tutsi aux chiens et aux vautours était une façon comme une autre de signer leurs crimes. Murambi a été l'unique exception à cette règle puisque les corps, d'abord abandonnés sur place, ont fini par être enterrés pour permettre à Turquoise d'occuper les lieux. Il est impossible de faire le tour des salles du site sans être frappé par l'état de conservation quasi parfait des restes exhumés de ces milliers de Tutsi après la victoire du FPR. Selon le guide, c'est en raison de la nature argileuse du sol où on les avait ensevelis qu'ils ne se sont pas démembrés. C'est aussi ce qui explique leur couleur rougeâtre. Jamais des morts n'ont paru aussi puissamment expressifs. On reconnaît très bien les enfants et sous nos yeux se reproduit le dernier geste, dérisoire et vain, par lequel beaucoup, voyant un *Interahamwe* fondre sur eux, avaient essayé d'échapper aux machettes... [quelques années plus tard] En faisant le tour des salles, on s'aperçoit que les squelettes, toujours aussi bien conservés, ne sont plus couleur d'argile. Régulièrement traités à la chaux depuis des années, ils sont devenus blanchâtres. Dans une salle, sont disposées les armes blanches qui ont servi au carnage : marteaux, machettes, gourdins cloutés. On se demande, effaré : comment des milliers de pères de famille en sont-ils soudain arrivés à penser qu'il est normal de fracasser des crânes de nouveaux-nés avec ces gour-

4. James E. Young, « Ecrire le monument, site, mémoire, critique », *Annales*, vol.48, n°3, 1993, p.729-743.

5. Groupov, *Une tentative de réparation symbolique envers les morts à l'usage des vivants*, Paris, Editions théâtrales, 2002, p.147.

6. Alain Mabanckou, *Rwanda : ce génocide qui nous mine la conscience*, 2008, en ligne : <http://www.lecre-ditavoyage.com/> (Consulté en 2008)

dins hérissés de clous rouillés ?Les salles, à une dizaine de mètres du bâtiment central, sont identiques. Pourtant même si on sait que toutes vont offrir le même spectacle, on a du mal à ne pas s'arrêter pendant au moins quelques minutes dans chacune d'elles. En témoignage de respect. Et aussi parce qu'on espère qu'au bout du chemin des réponses surgiront de quelque part. » [Diop, *A propos de Murambi*].

À **Ntarama**, «l'église est redevenue aujourd'hui lieu de culte même si y sont exposés des objets relatifs au génocide : quelques vêtements, des cahiers ou autres pauvres reliques ayant appartenu à des enfants, les inévitables crânes dans les vitrines. Mais les rangées de petits bancs de bois sont là et accueillent les fidèles lors de la messe. Des vêtements aussi pendent aux fenêtres, que l'on ne peut voir que de l'extérieur. Le bâtiment attenant à l'église a entièrement brûlé. Il n'en reste que le toit et les piliers ainsi que des amas calcinés d'on ne sait trop quoi ». Et **Nyamata**... « Nyamata, par contre, a été la seule église désaffectée et transformée en lieu de mémoire. Si des messes, parfois, peuvent y être dites, c'est seulement en souvenir des victimes. À Nyamata, l'Église est Mémorial. En fait ce cas de l'Église devenue mémorial est unique. La question s'est bien sûr posée après le génocide, et a fait l'objet d'après négociations entre l'État et les Églises d'une part, entre l'Église et les rescapés d'autre part. Un accord entre l'Église et l'État stipule que les Églises «abriteront des signes dans des endroits bien aménagés à l'intérieur, sans nuire au bon déroulement habituel du culte. Parmi les signes qui y seront conservés, il y a les ossements, restes des victimes des massacres qui y ont été perpétrés...» L'Église de N'tarama entre parfaitement dans le cadre de cet accord. Celle de Kibeho a fait l'objet d'un compromis, raconté

par Jean-Pierre Chrétien et Ubaldo Rafiki ⁷. À Kibeho, lieu de culte marial, lieu de miracles, une voyante recevait encore, au cœur du génocide, des messages "très vichyssois" de la Vierge, comme le notent Jean-Pierre Chrétien et Ubaldo Rafiki⁸, messages aussitôt diffusés par la radio nationale et Radio mille collines. Les rescapés n'attendent pas d'autorisation pour enfouir leurs morts dans l'Église elle-même. La polémique avec l'Église se résolut par la construction d'un mur de vitres opaques au centre du bâtiment, devenu d'un côté mémorial, et resté de l'autre lieu de culte.

À Nyamata, l'Église rwandaise et le Vatican ont été mis devant le fait accompli.

L'Église de Nyamata a été, du moins au début, un des lieux mémoriels parmi les plus visités du Rwanda. » [Blum, *Nyamata et Ntarama : église-mémorial, églises et mémoriaux*].

Et à **Nyarubuye**, ce sont les objets utilisés par les tueurs qui sont exposés. « Dans le long couloir du couvent de Nyarubuye, un tronc coupé en deux, servant à la préparation de l'*urwagwa*, est justement conservé. Les Hutu s'en servaient pour y décapiter les Tutsi et exposer leurs corps, tandis que les calebasses à bière recueillaient leur sang. C'était une « plaisanterie » couramment répandue chez les *interahamwe* : pour se moquer, ils prétendaient que le sang de leurs victimes allait se changer en lait – puisque les Tutsi, majoritairement éleveurs, en buvaient beaucoup selon la croyance répandue. Nyarubuye, plus que n'importe quel autre lieu, fait comprendre à quel point

7. Jean-Pierre Chrétien et Ubaldo Rafiki, « L'Église de Kibeho au Rwanda : lieu de culte ou lieu de mémoire du génocide de 1994 », *Génocides/Lieux et non-lieux de mémoire, Revue d'histoire de la Shoah*, n°181, 2004/2, p.277-290.

8. *Id.*

l'inversion des valeurs et des traditions fut totale pendant le génocide.

C'est un fait, les tueurs utilisaient un vocabulaire détourné pour parler de l'extermination des Tutsi : « couper, raccourcir, rôtir », plutôt que « tuer, amputer, brûler »... La perversité des assassins les poussa même à rivaliser d'ingéniosité pour débusquer, parmi les parterres de cadavres, ceux qui vivaient encore. Ainsi, à Nyarubuye, les moulins (*urusyo*) employés pour la préparation de la farine de sorgho et de manioc et les mortiers pour piler les arachides furent utilisés d'une toute autre manière : pour y broyer du piment. Jean Damascène, l'un des guides du mémorial, décrit dans les moindres détails le rituel macabre des *interahamwe* : « Une fois que le piment était broyé menu, dans la pierre, ils le répandaient sur les corps des Tutsi, pour s'assurer qu'ils étaient bien morts. Ceux qui étaient encore vivants criaient ou étornaient, et par après, les tueurs leur donnaient un coup de machette ou de *ntampongano* (le gourdin clouté avec lequel les miliciens frappaient les crânes de leurs victimes). » Selon d'autres témoignages, les femmes hutu allaient jusqu'à en asperger les vagins des jeunes filles que leurs maris venaient de violer. En face d'une table de fortune où ont été entassés les effets personnels des Tutsi – chaussures, chapeaux, ustensiles de la vie quotidienne –, les armes du crime ont été conservées : flèches, pioches, houes, barres de fer, bâtons effilés. Au milieu de ce musée des horreurs, un étrange objet interpelle. Jean Damascène explique que c'est un hachoir, et que les tueurs l'utilisaient pour broyer le cœur des Tutsi. Et d'ajouter, désignant un vieux four de briques à l'extérieur, au milieu de la cour : « Un Hutu, du nom de Simba, utilisait ce four pour cuire la chair et le cœur de ses victimes, avant de les manger. On dit qu'il s'est réfugié en Tanzanie, et qu'il y est mort. » Les faits de canni-

balisme ne sont pas nouveaux, plusieurs témoins ayant corroboré le récit de Jean Damascène. En mars 2007, trois Rwandais (deux hommes et une femme) furent d'ailleurs condamnés par une *gacaça* à vingt-sept ans d'emprisonnements pour des faits similaires survenus dans l'Ouest du pays. De tels récits pourraient paraître exagérés, voire grotesques ; face à l'horreur la plus sourde, les humains ont souvent tendance à minimiser la nature des crimes, en guise d'autoprotection, comme pour se rassurer sur leur propre humanité. Cependant, il ne faut pas voir ces faits de cannibalisme comme le produit d'un quelconque goût des tueurs pour la chair humaine : il est manifeste que ces pratiques, si elles sont bien avérées, s'inscrivaient dans une logique d'agression, motivées par le désir d'exercer un pouvoir sur les victimes tutsi. Manger le cœur de l'autre, symboliquement le siège du *courage*, est révélateur d'un évident désir de possession et de destitution du rang social. Quelle fut la fréquence de ces actes anthropophages au Rwanda ? Difficile de le dire réellement. On est à une constante frontière entre le réel et le phantasme, où la résurgence d'un cannibalisme primitif semble incarner dans la parole des rescapés l'horreur des crimes qu'ils ont subis. » [Réra, *Nyarubuye : quelque part, entre les vivants et les morts*].

Derrière ces mises en scène fragmentées, il y a eu de multiples négociations, avec les rescapés, avec les proches des victimes, avec l'Église, avec le processus de deuil d'un pays tout entier... La politique mémorielle elle-même a évolué de 1994 à nos jours, et les mémoriaux avec elle, et avec elle les pièces à conviction de ce gigantesque massacre de « proximité » qui a provoqué, dans l'indifférence quasi générale de la communauté internationale, la mort en 3 mois de près d'un million de personnes : pour reprendre le sinistre

décompte de Jonathan Littell, 11 111 assassinés par jour, 463 par heure et 7,70 par minute, et ce, non point dans les immenses territoires de «la Shoah par balles», mais dans un tout petit pays...

Bisesero est à l'abandon. Nyamata et N'tarama reçoivent bien peu de visiteurs. Seuls Gisozi, où l'on entend des pleurs, et où l'on voit les marques d'immenses douleurs, et Murambi, accueillent encore rescapés et visiteurs. Si l'on pouvait essayer de comprendre quelque chose, modestement, c'était bien la fonction et l'histoire de ces mémoriaux, encore brève, mais déjà riche de multiples transformations. Les photos prises sur les lieux, à des moments divers, ont donc servi de trame à la présentation des lieux de mémoire rwandais. Il serait intéressant aussi de poursuivre ce travail et son exposé en ligne en effectuant un nouveau repérage photographique, quelques années après.

Françoise Blum
(Centre d'histoire sociale du XX^e siècle)

Les auteurs de cette publication électronique sont : Paola Bertilotti (Sciences-Po), Laure Billon (Centre d'Histoire sociale du XX^e siècle), Françoise Blum (Ed.) (Centre d'Histoire Sociale du XX^e siècle), Jean-Pierre Chrétien (Centre d'études des mondes africains), Catherine Coquio (Univ. Paris 7), Boris Boubacar Diop (Ecrivain), Rémi Korman (EHESS), Claire Mouradian (CERCEC), Nathan Réra (Univ. de Provence/Aix-Marseille 1), Jean-Charles Szurek (Institut des sciences sociales du politique).

Le graphisme est l'œuvre de François-Jean Dazin.

L'exposition a été réalisée avec le soutien de l'université Paris-1 et de la Fondation pour la mémoire de la Shoah.

http://chs.univ-paris1.fr/genocides_et_politiques_memorielles/

Histoires individuelles

FIGURES EN FUGUE

Alain Medam

Retour au XXI^e siècle. Aux soixante-dix ans, de l'homme. Photos. Là, à vingt ans, au Sahara justement, pantalon noir aux broderies blanches. Ici, à quarante ans, à Montréal, fumant une cigarette. Et maintenant ? Maintenant, il s'approche du miroir. Quoi de neuf ? Pas de commentaire. Simplement, ce mot : septuagénaire ! Tout est vieux. Saxophone à la radio. Saxo du sexa. Sexe en saxo. Déchirures dans le tissu de l'âme.

L'avait-il remarqué, auparavant ? Dans la rue, les jeunes ne regardent pas les vieux. Ils restent dans un paysage de jeunes. Leurs yeux croisent seulement des regards de leur âge. Si par hasard un jeune considère un vieux, c'est un peu comme s'il découvre une chose étrange. Une pièce de musée. Une institution. Une destitution. Une ruine déjà présente dans une architecture monumentale. Quant aux vieux, s'ils observent d'autres vieillesses, c'est pour se comparer à elles. Celui-ci se traîne. Celui-là trottine comme un automate. Pourtant, il doit avoir mon âge. Celle-ci vibre en raison de ses trop-pleins. Terrible ! Il arrive, cependant, que des vieux suivent des yeux la jeunesse qui passe. Elle passe, justement ; ils le savent. La jeunesse l'ignore. Cette ignorance, c'est la jeunesse. Les vieux, la voyant passer, ont l'impression de se laver. Tout comme on se lave d'une faute, d'un péché. Ou d'un trop grand savoir.

Les boîtes en bois de pin sont devant lui. Il sait ce qu'elles contiennent : de vieilles photos des temps passés. Non pas des temps qui sont passés pour lui, mais plus loin, des temps passés pour ceux qui l'engendrèrent. Et ceux qui engendrèrent ceux-ci. Temps passé pour trépas-

sés. Il hésite à ouvrir les boîtes. En fait, il n'hésite pas seulement ce matin, mais depuis plusieurs semaines, depuis qu'il les a sorties de cette malle où elles se trouvaient. Donc, elles attendent là, sous ses yeux, sans qu'il puisse voir ces enveloppes à l'intérieur, dont il connaît l'existence et dans lesquelles, avec minutie, son père avait placé les images des membres de la famille. Pour chacun d'eux, son habitacle...

Enfin, il ouvre les boîtes. Mais il ne peut supporter ce rangement. Ces enveloppes en rang, on dirait qu'elles forment les allées d'un cimetière. Il ouvre à leur tour les enveloppes, faisant tomber en vrac ces images sur papier plus ou moins racorni. Tout est sur la table, dans le désordre, par petites pyramides. Et ce désordre est sain, lui semble-t-il : il fait passer de l'air, un peu de liberté. Un peu de vie dans toute cette mort sur gélatine dans laquelle il fouille à présent, composant des figures qui se défont, opérant des rapprochements qu'il sépare aussitôt ; voulant, lui semble-t-il, dans ce tas de mystères, lire le sens d'une énigme.

En vrac, par conséquent. Ici, voici l'une de ses grands-mères qui passe. Là, un oncle lointain. Une nourrice sarde sous son fichu. Tant de visages qu'il n'avait plus revus depuis la fin de l'enfance, lorsqu'il était parti d'un coup, coupant les ponts avec sa famille, refusant les attachements, tous ces attachements inutiles. Ils lui avaient manqué, en vérité, ses proches ; manqué, sans qu'il se l'avoue. Pourquoi s'était-il obstiné ? Peut-être par tendresse, après tout. Par fidélité à cette enfance que l'exil de l'adulte n'aurait su que trahir. Il avait tout laissé comme ça. Dans le même état. Comme

ça aurait dû demeurer. Mais ça avait bougé. Lui s'était déplacé, mais eux, ces présents des temps jadis, avaient bougé aussi, tant bougé qu'ils étaient partis, finalement, une fois pour toutes et corps et biens. Voici donc qu'il les retrouvait aujourd'hui, se découvrant ému, surpris, par toute cette vie devenue morte. Triant tous ces instantanés d'instantanés qui ne sont plus et ne furent qu'une fois. Effaçant sur la vitre la buée qui la couvre.

*

Étrangeté de la mort redoublée par l'image, si vivace, de cette vie mise à mort depuis. Sous le regard de l'homme, toute cette vitalité défunte devient une mort vivante. Il s'adresse à elle, la questionne. Dans ce monde où ils sont désormais, les proches se sont éloignés. Voudraient-ils revenir ici ? Ici, où je me trouve. Est-ce eux qui me tiennent ici, vivant, afin que je les aide à revenir ? Pour que je leur raconte comment ce pouvait être, le monde de la vie. Toi qui te tiens là, m'interrogent-ils, est-ce que c'était vraiment ainsi lorsque nous y étions ? L'odeur des cédrats ? La tonnelle du jardin d'été, près de la plage, croulant sous les fleurs. Les tamaris se balançant ? La casquette de Nardo, le jardinier qui venait de Sicile, noué dans son costume gris, maniant le couteau à boutures ? Et les persiennes, dis-nous, les persiennes bleues de la salle à manger toute circulaire qui donnait l'impression d'être dans un navire ?

À la vérité, l'homme ne sait pas si ce sont là les souvenirs des disparus – ou bien les siens. Mais que leur dire, de toute façon ? Rien n'est plus pareil. Nardo s'est évaporé. La tonnelle, on le lui a raconté, s'est effondrée depuis longtemps. Sur les persiennes, la peinture s'est écaillée. On les a repeintes en beige. Les tamaris sont là, c'est certain. Mais pour qui ? Non, il ne faut pas revenir. On ne le peut pas. Ces années de séparation ne sont pas dans le temps. Pas dans l'espace. Ces années sont dans le destin. C'est ainsi. La fumée des cigares

de l'oncle, amoureux sortis de leur étui, est pour toujours partie au vent. Le bruit sec du jeu de jacquet s'entend seulement dans un bruit de mémoire. Le parfum des œillets. La stridence du cri des oiseaux. Dans la nuit noire des étés bleus, les cafards volants, tombant en trombe dans les cheveux soignés de la tante. Et cette berceuse du soir, chantée par le grand-père : « *Al'letto, al letto, dice la farfala...* » Au lit, au lit, dit le papillon. Qui ne va pas au lit dort sur la paille.

*

Couleur sépia. Sa grand-mère maternelle, ici. Avec sa fille. Elles sont heureuses. L'une doit avoir trente ans. L'autre est dans la soixantaine. Serrées l'une contre l'autre. Autre photo, avec cette dédicace : « *Figlia mia, adorata.* » À ma fille adorée. Mais là, dans cet amour, pointe une souffrance. Comme un pressentiment, dans le regard, qu'un jour, ce sera fini. Lumière de papier. Sourire qui passe. Ou bien encore assise, Emma, un éclat un peu las dans les yeux, un peu farceur aussi, tête appuyée sur la main gauche. Ou cet instantané plus ancien, Emma avec sa fille, une fois de plus. Elle doit avoir trente ans. Sa fille, moins de dix. Italiennes, l'une et l'autre. Italiennes jusqu'aux bouts des ongles. Autre photo, encore plus ancienne : sa grand-mère à vingt ans. Splendide ! Il l'aurait courtisée. Un immense chapeau cloche. Visage de trois quarts, menton levé. Grand sourire. Petite montre en sautoir. Tissu écossais. Cela se voit : pour elle, tout est possible. Cette vie devant soi, semble-t-elle dire, n'est pas si sérieuse. Au dos de la photo : « Emma Luisada, Genaiò 1909. » Son nom de jeune fille. Deux ans plus tard, elle se marie à Giulio Finzi.

Lunettes rondes, chapeau mou, rectitude du regard, élégance de la mise, Giulio reste une énigme. Il entreprenait, créait des usines, faisait faillite, repartait, retombait, recommençait. Sa vie durant. Ce qui se devine dans ses yeux, c'est autre

chose qu'une lassitude. Comme un scepticisme héroïque. Son frère jumeau, Beppino, était plus maigre. Ressemblant, mais l'air plus décidé. Avec un incertain sourire. Héroïsme sceptique ? Giulio, âgé, avait créé une minoterie. Beppino, une imprimerie. Nourriture du corps. Aliments de l'esprit. L'homme s'en souvient : lorsqu'il visitait, enfant, la minoterie, tout était blanc, couleur farine. Quand c'était l'imprimerie qu'il traversait, tout était noir : des plombs dans les matrices jusqu'aux visages des ouvriers, des encres aux rotatives.

Il y avait l'autre grand-père, également, côté paternel. Petit homme conquérant, chapeau rabattu sur le front, écharpe blanche. Simon avait le regard vif. Sur un très vieux cliché, en compagnie de sa fiancée, il redressait le torse. Elle le dépassait d'une bonne tête, main posée sur son épaule. Mais lui, chaussures blanches, portant moustaches, cigarette au bec, nœud papillon, avec cet air de ceux qui foncent là où tout le monde s'endort, il semble dire : « J'avance. Je me débrouille. Je suis un dur. »

Petit, mais opiniâtre. Des yeux magnifiques. Ceux d'un lion. Passant d'un éclat de sévère bonté aux feux d'un orgueil impitoyable. Et pourtant pitoyable, cet homme, sur ce dernier instantané où on le voit malade, amaigri, mangé par le cancer, en pyjama rayé, les yeux vitreux, démesurément agrandis. C'est un être qui s'achève, qui regarde devant lui. Qui dit adieu par ce regard qui reste là, présent, dans les mains d'un petit-fils septuagénaire.

*

Retrouver les siens. Ses proches. Mais ils sont si distants ! Éloignés dans la procession des âges. Et d'ailleurs, jusqu'où les retrouve-t-on ? Réussit-on à ressaisir ce qui fut – mais plus jamais ne saurait être ? L'homme a un mouvement de recul. Ce désir de retrouver les siens reste un mystère. Mystère humain, probablement.

L'animal vit l'absence de son compagnon. Mais ne part guère en quête de sa présence. Parce qu'il le devine : cette quête est impossible. L'homme vit cet impossible. Veut le vivre.

Ce qu'on retrouve, ce sont des boîtes, en vérité. Coffres oubliés dans des recoins. Parfois oui, dans les boîtes, ce sont des photos qu'on découvre. Mais après ? Dans les cimetières, ce sont des sépultures vers lesquelles on revient. Elles sont rangées dans des allées ombrées. On s'en approche. Mais ensuite ? Quoi derrière ? Chaque fois l'on n'ignore pas qu'il n'y a rien d'autre que soi. Que soi pensant à l'autre. Mais il suffit qu'on soit là – face au visage sur le papier, face à l'inscription sur le marbre – pour s'imaginer que l'autre se tient là aussi : pensant à celui qui le pense. Le disparu dans la tombe, quelques pieds sous terre, ne voit-il pas un ange passer ? Ne le voit-il pas parce que nous sommes là ? Et ce visage presque effacé que nous discernons en son effacement ne nous regarde-t-il pas pour la raison même qu'il sent notre regard posé sur lui ?

Nous ne sommes pas si naïfs. Mais quand même ! Nous savons bien que le disparu ne pense pas. Que ces yeux minuscules, sur une photo en noir et blanc, ne peuvent voir. Mais tout de même, à défaut de pouvoir admettre une semblable réciprocité, nous nous disons – sans oser clairement le formuler – qu'il se peut que quelque part, quelque chose d'évanoui se tourne vers nous, tant nos pensées s'attardent sur les traces de l'évanouissement.

*

D'où venaient-ils, tous – ses grands-parents ? D'où venait la famille ? De quelle famille – qui venait d'où ? – venait l'homme ? De la Méditerranée. Toujours elle ! Cela s'était joué à la fin du XIX^e siècle. La colonie juive de la ville de Livourne, en Toscane, devait être, à l'époque, en quête de travail. Ou en mal d'aventure. L'un des ancêtres ne s'était-il pas retrouvé en Tunisie,

fuyant la monarchie italienne, parce qu'il était favorable à la cause de Garibaldi, le chantre de l'idéal républicain ? Le fait est que la Tunisie, à l'époque – ses terres vierges, ses palmiers, ses dromadaires –, devait plus ou moins faire figure, aux yeux des citadins de Livourne, de far-west. Cette émigration serait celle de bourgeois : chirurgiens, juristes, astronomes, homme d'affaires, hommes de lettres... Quelque trente ans plus tard, une émigration plus pauvre suivrait, venue du sud de l'Italie, créant à Tunis le quartier ouvrier de « la Petite Sicile ».

Trois des grands-parents de l'homme venaient de Livourne. Le dernier, le grand-père paternel, avait suivi une autre trajectoire. Il était arrivé d'Algérie, où il était né, où son propre père, venant de Meknès, au Maroc, avait auparavant immigré. Avant cela, on ne savait plus. Il n'y avait guère d'état civil. Peut-être l'Espagne. Peut-être, tout simplement, une communauté juive ancestralement installée là, en pays berbère.

Or, le passage de l'arrière grand-père par l'Algérie l'avait inopinément rendu français. Un décret venait d'être édicté par la République française à laquelle l'Algérie se trouvait alors intégrée, faisant des Juifs du pays des citoyens français à part entière. Ainsi les Juifs, supputait-on, ne s'allieraient pas aux communautés musulmanes, un jour futur, à l'occasion de revendications nationalistes. La puissance coloniale veillait au grain.

Et, par conséquent, le grand-père paternel – issu de la judéité pauvre du Maghreb – apportait dans sa besace, sans qu'il l'ait voulu, une francité qu'il pouvait verser en dot à une italianité plus bourgeoise, certes, mais mal à l'aise, mal située depuis que la Tunisie, devenue protectorat français, se trouvait soumise aux lois de ceux dont les ancêtres, affirmait-on, étaient des Gaulois. Et c'est ainsi que l'homme s'était retrouvé Français de naissance alors qu'on parlait

italien chez lui, qu'il n'avait lui-même guère parlé qu'italien jusqu'à l'école primaire, apprenant à ce moment-là, en français, que ses ancêtres – à la différence de ceux de ses copains arabes, à côté de lui – étaient donc gaulois.

La culture avait suivi. Elle avait fait le reste. Ses références, plus tard, se nommeraient Voltaire, Diderot, Descartes, Montaigne, cependant qu'il n'apprendrait pas la langue arabe. Il serait un segment, finalement, de ce cosmopolitisme bizarre, discriminatoire, dans cette ville de Tunis où se côtoyaient, sans se mêler, des Espagnols, des Italiens du Nord, des Italiens du Sud, des Maltais, des Juifs maghrébins, des Juifs d'origine italienne, des Français « pieds-noirs », des Français de Corse, des Français venus de « la métropole » – c'est-à-dire la France hexagonale – désignés par tous et chacun, par le sobriquet de « *francaouis* ».

*

L'homme sourit. Cela fait longtemps qu'il n'a pas prononcé ce mot : *francaouis*. Avec lui, dans son souvenir, revient toute une époque. Un climat. Une imprégnation. Car il avait beau dire alors, il avait beau réciter : « Ô rage, ô désespoir, ô vieillesse ennemie... », ou bien : « Pour qui sont ces serpents qui sifflent... », il avait beau s'émerveiller de la clairvoyance des Lumières, savoir que ses oncles étaient francs-maçons, que la rationalité, c'était la France et que l'idéal, c'était la raison, il avait beau faire, donc, il restait par ses sens, par ses sentiments, Italien du Maghreb et Juif indissolublement mêlé à une culture de la rue, de la nourriture, de la musique, du rire, foncièrement maghrébine.

Si l'on remontait une ou deux générations après les grands-parents, telles étaient quelques-unes des villes concernées par la généalogie familiale : Livourne, mais aussi Pise, Marseille, Errera au Portugal, Meknès, Annaba en Algérie, Alger. Si l'on évoquait les prénoms des anciens, on avait

pour les femmes : Messaouda, Rachel, Clothilde, Pia. Pour les hommes : Judas, Israël, Giuseppe, Joseph, Vittorio, Cesare. Si l'on parlait des noms de famille, alors c'était : Zaradès, Parenti, Kach Kach, Hazan, Parentè, Valensi, Finzi, Tedeschi, Funaro, Luisada. Sacrés Gaulois, décidément ! Moïse, pour le coup, eût été Vercingétorix. C'était là, d'ailleurs, qu'une blessure était demeurée. Là ? Entre Vercingétorix et Moïse ? Sur ce point, du moins, où la judéité s'ancrait dans l'histoire de cet homme. Ce point d'ancrage avait été couvert de voiles. Oublié au nom de la raison, de l'émancipation. Longtemps, l'homme n'avait guère ressenti qu'une insatisfaction : il était juif par la connaissance des persécutions subies par son peuple, par l'horreur des camps d'extermination, par l'humiliation des siens, par la revendication d'une dignité personnelle et collective, mais rien d'autre. C'était beaucoup et c'était peu. À présent, quelque chose s'était réveillé en lui et cela faisait mal parce qu'une incertitude, à vif, restait à l'œuvre.

Quelque chose d'autre qu'il ne savait nommer... Il s'était mis à lire, mais cela ne suffisait pas. Il en savait plus, mais demeurait ignare. Savait les raisons spirituelles, historiques, anthropologiques de l'existence de certains rites, mais se découvrait incapable de les pratiquer. Quand il lui arrivait d'entrer dans une synagogue, il ignorait de quelle façon poser, dans les formes, son talet sur ses épaules. Quant aux tefillin, on n'en parlait pas : c'était un casse-tête. Il ne connaissait pas l'hébreu. Ne pouvait suivre les prières. Ne comprenait rien à ce qui se disait. Ignorait s'il fallait se lever ou s'asseoir durant l'office. Se sentait exclu en raison de ses propres incapacités. Se sentait en exil, finalement, au lieu même où il aurait cru pouvoir se sentir chez lui. Le jour de Kippour, même s'il lui arrivait de jeûner, il se disait toujours qu'il ne jeûnait pas de la bonne manière, qu'il devait faire des fautes, et finissait par conclure que ce jour du

« Grand Pardon » était celui où ça ne pardonnait pas d'être un Juif comme il pouvait l'être.

Peu à peu, il avait renoncé à ces pratiques. Il ne maîtrisait pas les gestes ! Ni la conviction, probablement. Être Juif, pour lui, reconnaissait-il, ce serait rester aux portes de la judéité et, paradoxalement, l'être de façon d'autant plus cruciale qu'il resterait aux portes. En outre, son rapport à la question de la croyance en Dieu était toujours resté problématique.

Là encore, il se tenait comme en dehors d'un cercle sans pouvoir y entrer. Il ne niait pas l'existence de ce cercle ni son importance fondamentale – il admirait même ceux qui se trouvaient certains de demeurer à l'intérieur –, mais lui, il resterait dehors. En proie aux dilemmes de l'agnosticisme. Et il en prenait conscience : cette incertitude ne pouvait pas ne pas intervenir, en retour, sur les termes de son identité judaïque. Si tu ne pratiques pas, se disait-il, tu n'es pas Juif. Tu ne peux l'être totalement. Oui, mais pour pratiquer, il faut croire. Sinon, c'est un leurre. Et, par conséquent, si tu ne crois pas en Dieu, est-ce que cela veut dire que tu n'es pas Juif – bien que tu le sois ?

*

Alors, il était revenu à ses premières amours. La beauté du monde. La splendeur d'un coucher de soleil. La sensualité des corps. Était-il pensable qu'on ne puisse pas représenter le visage humain ni même reproduire l'image de toute forme de vie ? C'est ce que le judaïsme, en principe, interdisait. Bien sûr, il y avait des assouplissements. Mais le fond restait là. Chagall, en sa jeunesse, en avait su quelque chose. Était-il nécessaire, donc, pour s'approcher de l'Éternel et, ainsi, se rapprocher de soi, d'avoir à se couper du monde ? Devait-on s'exclure pour se sentir inclus : partie prenante au corps communautaire et, plus profondément, au pacte d'Alliance ?

L'homme refusait cela. Tout comme il refusait d'avoir à se sentir coupable pour avoir admiré les voûtes de cette église romane. Tout comme il ne se sentait pas moins juif parce qu'il aimait la *Missa solemnis*. En un mot, pour lui, la beauté passait avant la croyance. C'est même elle, songeait-il, qui pouvait établir des ponts entre des croyances différentes. Qui pouvait être insensible aux splendeurs de Sainte-Sophie, qu'elle soit basilique ou non ? Insensible à la mosquée de Cordoue, devenue cathédrale ? Non ! La beauté transcendait ces interdits. Elle se situait par-delà tous ces au-delà théologiques. S'il fallait croire en quelque chose, se disait l'homme, c'était en cette beauté. Si l'humanité pouvait avoir un sens, c'était par sa recherche de la beauté. Non pas nécessairement l'accomplissement du chef-d'œuvre, du monument unique, irremplaçable, indépassable, mais la beauté du geste tout simplement, celle qui donne à la poterie sa courbe, à la table son élégance, à la femme sa séduction, au marcheur son allure. La beauté sans qualité, mais d'autant plus précieuse qu'instillée dans les moindres détails de la vie.

*

Cet appel à la beauté, est-ce que c'était une fuite ? Une échappatoire ? Non, pensait l'homme. Plutôt, une prise de position. L'œuvre, n'était-ce pas ce par quoi l'espèce humaine pouvait réaliser au mieux sa condition ? Poésie, littérature, musique, danse, architecture, sculpture, peinture, c'était ce qui restait de son incarnation. Le reste passait : le pire avec le meilleur, les cris avec les joies. Que demeurait-il de la Haute-Égypte ? De Rome ? Des Aztèques ? Après les batailles, les exterminations, les réductions de toutes sortes, après les vies éphémères et les bonheurs d'un temps, ce qui tenait, ce qui témoignait, c'était l'œuvre. Et de quoi témoignait-elle ? De cette part de divin qui se trouve dans l'homme : cette parcelle de transcendance, ce

refus de la finitude, de la contingence, de l'imperfection, de la disparition.

C'est pourquoi il préférait croire en l'homme. Avant d'avoir la prétention de croire en Dieu, considérait-il, les hommes seraient bien inspirés d'apprendre à croire en l'être humain. Car là, tout restait à faire. Ce qu'il fallait comprendre, c'est qu'en dépit du diable tapi en chaque membre de l'humanité, prêt à bondir, à mordre, à duper, une virtualité d'outrepassement se tenait là. Le mal tenait certes en l'acte de destruction, en la volonté d'asservir, d'humilier, d'abîmer la vie. Mais à l'opposé, Dieu ne pouvait être que désir de vie, de création, de procréation, d'accomplissement.

D'ailleurs, si quelque chose le touchait de près dans la religion juive – le touchait personnellement –, c'était bien ce point. Il était convaincu que pour les Juifs, Dieu, c'est la vie. Il avait compris cela à l'occasion d'un Séder, à l'ouverture de la Pâque juive : Pessah. La famille était là, rassemblée. Plus qu'une famille, moins qu'une tribu, un clan. Une cohorte. Une cinquantaine de personnes. L'officiant était sérieux. Sévère. Il appartenait aux nouvelles générations qui revenaient aux règles strictes de l'observance de la loi. Les aînés étaient plus décontractés. L'officiant poursuivait donc la lecture des prières, ponctuée de gestes rituels évoquant les jours de l'Exode.

La famille, autour de l'officiant, était heureuse. Débridée. Dans la chaleur, elle se retrouvait. Fusionnait à nouveau. Elle suivait l'office, bien entendu, mais avec un grain de sel, comme pour se moquer d'elle-même suivant cet office. Des rires éclataient. Des plaisanteries étaient échangées. Il y avait du bruit. Du désordre. Une tendre anarchie. Manifester cette exubérance de vivre, est-ce que ce n'était pas, en un sens, s'était demandé l'homme, prier ? Se rapprocher de Dieu en lui manifestant sa propre existence ? En la lui offrant ?

*

L'homme réfléchissait. Il n'était pas théologien, certes, mais tout de même, ne pouvait manquer de se poser ces questions qui, de façon plus ou moins claire, un jour, se posent. Dieu, c'est la vie, se disait-il. La vie, totalement : avec ses humeurs, son sang, ses violences, sa conscience. Mais alors, s'il en est ainsi, la vie ne peut être que Dieu. La vie dans la Création. La vie comme moment de cette Création. Comme réflexion perdue quelque part, presque n'importe où, dans l'incommensurabilité cosmique. Dieu est l'existant. S'il l'est, c'est aussi que les épidémies, les cataclysmes, les famines, les exterminations font partie de Lui. Dieu, peut-être, ne joue-t-il pas aux dés ? Mais en ce cas, ce sont les dés qui jouent à Dieu.

À tout instant, c'est le hasard qui décide : la loterie. Selon qu'on naisse ici ou là, sous tel climat, à telle époque, sous tel gouvernement, il nous sera donné de croupir, moignons en l'air, dans la pourriture absolue d'une cité suffocante, impitoyable, ou bien de prendre au frais, sur le bord d'une piscine, les remontants que nous nous offrons. Ainsi va la vie. Immondices sur ce bord-ci de l'existant. Luxe et volupté de l'autre. Au hasard, totalement au hasard, l'on sera désigné – par qui ? – comme devant faire sa vie sur ce bord ou cet autre. C'est indiscutable. Même pas à prendre ou à laisser. C'est à prendre, qu'on le veuille ou non.

Alors, Dieu ? L'homme le sait. Depuis toujours – depuis le fond des inquiétudes humaines –, la question s'est posée : depuis Job sur son fumier. Cela lui épargne-t-il de retrouver ces questions ? Non. Il est comme les autres. Ne comprend pas. Or il est à l'âge (du moins, est-ce ce qu'on prétend) où l'on aimerait croire qu'un plan existe. Qu'un jour, quelqu'un vous dira quelque part : « Oui, il y a un plan. Tout ça n'était pas là pour rien. Sans raison. Chaque coup du sort, chaque coup de chance, faisait partie d'une équation qui

elle-même n'était rien qu'un atome dans la composition d'une équation suprême. Oui, tu avais tort ce jour-là, quand tu te demandais : “à quoi joue Dieu ?” Tu ne te souviens pas ? Tu venais d'apprendre qu'une jeune fille était morte, tuée par un chauffard. Elle sortait d'une fête foraine. C'était le soir. Depuis une cabine téléphonique, elle avait appelé son père pour le rassurer. “Je rentre”. Tandis qu'elle parlait, l'auto avait foncé sur elle. Le père l'avait entendue hurler. C'est ce qui lui restait de sa fille. À jamais. Chaque nuit, il entendait son cri. Chaque nuit, il se demandait qui donc avait lancé les dés.

Qui ? L'homme préfère croire qu'il n'y a personne. Rien ni personne. Ou plutôt, qu'il y a quelque chose ; mais quelque chose comme rien. Si Dieu existe, médite-t-il, ce ne peut être autrement qu'à l'échelle de Sa Création. Selon l'amplitude de l'Univers, par-delà les planètes et les étoiles, par-delà les galaxies. Alors, la Terre, dans cette affaire ? Perdue dans un coin de galaxie, elle-même perdue dans un amas quelconque ? Et sur cette Terre, ce lieu précis ? Et dans ce lieu, ces hommes ? Et parmi eux, moi-même ? Dérisoire ! Incongru ! Quelle importance cela peut-il avoir que je sois là ou non ; que je puisse croire ou non ? Dieu est l'indifférence. Présence d'une radicale absence. Face à cela, il s'agit d'être. Avec les moyens du bord. Avec sa conscience. Autant se présenter digne de soi : digne de cette conscience, précisément. Entre-temps, aimons ce qui est beau. Le regard d'un nouveau-né. La Terre vue de l'espace. Cette sculpture fragile dans le fond d'un musée. Ce sourire passager. C'est la seule foi possible.

UN CHEVAL POUR PLEURER

Berthe Burko-Falcman

Qui, aujourd'hui, peut imaginer des chevaux attelés dans Paris? Ou même, tout simplement, des chevaux? ... Bien sûr, on voit encore défiler, somptueuse, la garde républicaine montée sur des alezans. Sont-ce d'ailleurs des alezans? L'élégance du mot convient à l'arrogance de leur splendeur. Du bronze et de la pourpre. Du métal et du fauve. Des crinières comme de sensuelles chevelures. Ces montures fastueuses sont sans rapport avec les chevaux. Les vrais chevaux. Les chevaux prolétaires. Ceux qui souffrent. Que jadis j'ai vus souffrir à Paris. Leurs pas hésitants sur le verglas des rues. Leurs peurs. Ils ne devenaient pas aveugles comme les grisâtres, incolores, aux genoux noueux, tireurs de wagonnets dans le fonds des mines de charbon. À Paris, ils s'effondraient, les jambes brisées, la bouche et les naseaux pleins de morve, essoufflés, sans un hennissement, sous les coups et les injures des charretiers qui disaient ainsi leur désespoir d'être obligés de serrer leurs bêtes contre les trottoirs pour laisser passer les voitures automobiles. Les coups de pieds, les coups de fouet, les invectives pour faire se relever les blanchâtres aux flancs larges, les pommelés du Bourbonnais dans les rues parisiennes.

La misère de ces chevaux, leur détresse, me bouleversaient comme me rendaient malheureuse les très vieux hommes barbus, croisés sur les trottoirs de mon quartier. Un vieil homme glabre ne m'émouvait pas. Seuls les barbus vieux me déchiraient. Comme celui de la photographie, dans le cadre, sur un mur de notre salle à manger. Le cadre me paraissait très grand. La tête du

vieil homme était couverte d'une toque sombre. Ce vieillard, je le savais être le père mort de ma mère. Mort en Pologne. Bien avant ma naissance. Mon premier mort.

Autour de la photo suspendue par une cordelette noire à un clou doré, une baguette de bois sombre encadrait un verre. S'y reflétait un miroir, accroché sur le mur d'en face, dans lequel se reflétait le vieil homme sous sa toque. Entre ces deux reflets, de longs jeudis après-midis, je me suis infiniment perdue. À la frange d'un vertige.

Ma mère évoquait toujours son père comme si elle avait été la cause de sa mort. Je sentais en elle une douleur. Aussi incompréhensible que la tristesse qui me venait quand je croisais un cheval effondré, affolé par les hurlements du charretier. Au bord de sa mort.

À cette époque, c'était la guerre. Lorsque dans la rue je croisais des vieux messieurs barbus ou des chevaux de trait, je serrais fort la main de ma mère et je fermais les yeux. Je ne voulais pas les voir. Ils me donnaient l'envie de pleurer. Je leur en voulais de me rendre malheureuse.

Après la guerre, les automobiles occupèrent de plus en plus le pavé, tandis que les voitures de trait disparaissaient des rues de la capitale. Lorsque ma mère en croisait une, elle devenait nostalgique. Dans son pays, ces voitures s'appelaient des *droshkès* et c'était en tirant sur les rênes d'un cheval attelé à une *droshkè*, un samedi soir, que mon père était venu la demander en mariage depuis la bourgade voisine. Juste avant qu'elle n'émigrât en France.

Quand toutes les *droshkès* de Paris eurent disparu, les seuls chevaux attelés dans la ville l'étaient à une espèce de diligence-réclame des Vins du Postillon. Rouge lie de vin le coche et rouge lie de vin l'habit du cocher. Puis les Vins du Postillon à leur tour disparurent. *

Bien plus tard, à mon tour nostalgique des *droshkès* je décidai de visiter la Pologne. À dire vrai, ma nostalgie a bon dos. En Pologne, je ne fis pas du tourisme. Je me rendis à Oswiecim, une ville polonaise à proximité de laquelle mon père est mort. À l'époque où, enfant, dans les rues de Paris, je voyais les chevaux souffrir, leurs flancs écorchés par les timons de vieilles voitures, leurs bouches déchirées par les mors, leurs jarrets brisés ... Assez de chevaux!... Le nom allemand de la ville polonaise d'Oswiecim. Auschwitz. L'endroit de la mort de mon père s'appelait Auschwitz. Et voilà qui est dit. Et redit.

(Chimène, heureuse du discours de sa confidente qui lui annonce le choix de son père en faveur de Rodrigue, se fait répéter par Elvire l'exquise nouvelle pour se laisser aller au bonheur d'y croire. L'une dit et redit. L'autre, à satiété, écoute et ré-écoute et se fait répéter le bonheur.)

Besoin de répéter, pour y croire, l'accepter, la vérité de la mort de mon père. Comment croire à un mort sans cadavre? ... Comment le pleurer?... Qui est le témoin de la mort de mon père sinon le lieu de sa mort?

Et je suis partie pour Oswiecim. En voyage organisé, intitulé pèlerinage.

Départ le matin. Retour le soir même. Un dimanche du mois d'avril. Une journée entre parenthèses.

*

À l'aube de cette journée, je me suis disputée comme une folle avec le chauffeur du taxi,

commandé la veille et arrivé avec trois minutes de retard en bas de chez moi pour m'emmener à Orly. Dans l'avion, à la dame assise derrière mon fauteuil, très agitée, qui m'envoyait dans le dos des coups avec je ne sais quoi de pointu, j'ai poliment signalé ma présence. Elle m'a sermonnée:

- «Quand on pense qu'ils ont voyagé dans des wagons à bestiaux et que nous voyageons si confortablement... Je ne vous ai pas fait très mal. Vous pouvez supporter.»

Elle avait raison. J'ai supporté.

Nous accompagnaient deux rabbins. L'un, d'allure jeune, taillé en rugbyman, glabre. La kippa, instable sur son crâne. L'autre, chétif, manteau et chapeau noirs, barbe grise. Sans âge. Donc vieux. À pleurer.

L'embarquement à Orly avait été rapide, le débarquement à Cracovie fut très long. D'emblée, la paranoïa des pèlerins mit sur le compte du zèle malveillant des policiers polonais, assis sur des chaises, devant des tables très rudimentaires, l'attente qui nous fut imposée. En double ou triple file. Debout. Sans explications. Pendant ce temps, je fouillais mon sac pour trouver mon visa d'entrée sur le territoire polonais. En vain. J'avais oublié chez moi ce visa, obtenu malaisément au consulat. Peu de temps avant le jour du départ. Je ne comprenais pas comment j'avais pu ne pas l'emporter. Un feuillet volant à la dimension du passeport, frappé de l'aigle polonaise. Afin que la feuille ne glissât pas des pages du passeport par inadvertance, je l'avais placée bien en évidence sur la couverture.

Dans ma file, je m'affolais. Devais-je dire immédiatement que j'étais sans visa d'entrée? Ou bien attendre mon tour de passer devant le policier de la frontière? Si on ne me laissait pas passer avec les autres, qu'allait-on faire de moi

jusqu'à leur retour? Allait-on me renvoyer immédiatement en France? Sinon où allais-je passer la journée? Où allait-on m'envoyer? ... Devant moi des pèlerins et leurs conseils. Derrière, d'autres avec leur désapprobation. Ils craignaient, par ma faute, une prolongation à notre attente.

Quand je comparus enfin devant ce qui tenait lieu de guichet, nul tourment. Rien. Sinon deux aller-retour des yeux du policier sur mon visage et la photo de mon passeport. Et mon nom, c'est-à-dire celui de mon père, prononcé à la polonaise: le c de Swarc dit ts, ce qui me fit me sentir à la maison. Sans que je sache quelle maison.

Dans le car qui nous attendait où, comme les autres pèlerins, je montai une fois franchie l'épreuve, je me demandai ce qui avait rendu si aisé le passage alors que j'étais en infraction. Était-ce mon nom, ni francisé, ni germanisé, facile à dire par un Polonais? Mon visage slave, qui me faisait appeler depuis toujours *shiksè* par les amis de mes parents? Questions sans réponses. J'étais passée. Et puis voilà. Une fois de plus, j'étais passée.

Nous avons roulé. Je ne sais combien de temps. D'abord je ne voulais rien regarder. Je n'étais pas venue faire du tourisme en Pologne. J'ai fait mine de dormir. Les autres, je crois, faisaient comme moi. Puis j'ai fini par ouvrir les yeux. C'était le printemps, même dans ce pays. Et pourtant, tout paraissait gris. Les champs, les maisons. Les arbres étaient encore plus nus que les arbres chez nous en automne. Peut-être parce qu'il était encore tôt, on ne voyait personne. Ou bien étaient-ils déjà tous à la messe? Bientôt, quelques fenêtres s'ouvrirent et je vis des femmes placer sur leurs balcons de gros édretons rouges en plumes, et des oreillers. Je les reconnus. Je les avais toujours vus, à l'identique, dans le lit de ma mère. Je ne sais à quel moment j'ai aperçu la première *droszkè*. Un cheval à la robe dorée y était

attelé. Il tirait la voiture dans les rayons du soleil qui avaient enfin dissipé les brumes du matin. Sa crinière drue et les poils de sa longue queue avaient la blondeur des cheveux de l'homme qui le conduisait. Bien sûr, j'ai pensé à ma mère, à la demande en mariage. Il y eut d'autres chevaux dorés conduits par des charretiers blonds sur la route jusqu'au site du pèlerinage.

*

Et puis, nous sommes arrivés. C'était encore avant midi. Je ne sais plus ce qui m'est venu à l'esprit, ou même si quelque chose m'est venu à l'esprit quand j'ai franchi la porte. ARBEIT MACHT FREI. Sans doute une impression de familiarité, de connu. Comme lorsque je me suis trouvée la première fois devant les Botticelli des Offices à Florence.

À Birkenau, à Auschwitz, j'ai essayé de laisser venir les émotions, les capter. Voire les capturer. Pleurer peut-être. Et cependant, même quand le rabbin vieux a parlé devant la plaque rédigée en yiddish, a dit ces mots: « ... sur cette terre maudite de la Pologne ... », (je ne sais plus à quel propos), quand il a lu des Psaumes, a lu un chapitre du Guide des égarés (« de la retape pour Dieu », ai-je pensé), jamais je n'ai été émue. Toutefois, j'ai aimé que le vieil homme ne pratiquât pas le pardon.

Autour de moi, seuls les hommes pleuraient ou s'essuyaient les yeux. Quelques-uns avaient posé une kippa sur leur tête. Les femmes semblaient dures. Fermées. Parmi les pèlerins, il y avait trois anciens déportés. Deux hommes et une femme, madame Salmon. Pendant le Kaddish, j'ai fixé mes yeux sur la femme. Si elle pleurait, je pleurerais. Au début de la prière des morts, elle avait recouvert ses jolis cheveux blonds de son foulard, ôté au moment où le rabbin avait lu les Psaumes. Un beau foulard bleu et cha-

marré. Sûrement griffé. Il faisait bon ce matin à Birkenau. Le soleil était chaud et haut. La femme a levé son visage, ses yeux bleus vers le ciel. Elle était mignonne, très coquettement vêtue. Avec des bas noirs brodés, des souliers noirs à talons hauts. En cuir verni. Comme son sac, auquel elle semblait agrippée. Elle le tenait serré contre son manteau bleu marine. Ample et souple. La chaleur et la tension avaient rougi ses joues. Puis, ses yeux sans larmes quittèrent le ciel pour fixer un point. Loin devant. Impressionnant ce regard sec, altier chez cette toute petite femme jolie, ronde et rose. Elle ne sembla pas entendre le message de repentance lu par une militante des amitiés judéo-chrétiennes qui participait au pèlerinage.

Après la cérémonie, j'ai suivi la petite dame blonde. Quand elle a changé sa paire de chaussures, pour ne pas se fatiguer, contre une autre paire semblable, et tout aussi incongrue dans la pierraille du site, je lui ai prêté mon bras pour qu'elle s'y appuie. Elle m'a fait la faveur de l'accepter bien qu'elle n'en eût pas besoin, son fils était là qui l'accompagnait. Un homme d'une quarantaine d'années. Les yeux noirs. Très brun. Silencieux. Il ne devait pas avoir l'habitude de porter la kippa. Constamment, il posait une main sur le sommet de son crâne, pour vérifier si sa tête restait couverte.

Tandis que madame Salmon se rechaussait, elle me dit combien elle avait voulu se faire belle pour les copines qui y étaient restées. Elle était arrivée à Auschwitz en janvier 1944. Elle avait vingt ans. Elle en avait soixante-quatre maintenant. Elle revenait ici pour la première fois.

– «Pour mon fils. C'est lui qui l'a voulu. Pour mon fils et pour les copines.»

Je l'ai suivie partout. Elle ne reconnaissait rien, on avait tout changé, se plaignait-elle.

– «Et d'abord qu'est-ce que c'est que ce soleil? Je suis restée ici un an, il n'y a jamais eu de soleil.»

Les cheminées-vestiges de Birkenau la surprisent. À moi, elles parurent une suite de gibets dressés par quelque néoromantique décadent. .

Dans la chambre à gaz, une touriste tenait sa pochette Jet Tour orange, coincée sous son bras. Je ne savais pas si madame Salmon l'avait vue. Nous sommes allées ensemble aux toilettes. La préposée nous a demandé quelque chose où il était question de zlotys. Mais ni madame Salmon ni moi n'avions de monnaie. J'étais embarrassée. Elle pas du tout:

– «J'ai fait pipi gratis ici pendant un an, ce n'est pas aujourd'hui que je vais payer.»

Son fils nous attendait. Dehors, il faisait de plus en plus chaud. Une journée lumineuse. Irréelle. Aucun repas de midi n'avait été prévu. Peut-être même devons-nous jeûner. Nous avions soif. Un glacier ambulant était là, arrêté près de nous. Le fils nous offrit à chacune un cornet, avec des boules qui se fondaient en crème sous le soleil. Nous étions toutes langues dehors et nos mentons levés pour ne pas nous salir, lorsqu'un groupe de notre pèlerinage nous croisa. Une dame, peut-être celle qui m'avait sermonnée dans l'avion, dit combien elle était choquée qu'on pût ainsi, à Auschwitz, s'offrir des glaces.

Madame Salmon a haussé les épaules:

– «Et alors quoi? ... La vie a continué. Je suis là avec mon fils. La vie continue. Vous avez vu la touriste dans la chambre à gaz avec son programme sous le bras? C'est aussi la vie. Et dans la vie, moi, j'aime les glaces.»

Je ne sais plus à quel moment nous avons quitté Auschwitz pour retourner à Cracovie. Nous devons y passer quelques heures avant de repartir pour Paris. Dans le car, j'ai repris ma place du matin. Madame Salmon et son fils, la leur.

*

Il faisait chaud. J'étais assise près d'une vitre. Presque toutes les constructions le long de la route étaient en briques sombres, comme les *blocks du lager*. Je me suis demandée si toute la Pologne était ainsi bâtie de briques sales. Si toute la Pologne était un Auschwitz. Avant le pèlerinage, j'avais imaginé les blocks comme les baraques en bois du camp de Pithiviers, où j'avais vu mon père pour la dernière fois. Pas ces édifices en dur, sorte de pari insolent sur l'éternité.

Ce dimanche d'avril, à Auschwitz, tout m'a semblé familier. S'est fondu dans les images installées en moi au cours du temps. Est demeuré irréel. Je n'ai rien vu à Auschwitz. Rien pleuré. Je ne pouvais tenir quitte mon père de son absence. Toujours pas.

*

Comme les autres pèlerins, je somnolais lorsque le car s'est arrêté à Cracovie. Devant l'entrée du vieux cimetière juif de la ville. Tandis que les rabbins allaient négocier avec les pontifes du diocèse, de l'avenir du Carmel édifié à Auschwitz, nous fûmes invités à visiter le cimetière. Un vieux cimetière juif devenu monument historique pour tous les Polonais. Hors d'usage depuis le début du dix-huitième siècle. Avec de vraies tombes. De vrais morts. Des cadavres retournés à la poussière par l'effet du temps. Quelques juifs locaux y servaient de guides. Et nous, les juifs de France, nous regardions ces juifs de Pologne. En Pologne. Comme venus d'un autre temps. Inexistables.

Ensuite, je me suis promenée seule dans les rues de ce qui avait été le quartier juif de la ville. Les briques et les pierres des rues avaient gardé la mémoire des anciens habitants. Je les ai entendus dans le silence de cette fin d'après-midi de printemps. J'ai vu la trace laissée par la *mèzuzah* sur le seuil des portes. Puis je suis remontée dans le car avec les autres.

*

Ma nuit précédente avait été brève et le début de cette journée semblait perdu dans l'éternité. Pourtant, je ne me sentais pas fatiguée. J'aurais juste voulu être ailleurs. Je ne le savais pas, mais j'étais épuisée. Dès que je fus assise à ma place, la tête contre la vitre, je m'endormis.

C'est sans doute un coup de frein brusque qui me réveilla. Le bras gauche de mon voisin m'avait empêchée de venir me cogner contre le dossier devant moi. Le car était arrêté. Le soleil avait disparu mais il faisait encore jour. Devant nous, un poids lourd était arrêté en biais. Sur le côté droit de la route, un homme faisait de grands gestes. Un homme jeune, blond. Sur son visage, comme un rictus. Je l'ai d'abord pris pour le conducteur du camion. Mon voisin a dit:

– «Son cheval a été tué par le poids lourd. Et le paysan pleure.»

Au milieu de la route, la *droshkè* renversée, le cheval couché sur le côté. Sa robe dorée comme les cheveux de l'homme qui pleurerait de tout son corps. Et de tout mon corps, j'éclatai en sanglots.

Paris, décembre 1995

EN LISANT IVAN JABLONKA

Jean-Charles Szurek

« Qu'avons-nous fait de notre histoire » ? Il faut bien dévoiler aux lecteurs de *Plurielles* que l'idée de travailler ce thème au sein de la revue, avancé par l'un(e) d'entre nous, m'a plu d'emblée sans que je sache vraiment pourquoi. « Notre » histoire ? Quelle histoire ? Celle du comité de rédaction ? De certains Juifs laïcs ? De descendants de rescapés ? De la génération 68, dont certains pourraient se réclamer ? ? Quid alors des autres générations ? La notion de « génération » fait-elle sens ?

Il est apparu bien vite qu'il était malaisé d'œuvrer à un projet collectif, sauf à lui donner la liberté nécessaire aux reconnaissances, quelles qu'elles soient. À la réflexion, je me suis identifié à ce projet à la lecture du livre d'Ivan Jablonka *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*¹. En effet, davantage que l'ouvrage de Daniel Mendelsohn *Les Disparus*², celui de Jablonka est gros de plusieurs promesses. La principale est générationnelle. Voici un homme jeune, parti du constat que la génération de ses parents – celle des enfants cachés pendant la guerre – ne lui transmettait que des bribes d'une histoire familiale dont le mystère se focalise sur la déportation des grands-parents en 1942, qui concentre sa quête sur le fil perdu des générations, sur le besoin de combler les béances pressenties. En somme, de se demander de quelle histoire il hérite.

Pour ma part, je me souviens que, en 1968, beaucoup scandaient « Nous sommes tous des Juifs allemands ». Ce fut peut-être alors l'un des rares échos, avec la parution du premier roman de Patrick Modiano La Place de l'Étoile³, aux années de l'Occupation et à la déportation des Juifs qui allaient tant occuper l'espace public à partir des années 1980. La génération 68 était tout occupée à rompre les chaînes sociales, éducatives, économiques de la précédente et ne pensait qu'à imaginer, construire un avenir différent. C'était moins vrai en Allemagne fédérale où l'irruption de la génération 68 exprimait clairement le rejet de celle des pères, une Allemagne non moins assoupie que la France dans le consumérisme, mais qui avait déjà été réveillée par plusieurs procès de criminels nazis au début des années 1960. Pour ma part, j'avais laissé dans un coin de ma mémoire le besoin de revenir, après Mai, à ce qu'on n'appelait pas encore la « Shoah ». Dans ce coin, il y avait une histoire familiale inaboutie – à tous les sens du terme : inaboutie dans son déroulement, inaboutie dans ses non-dits -, une visite brève que j'avais effectuée, jeune lycéen de Varsovie, au musée d'Auschwitz en 1964 et qui m'avait intimé d'y « revenir ». J'y revins en 1978, puis en 1989 : j'y effectuai alors une enquête anthropologico-sociologique sur le dispositif muséologique de cette institution dans le contexte du communisme

1. Ivan Jablonka, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*, Seuil, 2012.

2. Daniel Mendelsohn, *Les Disparus*, Flammarion, 2007.

3. Patrick Modiano, *La Place de l'Étoile*, Gallimard, 1968.

*finissant*⁴. La mémoire de la Shoah occupait déjà beaucoup les esprits au point que certains, au milieu des années 1990, lui consacèrent des ouvrages entiers pour communiquer leur fatigue de l'événement.

La seconde promesse du livre de Jablonka, que je ne connais pas personnellement, c'est son inflexibilité, son avancée dans l'enquête avec des œillères indispensables, des œillères au sens où l'entendait Claude Lanzmann quand il réalisait Shoah : ne pas s'écarter du chemin fixé. Du moins je l'imagine. Consacrer plusieurs années de sa vie au destin de ses grands-parents assassinés, alors que tant d'ouvrages sur la Shoah jalonnent les étals des librairies, relève d'une belle nécessité intérieure.

Enfin, la troisième promesse de ce livre est inhérente à la méthode, au savoir-faire professionnel et à l'imagination de l'historien. Car comment chercher des traces quand on ne dispose de presque rien ? Le séquençage de chaque phase de la vie des grands-parents, qui ont quitté la Pologne en 1937, a été saisi. L'une des trouvailles les plus émouvantes pour l'auteur, l'une des toutes premières, fut de mettre la main sur des archives concernant la famille Jablonka dans la ville polonaise de Parzew où elle résidait. Il y a archives et archives. Militants communistes avant la guerre, jugés et emprisonnés pour leurs activités, les grands-parents Jablonka ont laissé des traces judiciaires, si précieuses pour tout historien. Des centaines de pages qui permettent de retracer leurs convictions, allées et venues. C'est tout un pan des engagements des Juifs communistes polonais qui se présente à nous, perçu souvent avec subtilité et distance.

4. Jean-Charles Szurek, « Le camp-musée d'Auschwitz », in *A l'Est la mémoire, retrouvée*, ouvrage collectif, La Découverte, 1990.

Parfois avec un peu de complaisance : « Ce n'est pas l'échec de leur rêve, mais l'antisémitisme qui aura raison des Juifs communistes de Pologne », écrit par exemple Jablonka. Et aussi : « Jakub Berman est exclu du Parti en tant que "responsable de la période des erreurs et des déviations" »⁵.

Je trouve ces phrases impropres, car, au bout du compte, c'est bien l'échec de leur rêve qui aura fondamentalement raison des Juifs communistes. L'antisémitisme aura servi de déclencheur, parfois de dévoilement, les ramenant au statut de Juifs errants. Parmi eux, il y avait toutes sortes de situations : certains d'entre eux ne voyaient plus d'avenir dans une Pologne redevenue antisémite par la grâce des « camarades », d'autres, anciens responsables du régime, se réfugiaient en Israël, mais y retrouvaient... leurs anciennes victimes, juives elles aussi. D'autres encore, qui se sentaient responsables du « balagan » (désordre) communiste, préféraient rester en Pologne et y remédier. Enfin, le cas de Jakub Berman ne doit pas être idéalisé. Il fut bien l'un des principaux responsables de la politique de répression stalinienne en Pologne et son exclusion du Parti, mesure clémente au regard de ses responsabilités, me laisse indifférent. Bien sûr, cela n'enlève rien à la « complexité » des responsables staliniens. Par complexité, j'entends par là que, comme dans toutes les dictatures, et encore plus dans la combinaison dictature personnelle/totalitarisme, si les dépendances des petits maîtres nationaux à l'égard de Staline étaient entières, ils pouvaient cependant être conduits à mener des jeux subtils pour appliquer les directives de Moscou et pratiquer simultanément des politiques plus ou moins distinctes. Dans un entre-

5. Ivan Jablonka, *op.cit.*, les deux citations se trouvent p. 91.

« tien fascinant avec une journaliste polonaise de *Solidarnosc* peu avant sa mort, Jakub Berman s'en est très bien expliqué ⁶. Cela ne l'exonère en rien, d'autant que, contrairement à d'autres responsables staliniens ou ex-staliniens, il n'est pas parvenu à réexaminer son passé à l'aune de ses « ruptures avec la légalité socialiste », selon les termes en vogue lors de sa disgrâce.

Les fiches laissées par les grands-parents à la Préfecture de Police et dans d'autres administrations permettent de suivre leurs itinéraires. Pour en savoir plus, Jablonka repère, à partir du recensement de 1931, les habitants de la rue de Ménilmontant où ils résident en 1942, parvenant ainsi à trouver des témoins vivants encore en 2005 qui apporteront moult détails sur leur arrestation et déportation. Il retrouvera également des témoins des convois qui ont mené les grands-parents de Drancy à Auschwitz, lui fournissant des informations sur leurs moments ultimes. Quand il ne dispose pas d'informations précises, il formule des hypothèses.

Qu'avons-nous fait de notre histoire ? Le cas Jablonka montre à l'évidence qu'une nouvelle génération, partageant les motivations de la précédente, renouvelle les pratiques d'investigation sur la Shoah. Il en est également ainsi du livre de Nicolas Mariot et Claire Zalc sur les Juifs de Lens⁷ et du colloque organisés par eux sur la « Micro-histoire de la Shoah » en décembre 2012.

*

Réfléchir à « son histoire », c'est aussi pointer des échecs et des succès. La question du communisme fut pour moi importante, alors qu'elle l'est

6. Teresa Toranska, Oni. *Des staliniens polonais s'expliquent*, Flammarion, 1986.

7. Nicolas Mariot, Claire Zalc, *Les Juifs de Lens face à la persécution*, Odile Jacob, 2010.

si peu pour les générations qui ne l'ont pas connu. À l'université, j'ai fait cours sur le « communisme à l'Est » du temps où il existait, puis sur le post-communisme du temps où il n'existait plus. Du moins pendant quelques petites années, car, bien vite, cette question a rejoint les passés historiques qui, telles « la question d'Orient » ou « la guerre de 1870 », ont cessé de « travailler » le présent. Du coup, ceux qui ont perçu et pensé le communisme comme un objet vivant, évoluant au jour le jour, s'en sont trouvés subitement orphelins. Cette brutale historisation-relégation du communisme n'a pas donné lieu à un bilan et François Furet a raison de souligner que « le régime soviétique est sorti à la sauvette du théâtre de l'histoire, où il avait fait une entrée en fanfare »⁸. Les analyses qui ont entouré sa nature et sa dimension n'ont pas été non plus à la hauteur de l'événement. L'ouvrage de Furet *Le passé d'une illusion* s'adresse trop, comme l'indique le sous-titre, aux cheminements d'une *idée* transfrontalière et non à l'examen d'un système social, ce qui aurait requis des approches d'histoire sociale, de sociologie ou d'économie qui auraient peut-être mieux expliqué certains mécanismes du communisme indépendants de sa « séduction ». Les comparaisons des totalitarismes et de leurs crimes, si prisées de temps à autre, n'ont pas apporté non plus d'intelligibilité à la question communiste, pas plus que l'ouverture des archives. Notre capacité à prendre la mesure du plus grand rêve d'émancipation du XX^e siècle est encore mince.

*

Reste le sionisme, Israël. La question la plus difficile. Comment peut-on saluer la présence vigoureuse d'une génération de petits-enfants

8. François Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont-Calmann Lévy, 1995.

soucieuse de la Shoah et faire silence sur cette même génération, là-bas au Proche Orient, enrôlée année après année dans la répression des Palestiniens ? Le cinéma et la littérature israéliens ne cessent d'égrener les souffrances psychiques de l'état d'occupant. Et de l'état d'occupé. La convocation des crimes nazis par la droite israélienne, destinée à conforter sa politique, enfonce chaque jour un peu plus Israël dans une haute solitude. Seul, Israël l'est, coincé entre une Égypte hostile, une Jordanie faible, un Liban dominé par le Hezbollah. La mer reste toujours le seul voisin amical (phrase écrite aussi avec ironie si l'on songe aux propos d'Ahmed Choukeiry, premier leader de l'OLP, qui avait déclaré en 1967 qu'il fallait rejeter les Juifs à la mer). La politique du sionisme de droite, qui ne veut pas tisser de liens avec ses voisins arabes modérés, est suicidaire non pas tant sur le plan militaire que moral. Peut-on durablement concevoir une société davantage tournée vers les États-Unis ou l'Europe que vers ses voisins immédiats ? Puissant, soutenu par les puissants, Israël est pourtant un Juif seul. C'est un constat amer pour tous ceux qui ont participé au sionisme socialiste ou qui s'y sont réfugiés après la guerre avec l'espoir d'avoir enfin trouvé un havre.

Mais c'est toujours un État pour eux aussi, pour leurs descendants. Israël est une histoire

toujours en construction, que l'on ne peut réduire à la politique d'occupation et de colonisation. Il est toujours facile de critiquer Israël de Paris, dans un État confortablement installé dans des frontières « sûres et reconnues ».

En ce qui concerne Israël, notre histoire, Dieu merci, s'écrit toujours. Et il ne faut pas oublier les éclats d'Israël depuis sa naissance : les kibboutz, la démocratie (celle qui conduit par exemple un ex-président en prison pour viol), *Haaretz*, la créativité technologique, cinématographique, littéraire, j'en passe.

*

Qu'avons-nous donc fait de notre histoire ? Les rêves collectifs d'émancipation sociale des années 1960-1970 se sont effondrés. Est-ce un bien, est-ce un mal ? Où allaient-ils ? Ils ont cependant transformé souvent radicalement les sociétés, imprégnant de nombreuses réformes, bien qu'ils aient largement été supplantés par de multiples formes d'individualisme. On peut bien sûr peser à l'infini les avancées et les régressions sociales. La victoire généralisée du capitalisme et de la démocratie – la démocratie n'est pas un vilain mot - pose désormais de nouvelles questions : sur les nouveaux rapports de force, sur les nouveaux dangers perceptibles ici et là.

Une nouvelle histoire se dessine.

MES LANGUES MATERNELLES, PLUS D'AUTRES

Lucette Valensi

(L'action commence à Tunis. Les personnages formant le cercle familial et vivant sous le même toit sont la grand-mère, Taïta (1881-1955) ; ses deux filles, Suzette (1911-1986) et Paulette (1918-2012) ; son gendre, Mouche (1897-1977) ; ses trois petites-filles, Simone (1931-2000), Lucette (1936-) et Monique (1939-).

Ma langue maternelle est le français, ma langue grand-maternelle, non. « Grand-maman », comme nous, les filles, l'avons d'abord appelée, parlait l'arabe. Et comme elle vécut jusqu'à son dernier jour auprès de ma mère, nous, les filles toujours, entendions constamment parler l'arabe autour de nous. Taïta avait fréquenté l'école élémentaire et donc appris à lire et écrire en français. Elle avait peut-être atteint le niveau du Certificat d'études primaires, sans toutefois passer l'examen. De cet apprentissage, restait le souvenir de quelque fable de La Fontaine, qu'elle récitait devant nous, rougissante, souriante, comme une pouesse d'enfant. Elle faisait du français un usage régulier. L'après-midi, quand elle avait accompli toutes ses tâches et posé son tablier, elle s'asseyait, chaussait ses lunettes et, le quotidien en main, y suivait trois rubriques. Premièrement, l'heure du coucher du soleil, la date du calendrier juif, celle du calendrier commun, d'où découlaient des décisions, des actions, aussi importantes que l'extinction des feux le vendredi à l'approche du shabbat, et le bain, le shampooing, la toilette plus longue qu'à l'ordinaire, qui la précédait ; ou encore la visite mensuelle au cimetière, ou la préparation d'un rituel. Il s'agissait plus alors de trouver, imprimée sur le journal, la vérification de ce qu'elle savait déjà de

mémoire, de calcul mental, que de chercher une information inédite. Le bulletin météorologique formait la deuxième rubrique, décisive les veilles de grande lessive, c'est-à-dire le mercredi, quand elle monterait dès le petit matin à la terrasse, chargée du gros linge de la semaine écoulée, sortant de la buanderie bassines et lessiveuses, activant le *primus* à pétrole, faisant bouillir d'énormes volumes d'eau pour les draps et serviettes, savonnant le linge, le frottant sur des planches de bois striées de rainures parallèles coupées en biseau, l'essorant, le rinçant une, deux, trois fois, le déployant d'un coup sec des deux mains, et l'accrochant enfin aux fils tendus sur la terrasse. Elle rentrait de cette bataille, dont elle avait le commandement, mais qu'elle livrait avec une femme de lessive – c'est ainsi qu'on la désignait –, Fatma, qui lui apportait des nouvelles sur les autres clientes, et prodiguait des conseils quand il le fallait, elle rentrait donc en fin de matinée transpirant, essoufflée et satisfaite. Ses draps, ses nappes, étaient les plus blancs de tout le quartier.

Grand-maman pratiquait le journal quotidien pour consulter, troisième rubrique, le carnet, source fondamentale d'informations sur les événements affectant les gens de son milieu. *La Presse* était plutôt le quotidien des juifs, *La Dépêche tunisienne* celui des Français. Le carnet traduisait cette distribution. Et s'il annonçait le décès d'une personne de sa connaissance, ou alliée à, ou proche d'une personne de sa connaissance, elle devait se préparer pour une visite de condoléances. Elle écrivait aussi le français, de l'écriture appliquée apprise à l'école. Elle avait en effet deux

frères établis à Marseille, avec lesquels elle échangeait une correspondance sporadique. Je paierais gros pour avoir sous les yeux les lettres reçues de Marseille ou envoyées de Tunis. Elles ont disparu, et les contacts avec la famille de ces deux émigrés précoces ont été rompus avec la mort de ma grand-mère. J'ignore même le prénom de ces grands-oncles. L'un d'eux s'appelait peut-être Élie, Élie Zeitoun. Je sais seulement qu'après la guerre, nous apprîmes la mort en déportation d'une cousine germaine de ma mère (la fille de l'un de ces deux oncles marseillais) et de sa famille. Mariée, elle portait le nom de son époux, Benveniste. J'ai pu le vérifier au Mémorial de la Shoah, où ils figurent pour l'année 1943. Quand la nouvelle de leur mort nous parvint à Tunis, je restai fascinée par une photographie de très petit format, le bord découpé en zigzags irréguliers, qui représentait en gris et blanc une jeune femme, le visage tourné vers son enfant qu'elle tenait par la main. Cette image avait pour moi quelque chose d'incompréhensible. Comment était-il possible que les deux cousines figurant sur la photographie, minuscules et pourtant presque palpables, aient disparu ? Que je ne puisse plus les voir que sous cette forme à peine distincte ? La photographie, abandonnée à Tunis, est restée gravée dans ma mémoire, et la petite-fille éblouie par la lumière – car on exposait face au soleil les sujets qu'on allait photographier, et si longtemps que les larmes finissaient par leur brouiller la vue –, me regarde encore de ses yeux plissés, et comme hier, me serre le cœur.

Taïta avait ainsi l'usage du français écrit, non de la langue orale qu'elle comprenait fort bien néanmoins. Elle s'exprimait en arabe et seulement en arabe. Un jour que ma mère était absente, quelqu'un avait sonné à notre porte, une femme, française, dont je n'ai conservé aucun autre souvenir. Grand-mère avait ouvert, se tenait sur le seuil, nous derrière observant la

scène. L'inconnue posa sans doute une question, grand-mère lui répondit en français. L'échange fut aimable, bref, et la porte se referma. Quand grand-mère se retourna, on voyait encore qu'elle avait rougi. Elle nous demanda timidement si elle s'était exprimée correctement, notre réponse la rassura.

Un autre usage quotidien du français consistait à introduire des vocables arabisés tels que *bardishu* (pardessus), *bisklet* (bicyclette), *tumubil* (automobile), *babur* (bateau à vapeur), ou tram (pour le véhicule correspondant, et tant pis si le mot venait en l'occurrence de l'anglais) dans le judéo-arabe que parlait grand-mère. La plupart des autres emprunts étaient faits à l'italien. Je pourrais dresser ici tout un catalogue des mots entendus autrefois (*baniu*, *sbitâr*, *sbishiriya*, *buntu*, *bil gustu*, *fazulia*, *maqrûna*, *djilât*, *bashkutu*, etc.), mais en laisse le soin aux linguistes. Je devais découvrir bien plus tard la dette de notre parler arabe à l'égard de l'espagnol et du portugais. Nous ignorions que telles de nos manières de faire, tels de nos menus, portaient une marque ibérique restée indélébile, héritage des juifs et des musulmans expulsés de la Péninsule entre les XIV^e et XVII^e siècles. J'invite le lecteur juif tunisien à chercher du côté du Portugal et de l'Espagne plutôt que de l'Italie l'ancêtre de la *guisada*, du *bulu*, de l'orgeat et autres délices, et à nous en fournir la meilleure recette.

Grand-mère s'adressait à ses filles, à son gendre, mon père, à nous, en arabe, et ils lui répondaient de même, pas nous. Entre mon père et ma mère, entre celle-ci et sa sœur, le français alternait avec l'arabe. Mon père préférait l'arabe, ce qui irritait un peu ma mère, pour qui cet usage premièrement était vulgaire, et deuxièmement ne nous donnait pas le bon exemple. Elle n'en disait rien, mais on le sentait. Tout ce qui était *'arbi* était jugé inférieur ; tout individu qualifié de *m'arbi*

était privé des bonnes manières. Pour nous, mes sœurs et moi, le français primait sur l'arabe que nous comprenions néanmoins, et savions utiliser au besoin avec ceux qui ne pratiquaient pas d'autre langue. Sans être ma langue maternelle, l'arabe était ainsi langue familiale et familière. Les années passant, nos parents et les membres de leur génération s'en éloignèrent et même y renoncèrent presque complètement une fois établis à Paris. Presque, car les impressions fortes, l'expression de l'horreur ou de la plus grande tendresse ne pouvaient se dire qu'en arabe ; les proverbes aussi, qui résumaient une situation mieux qu'un long discours. Le recours à l'arabe servait encore à communiquer une observation discrète quand on était entouré d'un public francophone et qu'on ne désirait pas être compris. Et encore ! Au printemps 1977, j'entrepris de collecter les archives orales des juifs tunisiens installés en France. J'élargis bientôt le projet à l'ensemble des juifs du pourtour de la Méditerranée que des circonstances toujours différentes et toujours semblables avaient conduits un jour ou l'autre à s'établir en France. Puis j'entraînai Nathan Wachtel dans la même enquête, et ce furent tantôt des ashkénazes, tantôt des séfarades, comme on commençait à les désigner alors, que nous interrogeâmes l'un et l'autre. Au printemps 1977, j'allai rejoindre une réunion de famille où mes parents devaient retrouver des cousins et cousines. Voyageant en métro vers le lieu de la rencontre, un gros sac abritant mon magnétophone encombrant, je me demandais si la conversation se déroulerait en français ou en arabe. Quand j'arrivai à destination, les joutes oratoires étaient déjà engagées, chacun rapportant des anecdotes sur le passé, coupées d'éclats de rire, de commentaires ou de détails piquants, dans une belle cacophonie. Une complicité intense reliait, réjouissait tous ces gens. Réponse à la question surgie dans

le métro ? Pas la moindre équivoque, tout se passait en arabe, la langue de leur passé remémoré, la langue de l'affectivité, la langue du bonheur qui est supposé avoir précédé tout exil.

De tout ce groupe de onze ou douze personnes qui chahutaient allègrement en arabe, un seul aurait su l'écrire, mon père, qui l'avait appris à l'école de l'Alliance israélite universelle et avait eu à l'employer dans les calligraphies qui décoraient parfois ses carreaux de faïence. Il se débrouillait aussi en italien. Siciliens et Napolitains étaient nombreux en Tunisie, longtemps plus nombreux que les Français. Ils occupaient des positions fortes dans le bâtiment, et plus généralement, dans divers métiers productifs, des positions d'entrepreneurs, de contremaîtres, d'artisans et ouvriers spécialisés, quand les emplois non qualifiés revenaient aux Tunisiens musulmans. Aussi mon père avait-il souvent à faire avec des travailleurs italiens. Il en employa lui-même plusieurs. La rangée de modestes habitations qui flanquait la fabrique abrita longtemps des familles italiennes, qui faisaient pousser une vigne autour de la porte d'entrée, et sécher leurs pâtes fraîches sur des bâtons tendus entre deux chaises installées sur le seuil. Ma mère aussi comprenait l'italien et pour les mêmes raisons. Il fallait pouvoir traiter avec la couturière, *la Signora*, à laquelle elle confia longtemps la confection de tous nos vêtements. Je suppose aussi qu'ayant fréquenté l'école élémentaire de La Goulette, elle avait eu des condisciples siciliennes, car le vieux port était peuplé de Siciliens.

Bref, on grandissait en entendant parler l'italien autour de soi, on le comprenait si on ne le parlait pas, on le lisait si on ne savait pas l'écrire. Sans avoir appris l'italien au lycée, j'ai pu savourer la littérature italienne qui nous parvenait avec les volumes des éditions Einaudi, à la jaquette élégante où se découpait sur fond blanc un carré aux couleurs vives, reproduction d'un tableau contem-

porain. C'est une condisciple et amie qui les introduisit la première dans notre circuit, les romans de Pavese, Vittorini, Cassola accompagnant les films néo-réalistes de l'après-guerre. Au lycée, j'appris aussi trois langues mortes, le latin, l'anglais et l'allemand. Elles existaient sur le papier, versions, thèmes, déclinaisons, extraits de textes littéraires qui ne servaient ni à la conversation ni à la fréquentation de littératures contemporaines.

Je prends : le français est ma langue maternelle, l'arabe ma langue grand-maternelle, l'italien est musique de fond. Le français, mais celui de la colonie, une langue importée qui avait perdu une partie de ses bagages en chemin. Je devais en mesurer l'effroyable pauvreté quand j'entendis s'exprimer les étudiants qui fréquentaient comme moi la Sorbonne, entre 1955 et 1960. J'eus à leur contact l'impression qu'en vérité un abîme nous séparait. Ils avaient une diction claire, un lexique inépuisable, une grammaire rigoureuse. Ils trouvaient les mots nécessaires pour conduire une phrase jusqu'au bout, sans interjection ni points de suspension. Ils pouvaient penser à haute voix quand je bredouillais entre réflexion et émotion. Je mis plus de vingt ans à franchir l'abîme.

Notre langue garda longtemps, toujours peut-être, la faiblesse d'une langue acquise, pas tout à fait étrangère, mais empruntée à ses détenteurs légitimes, et décolorée, appauvrie, par ce transfert. Ainsi, ma mère, sa sœur Paulette, avaient-elles mémorisé des formules entendues je me demande où, qui revenaient souvent dans la conversation et jusqu'à la fin de leur vie, comme si leurs paroles étaient semées de citations. « Quelle horreur est la vôtre ! » s'exclamait ma mère, d'une voix aiguë qui n'était pas de son timbre habituel, quand quelque chose la choquait. « Le roi n'était pas mon cousin ! » lançait ma tante pour conclure le récit d'un épisode où elle avait eu le beau rôle. Une fois établie en France, Paulette travailla dans des entreprises

parisiennes et elle emprunta alors à ses collègues des expressions populaires qui m'exaspéraient : « machin et quoi et qu'est-ce » achevait une phrase pour laquelle les mots exacts lui manquaient. « Ça ou peigner la girafe... ». Et mon exaspération exaspérait ma fille – « Bon, ça va, tout le monde n'a pas fréquenté la Sorbonne ! » – , quand ce qui m'irritait, ce n'était pas (seulement) la vulgarité de ces formules ou leur répétition, mais le recours, encore et toujours, à l'emprunt, notre incapacité à jouer librement de tous les mots du vocabulaire. Comme si le français consistait en un répertoire fermé d'expressions toutes faites. Paulette, cela dit, m'épata plus d'une fois. Sa fidélité aux programmes de télévision, ses lectures – oui, ses lectures, car dans sa vieillesse, elle se mit à lire les romans que Monique et moi choisissons pour elle –, introduisirent dans sa langue des mots techniques ou poétiques qui me laissaient coite. Elle souriait alors d'un sourire satisfait quand, les ayant prononcés, elle en voyait l'effet sur mon regard.

Les langues parlées par moi et autour de moi se bousculent dans d'autres souvenirs. J'y reviens, car les choses, loin d'être figées, changeaient constamment et chacun d'entre nous s'appropriait les langues à sa manière. Retour à l'arabe : j'entends et comprends l'arabe parlé depuis ma plus tendre enfance, et peux au besoin y avoir recours. (Et qu'on ne vienne pas dire que notre parler relevait de l'arabe de cuisine, propre seulement à communiquer avec le petit peuple. Nous avions tous les mots pour dire l'angoisse et le soulagement, l'insolence et la sagesse, la patience et l'énervement, la solitude et l'exil. Seule me frappe la pauvreté du vocabulaire religieux. La foi, la piété, l'observance rigoureuse des rituels, tout se résumait à une expression, « craindre Dieu ». Oui, en avoir peur. C'est la peur, dans notre enfance, qui devait gouverner notre conduite.) Il faut ajouter que l'arabe que j'entends prend deux formes, celle des juifs,

qui ont leur propre accent et intervertissent régulièrement ch/s, j/z et j'en passe, et celle des musulmans dont le « parler tunisien » auquel personne ne consent à reconnaître le statut de langue nationale, est différent de l'arabe dit classique, même dans la forme modernisée qui nous parvient par la radio. Vous me suivez toujours ? Je résume : l'arabe parlé de mon milieu juif (1) est différent du parler arabe musulman (2) lui-même différent et de l'arabe classique (3) et de l'arabe standard moderne (4). Inutile de dire que suis sourde à ces deux dernières variétés jusqu'au moment où, vers l'âge de 16-17 ans, je suis sensibilisée au mouvement d'indépendance. Je suis alors lycéenne, en classe de Première puis en terminale, et déniaisée par des condisciples qui, avant moi, ont adhéré au Parti communiste, je deviens à mon tour membre de ce parti qui tout à la fois représente le courant laïque du mouvement anti-colonial quand le Néo-Destour est le parti des musulmans, et forme un milieu intellectuel effervescent, sans équivalent dans le reste de la société. Le parti est aussi totalitaire que tous les autres, mais peu importe, le projet immédiat, la mise en cause du régime colonial, me rend aveugle aux pratiques sinistres du communisme réel. Fin 1952-début 1953, me voici donc engagée dans le mouvement de libération. Je dois dire que la lecture du Manifeste du parti communiste fut pour moi un éblouissement. Je me revois encore. L'accès du salon et de la salle à manger était interdit, parce qu'on venait d'« essayer le parterre », autrement dit de laver le carrelage à grande eau. Je m'étais donc repliée sur l'unique autre pièce, la chambre à coucher des parents. Là, assise à même le sol, adossée à leur grand lit, sous un vif rayon de soleil qui pénétrait par le balcon, je lus et relus les phrases sonores du Manifeste. Il me fallut près de vingt ans pour me remettre de ce moment de grâce. En attendant, ma conversion me dictait d'apprendre la langue de ceux qu'il était question

de libérer. Je pris donc des leçons particulières d'arabe, et me mêlant à des lycéens ou à des militants musulmans, je m'employai à corriger mon accent juif pour adopter l'accent dit arabe. Peine perdue, mes interlocuteurs observant mes efforts avec un sourire condescendant. Je fis des progrès pourtant, c'est indéniable. Puis une fois à Paris, je m'inscrivis aux Langues O, pour un an seulement, la fréquentation de bâtiments dispersés entre la rue de Lille (Langues O), la Sorbonne (rue du même nom, pour les enseignements d'histoire), la rue Saint-Jacques (pour ceux de géographie) s'avérant acrobatique. Finalement, ce furent la pratique intensive des archives et la lecture, d'abord lente et ardue, puis plus aisée, de documents imprimés, qui me fit passer de l'usage de l'arabe parlé à un degré acceptable – pour la conduite de mes recherches en histoire – de connaissance de l'arabe écrit. Ouf !

Les linguistes vous diront qu'une langue commune connecte entre eux les membres d'une communauté, que parler sa langue c'est être d'emblée muni d'un certificat d'affiliation. Les usages différenciés de la langue par les membres de groupes mitoyens exacerbent ce rôle. Dans la Tunisie coloniale de mon enfance et de ma jeunesse, le français était la langue du colonisateur, c'était la propriété des Français de France. Nous en pratiquions une autre forme, avec sa syntaxe et son accent propres. Les Tunisiens musulmans – qu'on appelait alors les Arabes – une autre encore. Et même deux, car les Tunisiennes ne roulaient pas les r, les Tunisiens si. Accent, expressions idiomatiques, syntaxe, suivaient leur propre cours, reconnaissable instantanément. Et ainsi du reste, pour les gens d'origine italienne, ou maltaise, ou que sais-je encore. Chacun reconnaissait ainsi les siens et les autres et réglait ses échanges en fonction de ces signaux. Tout ce chatolement aurait été fort aimable s'il s'était déployé dans un large horizon ouvert aux quatre vents, dans une société démocratique et égalitaire.

On veut nous faire croire aujourd'hui que cette utopie a existé. Tunis se réclame d'un passé où dominaient les valeurs de tolérance et d'ouverture ; les juifs de Tunisie se racontent publiquement que l'harmonie régnait entre membres des différents groupes religieux, s'associant aux fêtes les uns des autres, ou prenant des repas les uns chez les autres. Pieux mensonge, les prescriptions religieuses interdisant de manger à la même table, la ségrégation spatiale de s'associer aux rituels des membres d'un autre groupe. Si ces échanges eurent lieu, ils furent l'exception plutôt que la règle ; et ils devinrent possibles après l'Indépendance, quand les Tunisiens retrouvèrent leur dignité et n'eurent plus à dissimuler leur propre culture.

En vérité, les langues, comme du reste toutes les pratiques et valeurs, s'organisaient en un système fortement hiérarchisé. Le français des Français siégeait au sommet de notre Tour de Babel, le français des autres, imparfait, se calait plus bas, et les divers autres parlars dévalaient au-dessous. Ou au-dedans, comme moyen de reconnaître les siens, de rester soi et entre soi. La distinction – au sens de bon goût, de bonnes manières et de bonne éducation – demandait l'étouffement de ces voix, l'effacement de nos signes distinctifs, même s'il scellerait, à terme, l'extinction de notre groupe.

J'allais oublier une autre composante de la musique familiale, l'hébreu. Oubli significatif, que je répare ici juste après avoir parlé d'extinction de notre groupe, d'assimilation en somme, de dissolution dans la société française qui nous a accueillis après notre émigration ? Ce n'est pourtant pas de cela qu'il s'agit. L'hébreu était la langue inintelligible utilisée pour les rituels religieux, et par les juifs de genre masculin exclusivement. Mon père seul pouvait la lire, et il le faisait à haute voix. Il entonnait très régulièrement et dans l'ordre la prière hebdomadaire du shabbat – le vendredi soir –, et les prières des grandes célébrations. Le livre

de prières servait plutôt de *prompter*, car il suffisait à mon père de relire les premiers mots d'une prière pour en retrouver la cantilation et la réciter jusqu'au bout. C'était comme s'il avait appris à lire par la méthode globale, identifiant des groupes de mots sans les déchiffrer un à un. Je crois qu'il n'aurait pas su lire des textes en hébreu autres que ceux de son bréviaire. Quand il se trouvait en compagnie d'autres juifs, tous suivaient exactement la même mélodie et prononçaient l'hébreu de la même manière. Si on veut saisir ce qu'est une tradition, ici celle des juifs de Tunisie, je rapporterai un souvenir qui remonte aux années 1960. Mes parents étaient à Malakoff pour la célébration de Kippour, seule occasion pour laquelle mon père se rendait à la synagogue. Or il ne s'en trouvait pas dans le voisinage. Je lui proposai de passer la nuit chez moi, dans le quartier des Gobelins à Paris, d'où il pourrait se rendre à pied à une synagogue que j'avais repérée. Il accepta l'invitation, mais revint du service du soir profondément déçu. La synagogue avait été investie par des juifs d'Algérie, qui récitaient les prières sur un autre mode que celui auquel il était habitué. Déconcerté, il se refusa à rejoindre la congrégation le lendemain, préférant jeûner et méditer dans la solitude. C'est sans doute de ces colorations spécifiques, qui touchaient à notre parler, à nos pratiques rituelles, à nos recettes de savoir-vivre, qu'était faite notre tradition culturelle. Elle ne nous séparait pas seulement de nos voisins musulmans ou chrétiens, elle nous différenciait aussi des autres juifs d'Afrique du Nord, et *a fortiori*, des juifs d'Europe. Reste que la langue de la religion était réservée aux hommes. Les femmes de notre famille préparaient infailliblement tout ce qu'exigeaient les rituels, mais fidèles au rôle qui leur était assigné, elles n'apprenaient pas l'hébreu. Elles reconnaissaient les prières à l'oreille, les mémorisaient et les marmonnaient sans en comprendre le sens. La *Haggadah* de Pâque était tout

de même trilingue. Mon père en lisait à haute voix les sections en hébreu d'abord, puis en judéo-arabe (le texte hébreu, traduit en arabe vernaculaire et transcrit en lettres hébraïques), et nous suivions en silence la traduction en français. Il nous arrivait de poser des questions. Rien de plus approprié pour un rituel qui consiste justement en la transmission d'une histoire, la sortie d'Égypte, de génération en génération. Et ce n'est pas le récit de cet épisode qui assure cette transmission, mais un jeu infini de questions et de réponses fournies par les rabbins d'autrefois. Nos questions à nous restaient invariablement sans réponse, ou recevaient invariablement celle-ci : « Parce que c'est comme ça ». Il est vrai que la lecture de la *Haggadah* avait pour but d'arriver par le plus court chemin à la consommation du repas de Pâque, dont les effluves avaient gagné dès longtemps tout l'appartement, et qui avait demandé des heures de préparation, avec ses vingt-six herbes et légumes, la viande de l'agneau sacrifié la veille, la saucisse dont chacun des ingrédients avait été minutieusement haché à la main.

Comment s'étonner que ce Dieu redoutable, cette langue opaque, ces rituels obscurs nous soient devenus étrangers (et que de tout cela, seul soit conservé l'héritage maternel, la recette des mets qui accompagnaient chacune des célébrations) ? Comment résister à la fascination du français, qui devait d'abord sa supériorité à son statut de langue du colonisateur, mais la méritait aussi parce qu'elle était, à l'inverse des autres langues parlées autour de nous, celle de la littérature, et même des littératures ? Elle nous offrait l'accès, au-delà des textes scolaires, à la « grande » littérature française, mais aussi aux traductions d'œuvres russes, américaines ou autres. Si la perte de la langue de nos pères était une amputation, l'acquisition du français faisait plus que la cicatriser. Elle ouvrait sur un horizon plus vaste. À nous d'y aller voir.

Aussi longtemps que nous avons vécu à Tunis, nous avons traversé tous ces changements sans un instant perdre le sentiment d'une grande stabilité, d'une solide continuité. L'arabe que nous parlions avait su absorber au cours des siècles des mots espagnols, portugais, turcs, italiens, français, plus quelques pincées d'hébreu. Il avait été capable de sans cesse se renouveler. Il fut englouti sous le choc du français, et se tut avec ses derniers locuteurs quand nous avons traversé la Méditerranée. Je me prends à rêver. Si nous, juifs de Tunisie, étions restés en Tunisie après l'indépendance, quand la langue arabe retrouva son rang, n'aurions-nous pas, une fois de plus, adapté notre parler à la nouvelle situation ? Nous aurions eu alors deux langues créoles à notre portée, le français post-colonial qui vit sa vie en Tunisie, et un parler judéo-arabe mis à jour. L'arabisation imposée dans l'administration et dans l'enseignement nous aurait aussi conduits à maîtriser l'arabe moderne. Rien de tout cela ne s'est réalisé. Notre parler avait-il besoin d'un lieu, d'un sol pour rester langue vivante ? Pas sûr... Les descendants des juifs chassés de la Péninsule ibérique continuèrent à pratiquer la langue espagnole des siècles après l'expulsion, et sans plus de contacts avec le pays de leurs ancêtres. Nous pas. Tout nous incitait à abandonner notre parler déclassé, issu d'une langue déclassée. Le succès de notre intégration à la société française était à ce prix.

Le français colonial était lui aussi un dialecte fort éloigné de la langue académique. Une grande partie de ses expressions étaient impropres à l'écrit. Sa musique était rebelle à toute transcription, sa grammaire, une injure à la grammaire scolaire. Aujourd'hui encore, la langue que je parle avec les miens reste différente de celle que j'emploie hors du cercle familial. Et tandis que mes souvenirs remontent à la conscience, ils rapportent avec eux des façons de dire qui paraîtraient insolites au lecteur d'aujourd'hui. Que

l'on me pardonne d'évoquer ici un écrivain de métier, dont je n'ai hélas pas le talent. En préface à *Kanthapura*, le romancier indien Raja Rao s'explique sur la langue à laquelle il a recours.

Raconter n'a pas été facile. Il nous faut faire passer dans une langue qui n'est pas la nôtre l'esprit qui est le nôtre. Il nous faut faire passer les diverses nuances et omissions d'un certain mouvement de la pensée qui paraît maltraité dans une langue étrangère. J'emploie le mot « étrangère », mais l'anglais n'est pas pour nous une langue réellement étrangère. C'est la langue de notre structure intellectuelle – comme le sanscrit ou le persan avant lui –, mais pas notre structure affective. Nous sommes tous indistinctement bilingues, beaucoup d'entre nous écrivant dans notre propre langue et en anglais. Nous ne pouvons pas écrire comme les Anglais. Nous ne pouvons pas écrire seulement comme Indiens... Notre façon de nous exprimer doit donc être un dialecte qui se révélera un jour être aussi distinct et coloré que l'irlandais ou l'américain. Le temps seul le justifiera.

Et plus loin, « Nous, en Inde, pensons vite, nous parlons vite, et quand nous bougeons nous bougeons vite. Il doit y avoir quelque chose dans le soleil de l'Inde qui nous fait nous presser et basculer et continuer à courir ». Nous aussi parlions vite, si vite que les mots ne suivaient pas, et que notre éloquence tenait plutôt au regard, aux gestes, à la voix et à ses intonations. De notre dialecte colonial, nous n'avons pas fait une langue littéraire. Il nous a fallu le ravalier, comme l'arabe parlé, et n'en garder que l'usage familial et intime. Sauf lorsqu'un lapsus nous trahit, et fait venir un sourire surpris, amusé, chez nos interlocuteurs français.

J'ai oublié ce que j'éprouvais quand, rentrée à Tunis après mes études en Sorbonne, de préparais mes premiers cours à l'intention de mes élèves de lycée. Mais je me souviens d'avoir trouvé, dans les souvenirs de Simone de Beauvoir, l'exacte description de mes inquiétudes d'alors, de sorte que pour les retrouver, il me suffirait de relire les *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Sans doute ai-je une prédilection pour les autobiographies ? Mes souvenirs répondent toujours aux souvenirs des autres. Toujours une conversation s'engage entre eux et moi. Ils me cèdent même la parole. Ce sont toutefois les relations de tels d'entre eux à une langue, ou à deux, qui me retiennent et me sont restées en mémoire. Ils parlent tantôt de l'expérience coloniale, tantôt de celle de membres d'une minorité religieuse qui ne pratique pas ou pratique mal la langue nationale du pays où ils vivent : « Maintenant, on va lui couper la langue », se souvient Élias Canetti. *Je ne parle pas la langue de mon père*, écrit Leïla Sebbar. « Je ne parle qu'une langue et ce n'est pas la mienne », murmure Jacques Derrida. « C'est désespéré », dit-il encore. L'arabe est langue « orpheline », « exilée » pour Anny Dayan-Rosenman, le français « langue marâtre » pour Assia Djébar, « butin de guerre » pour Kateb Yacine, tandis qu'Abdelkader Khatibi parle d'« expropriation coloniale », tous trois avec un accent hostile. Ils disent tous mieux que moi quelque chose que je voudrais dire. Et aussi, que la langue ravalée, abolie, me fait mal, comme la douleur survit à l'amputation d'un membre. Mais l'anesthésie vient avec le français. Sans lui, le souffle manque. Et la vue, et l'ouïe, et la volupté des sons que j'entends, des mots que je lis, des phrases qui courent : en français, la langue de l'autre et la seule par laquelle je respire. La mienne propre. La mienne ?

TRADUIRE

Carole-Ksiazenicer-Matheron

De même qu'une parcelle de musc emplit de son odeur une maison tout entière, de même la plus petite influence de judaïsme emplit toute une vie. Oh ! Comme ce parfum est fort.

La langue du père et la langue de la mère, n'est-ce pas de la fusion de ces deux langues que se nourrit notre langue, pendant toute la longueur de notre vie, n'est-ce pas elles qui en forment le caractère ? ¹

Ossip Mandelstam, *Le Bruit du temps*.

La langue manquante

Nous parlons une langue d'emprunt, qui vient à la place de celles que nous aurions pu parler et qui nous manquent. Je n'ai connu aucun de mes deux grands-pères. Tous deux étaient venus d'ailleurs et la langue qu'ils parlaient originairement n'était pas le français. Le yiddish, la langue étrangère dont subsistaient pour moi d'infimes traces à l'horizon d'une histoire collective, tient ce rôle de support, de tenant lieu de l'absence où s'origine l'identité de chacun. À la place vide des archives familiales, la langue étrangère, langue parlée par ceux dont l'histoire me demeure inconnue, a déroulé le panorama d'une culture fascinante.

L'« altérité » de la langue est d'abord venue de son écriture en caractères hébraïques lus de droite à gauche, inversant le sens « commun », la direction du regard et de la main ; puis de ces vocables teintés de familiarité (l'allemand) et de l'étrange fusion entre les domaines linguistiques : l'apport slave, avec ses intonations « exotiques », l'hébreu, la langue de la transcendance, du texte

« originaire » ; et unifiant ces vocables inconnus, un rythme, un grain de la langue identifiable aux mots épars entendus pendant l'enfance : un signe malgré tout de reconnaissance.

La langue étrangère est paternelle, elle résonne comme l'image du désir et de l'inaccessible. Elle se détache en vocables imprononçables, avec toute la distance de la séparation, de la non-acquisition, de la perte. Au contraire, la langue maternelle relève du corps, proche et multiple, nuancée et ouverte par la polysémie. La langue des pères ne peut me venir à la bouche, l'interdit qui en barre l'appropriation obture la jouissance orale ; mais elle s'écrit en lettres carrées, se détachant de toute leur opacité sur la page du livre. Le geste d'invite de ces milliers de pages en yiddish est d'une inépuisable fécondité. Il ouvre un monde, l'épaisseur de l'histoire, la polysémie des lieux, l'extrême subjectivation et la récurrence de formes d'unification et de mise en commun des énoncés : différence et répétition.

Le yiddish est pour moi langue de la transgression, des passages de frontières et du déplacement. Mais cette langue énonce aussi une loi, celle des discours émanant d'une tradition, une forme de pensée collective, voix qui amarre le sans-racine

1. Ossip E. Mandelstam, *Le Bruit du temps*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 21, 34.

à des manières de vivre éprouvées par le temps. La langue yiddish est ce qui me relie à ces espaces d'historicité, ce qui fournit des représentations là où manque la transmission directe. Cette histoire est forcément empreinte d'imaginaire, la fiction lui est consubstantielle. Mais elle s'adosse au savoir et à l'apprentissage. L'histoire, la littérature en sont les gains les plus apparents, par-delà l'invention d'un lieu poétique imprégné de subjectivité. Reconstruire ce lien (et ce lieu) fictif par-delà les territoires engloutis de l'histoire, parcourir l'espace littéraire tenant lieu de langue rêvée, faire la part du fantasme et celle du savoir, telles ont été les intimités qui m'ont guidée vers la transmission et la traduction de la littérature yiddish.

Cette faille que Mandelstam décèle dans le processus de la transmission, véritable coupure exemplifiant les conditions de l'expérience moderne, sensible au plan collectif comme individuel, historique comme dans son après-coup, transmis consciemment ou inconsciemment, il l'articule au niveau de la langue, de l'expérience de la béance, de l'impossible transmission d'une « vérité » de l'histoire collective, familiale, individuelle :

Là où, chez les générations heureuses, l'épopée parle en hexamètres et en chronique, chez moi, se tient un signe de béance, et entre moi et le siècle gît un abîme, un fossé rempli du temps qui bruit, l'endroit réservé à la famille et aux archives domestiques. Que voulait dire ma famille ? Je ne sais. Elle était bégue de naissance. Nous avons appris non à parler mais à balbutier et ce n'est qu'en prêtant l'oreille au bruit croissant du siècle et une fois blanchis par l'écume de sa crête que nous avons acquis une langue².

2. Ossip Mandelstam, *op. cit.*, p. 77.

Bifurcations textuelles

À la voix majeure du poète russe, s'ajoute un écho en mineur, important par les passages qu'il met en lumière et qui vont susciter les registres aléatoires des rencontres, au gré du désir de traduire, de faire connaître les potentialités fécondes d'une littérature minoritaire, injustement écartée des canaux habituels de la diffusion. J'ai ressenti les bifurcations curieuses des circulations textuelles, à l'occasion de ma traduction d'une nouvelle de l'auteur yiddish Ephraïm Kaganovski, peintre de vignettes situées dans le cadre de la Varsovie de l'entre-deux-guerres, qui est justement le berceau de ma famille paternelle. Ainsi, lorsque j'ai traduit pour l'anthologie de la prose yiddish³ publiée par Rachel Ertel la nouvelle d'Ephraïm Kaganovski intitulée *Cours juives*, je ne savais pas que ce même extrait allait me revenir, redécouvert lors d'une lecture de hasard, traduit du yiddish en polonais par A. Rudnicki et ensuite du polonais en français pour l'édition chez Gallimard des *Feuillets bleus*. Autant dire que le yiddish n'est pas seulement langue à traduire, mais langue de traduction, langue qui traduit tout autant qu'elle est traduite. C'est dans ce passage incessant que se révèle à moi sa force irremplaçable. Voici ce que dit Rudnicki dans son essai sur l'écrivain yiddish :

[] Les stations frontières étaient étrangères à Kaganovski. Il ne s'y était jamais rendu, il ne s'était pas assis, la tête entre les mains, tandis que dans la vallée battait une vie vers laquelle quelqu'un avait par avance fermé toutes les issues. Il n'appartenait pas non plus à cette famille d'artistes

3. *Une maisonnette au bord de la Vistule et autres nouvelles du monde yiddish*, Textes choisis et présentés par Rachel Ertel, Paris, Albin Michel, 1989.

qui ne vieillissent jamais, il dessinait ses personnages d'un trait superficiel, et, pendant quarante ans, cette mosaïque humaine l'avait satisfait. Il ne s'était même pas occupé de l'histoire, il avait fallu le choc de 1939 pour qu'il s'aperçût enfin que l'histoire était restée silencieusement tapie dans un coin de son œuvre, qu'elle était le metteur en scène invisible de tous ses modestes et courts récits, qu'elle les avait autorisés et qu'ensuite, après avoir incendié la ville, elle leur avait donné un nouvel éclairage, un nouveau poids. Elle leur avait donné un nouveau visage, pour nous surtout qui nous souvenons. En nous qui nous souvenons, les frères, les fades images de Kaganovski éveillent aujourd'hui un puissant tumulte.⁴

Ce texte est à resituer dans le contexte de l'œuvre de Rudnicki, dont la fiction est consacrée à l'anéantissement du judaïsme polonais pendant la Seconde Guerre mondiale⁵. Pour lui comme pour Isaac Bashevis Singer, la mémoire des lieux et des êtres anéantis sans laisser de traces érige un impératif scripturaire au-delà des actions individuelles. Seule la polyphonie des écrits et des langues pourra éventuellement venir suppléer (par-delà le deuil) l'absence définitive. Lui aussi passeur, par l'écriture et la traduction, il est en quête de relais, de témoins dans l'entreprise de restitution d'un monde anéanti. S'il choisit l'exemple d'une écriture mineure, c'est pour mettre en relief son caractère fragile et cependant irremplaçable dans les voix concertantes de l'universel. Cette définition de l'écrivain yiddish

4. Adolf Rudnicki, *Feuillets bleus*, Paris, Gallimard, 1968, p. 250.

5. Voir par exemple, Adolf Rudnicki, *Les Fenêtres d'or et autres récits*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1966.

va dans le sens des formulations bien connues de Kafka sur les littératures mineures : « La mémoire d'une petite nation n'est pas plus courte que celle d'une grande, elle travaille donc plus à fond le matériel existant. Il y a certes moins d'emplois pour les spécialistes de l'histoire littéraire, mais la littérature est moins l'affaire de l'histoire littéraire que l'affaire du peuple, et c'est pourquoi elle se trouve, sinon dans des mains pures, du moins en de bonnes mains. Car les exigences que la conscience nationale pose à l'individu dans un petit pays entraînent cette conséquence que chacun doit toujours être prêt à connaître la part de littérature qui lui revient, à la soutenir et à lutter pour elle, à lutter pour elle en tout cas, même s'il ne la connaît ni ne la soutient⁶ ».

Certes, chez Kafka comme chez Rudnicki, on décèle une tendance à mythifier les « petites littératures », celles où le génie individuel compte moins que l'essor collectif et la ferveur littéraire. Si ce modèle est en partie vrai pour la littérature yiddish, au sein de laquelle la vénération populaire pour toutes les manifestations de l'écrit participe de la culture traditionnelle comme des formes de militantisme « éclairé » qui l'ont remplacée, il n'est cependant que la toile de fond sur laquelle se détachent des talents multiples, des styles singuliers, des idiomes littéraires d'une diversité infinie, un cosmopolitisme résolu et ouvert. Mon approche de la littérature et de la traduction est à l'inverse d'une vision folklorique et uniformisée de la créativité collective, telle que Kafka la reconstruit à partir de sa découverte du théâtre yiddish et de quelques textes qui lui parviennent par l'intermédiaire de l'acteur polonais Itzhak Löwy, ainsi que de ses propres lectures.

Cependant, il y a dans ce texte de Rudnicki une formulation très juste à la fois de la situation

6. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 181.

sans issue qui, dans bien des cas, était celle des écrivains yiddish, coincés entre nazisme et stalinisme, antisémitisme et communautarisme, et de leur rapport obligé à l'Histoire, rapport objectif, dû non pas à leurs orientations propres, à leurs choix personnels, mais à leur position minoritaire et, finalement, assiégée, au cœur du processus de destruction massive de la population et de la culture juives européennes. Dans cette perspective, l'image de l'Histoire silencieusement tapie dans un coin de l'œuvre, metteur en scène invisible des récits en même temps qu'incendiaire des lieux, ne pouvait que me retenir. Elle poursuit son travail de suggestion souterrain dans mes propres approches. Il en va de même en ce qui concerne la réception des œuvres, violemment « éclairée » par la lumière noire de la période post-génocidaire, pas tant au sens où la parole des témoins ferait défaut, mais où c'est plutôt le pouvoir de sidération de l'événement qui produirait de la méconnaissance, voire une forme de nostalgie mythique pour un univers éradiqué.

Moulages des voix

Si Giorgio Agamben a pu écrire, dans sa préface à *Enfance et Histoire*⁷ : « Toute œuvre écrite peut être considérée comme le prologue (ou plutôt, le moule à cire perdue) d'une œuvre jamais rédigée et destinée à ne jamais l'être, parce que les œuvres ultérieures, elles-mêmes préludes ou moulages d'autres œuvres absentes, ne représentent que des esquisses ou des masques mortuaires », cette remarque, qui désigne le processus général de l'écriture, ne peut que se redoubler, s'exemplifier de façon particulièrement dramatique, dans le cas de la traduction d'œuvres dont la langue origi-

nale a subi une atteinte irrémédiable, quand bien même la langue en question se perpétuerait dans des conditions différentes.

Or ce point de départ, cette constatation inaugurale ne vont pas de soi, lorsque l'on commence à traduire du yiddish. Le pouvoir de sollicitation de la langue et des textes semble au début pouvoir rester intact, à l'écart de l'historicité, enclos dans le cercle enchanté de ces pages bruissant d'une vie certes passée, mais toujours présente dans le grain du langage. L'exigence à être traduite, pour toute langue encodée par un texte, ne semble pas essentiellement dépendre des circonstances de son histoire ; elle est liée au pouvoir de sollicitation du signe linguistique, à la permanence de ses signifiants, en tant qu'ils sont susceptibles d'être compris et translétés dans une autre langue, à la survie de ses signifiés comme patrimoine humain universel, accessible à toute lecture possible.

Certes, le rapport à la langue parlée comporte d'emblée un poids d'étrangeté particulier, dans le cas du yiddish dont les locuteurs naturels ont massivement disparu de façon violente, emportant avec eux des trésors langagiers dont aucun dictionnaire ne pourra jamais totalement retrouver la richesse. La complication, pour le traducteur, qui consiste à être un maillon tardif dans la chaîne de la transmission, passé au crible de l'acculturation et de l'assimilation des générations antérieures, vient renforcer une certaine forme d'artificialité dans le rapport à la langue de départ. Si le corps-à-corps avec la langue, celle de l'Autre comme la langue propre, est constitutif de la pulsion du traduire, il comporte une forme de difficulté supplémentaire dans le cas d'une langue dont certains points d'opacité ne peuvent être résolus par aucun document, par aucune investigation, par aucune intuition personnelle. C'est au sens « propre » qu'il existe de « l'intraduisible » en yiddish, des termes ou des formules qui sont

7. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, 1989, p. 7.

passés par l'étamine du texte écrit, sans répondant oral, sans témoin linguistique qui puisse en attester le sens, et que l'on trouve parfois, assez rarement, mais occasionnellement, au détour du texte littéraire.

Pesée des langues

Cependant, l'immersion dans le bain de la langue enrichie par le talent des écrivains s'établit, en tout cas pour moi, à partir du plaisir du texte, que Valéry Larbaud, mieux que tout autre, a su décrire : « Chaque texte a un son, une couleur, un mouvement, une atmosphère qui lui sont propres. En dehors de son sens matériel et littéral, tout morceau de littérature a, comme tout morceau de musique, un sens moins apparent, et qui seul crée en nous l'impression esthétique voulue par le poète. Eh bien, c'est ce sens-là qu'il s'agit de rendre, et c'est en cela surtout que consiste la tâche du traducteur⁸ ». C'est peut-être ce que j'entendais suggérer en commençant par évoquer la simplicité initiale du geste de traduire, dans un article que j'ai intitulé « De la trahison », pour la revue *Translittérature*⁹. Cependant, si l'on reprend l'image si suggestive utilisée par Larbaud pour évoquer le travail de la traduction, celle des plateaux d'une balance où l'on pèse le vivant d'une langue que l'on pondère, à coup d'équilibres successifs, de pesées précautionneuses, par le poids de l'autre langue mis en regard, celle que l'on crée dans ce rapport intime d'engendrement et d'équivalence à partir de la première, nul doute que le déséquilibre n'apparaisse progressivement,

mais d'autant plus inéluctablement, dans le cas du yiddish.

Déséquilibre qui résulte de deux moments successifs et complémentaires de la pesée des langues et de leur commune traversée. Le premier s'inscrit dans une attitude privilégiée par Walter Benjamin, dans une phrase bien connue de « La Tâche du traducteur » : « La version intralinéaire du texte sacré est le modèle ou l'idéal de toute traduction¹⁰ ». Il s'agit ici de la pratique de la traduction-calque (« *source-oriented* »), commune à toute une tradition de la traduction biblique (en particulier en yiddish, telle qu'elle se pratique dans le cadre de l'étude traditionnelle ou lors des premières tentatives écrites de translation du texte sacré), et qui constitue l'une des références importantes de la pratique traductrice contemporaine. Sur le plateau de la langue de départ pèse la littéralité, s'imposant comme impératif de fidélité au « visage » de la langue originale, à ses sonorités, son rythme, qu'il s'agit de suggérer dans leur plus grande concrétude, à travers la langue de traduction. La notion de transparence s'entend alors comme un verre posé sur l'objet, laissant passer sa lumière et rencontrer le jour du « pur langage », ainsi que le formule Benjamin. Le second mouvement à l'inverse travaille en direction de la langue-cible (« *target-oriented* »), de ses possibilités de réception, d'acclimatation, d'assouplissement. L'autre plateau de la balance penche du côté de la métamorphose et du devenir des langues, dans leur mouvement de fécondation et de transmutation réciproques. Le risque est dès lors celui d'un certain « oubli » de la langue de départ, de sa méconnaissance, lors du passage qui la transfère du côté de l'Autre, telle la statue

8. Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de Saint-Jérôme*, Paris, Gallimard, 1946, p. 69-70.

9. Carole Ksiazenicer-Matheron, « De la trahison », in *Translittérature*, revue semestrielle éditée par l'Association des traducteurs littéraires de France, Paris, 1995, p. 61-63.

10. Walter Benjamin, *Œuvres I*, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, P. Rusch et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 244-262.

de Pygmalion qu'évoque, en une image puissante, Valery Larbaud : « Ainsi notre métier de Traducteurs est un commerce intime et constant avec la Vie, une vie que nous ne nous contentons pas d'absorber et d'assimiler, comme nous le faisons dans la Lecture, mais que nous possédons au point de l'attirer hors d'elle-même pour la revêtir peu à peu, cellule par cellule, d'un nouveau corps qui est l'œuvre de nos mains¹¹ ». Renversant la hiérarchie traditionnelle entre original et copie, modèle et portrait, épouse légitime et servante, Larbaud systématise, à propos de la traduction, l'impensé du mythe de Pygmalion : une fois la statue animée, celle-ci disparaît devant la femme vivante. Dans cette assimilation de la traduction à l'animation de la statue d'ivoire par le désir amoureux, se lit la possibilité de l'oubli, l'abandon du texte premier au profit de celui qui le recrée après l'avoir transfusé. Mythe vampirique, que l'on retrouve dans de nombreuses fictions consacrées à la création artistique, et qui met en lumière le moment destructif inhérent à l'acte créatif, dont il constitue le préalable.

Effacer la langue/Recréer la langue

Dans le cas de la traduction à partir du yiddish, l'acte de transgression participant du geste de création s'annule dans le blanc de l'absence originaire, que Perec a si fortement symbolisée par la lettre manquante de *La Disparition* ou l'aquarelle du peintre revenue à sa blancheur originelle (*La Vie mode d'emploi*). L'équilibre subtil en lequel consiste la pesée des deux langues s'inverse en déséquilibre écrasant, constitutif : « Il [le traducteur] n'a pas de langue de départ » (Rachel Ertel). Sur le premier plateau pèse une béance intraduisible, la mort programmée d'une langue, la matérialité même de la disparition,

11. Valery Larbaud, *op. cit.*, p. 85.

présente dans les mots où s'origine le processus de survie que constitue la traduction. Dès lors, toute fidélité s'inverse en trahison, la réussite du passage consacre sa déchéance, la littéralité implique du monstrueux, de l'inassimilable.

Sans l'avoir totalement pensé à l'époque où j'écrivais cet article, j'essayais cependant de le formuler à ma façon :

Car qu'est-ce que traduire, si ce n'est aussi effacer le texte primitif, comme le palimpseste qui s'écrit sur les couches disparues de textes plus anciens ? [...] Si ce n'est transposer le passé en le rendant présent, c'est-à-dire en le gommant et en le recouvrant ? À mesure que je traduis les mots yiddish, trouvant en français la cadence et le timbre que je crois appropriés, je les oublie, attentive désormais à « l'autre langue » qui naît de moi et devant laquelle je reste vaguement saisie d'effroi et de bonheur. Car c'est ainsi qu'ils deviennent ces condensés de mes sensations les plus intimes, paysages que je connais pour ne les avoir jamais vus. Ce qui ne veut pas dire que je rêve un monde disparu, une origine perdue, mais que c'est mon propre passé qui se dit et s'écrit entre les phrases traduites. Là où je traduis, il y a du passé qui se dit en passant, non pas un passé mythique, fantasmé, le passé de la tribu, qui m'est de toute façon barré, mais le mien, le plus intime, le plus anecdotique, le plus inintéressant pour autrui.

Cette image qui se lève, cet être de rapports sonores, de proportions entre les mots, d'équilibre entre les intensités, ce vibrato qui m'avertit que c'est bien là, que ça commence, que j'y suis (jouissance de la langue, comme du corps), sont mon

passé en lambeaux, traduit en images sonores vibrant du yiddish au français, à travers le lien, le passage mais aussi l'effacement et la trahison.

Car qu'est-ce qui s'efface ainsi ? Le texte dont je suis écrite, invisible, survit, par tous les pores de la traduction, diffusant, résonnant d'un beau son mat et uni destiné à vivre mille vies. Ce qui s'efface en se traduisant, je découvre (mais c'est bien tard) que c'est la langue de la disparition elle-même. Ne l'avais-je donc pas su ? Sans doute, mais c'est de traduire que je l'apprends véritablement. Je lis les chroniques de la destruction juive et ce sont les mêmes noms que dans « mes » textes. Radzymin, Otwock, Praga, ce sont ces noms-là ? Ces noms chantants : ces lieux de mort ? J'ai voulu traduire la vie et je lis maintenant sa mort ? Et je ne l'aurais pas su ?¹²

Et malgré tout, malgré le sentiment de mauvaise foi, il faut traduire, non pas seulement pour s'enrichir de cette vie multiforme, mais pour faire connaître des textes que seule une infime minorité de lecteurs peut lire dans l'original. Par le détour de la traduction, le sujet traduisant naît à sa propre historicité, à son lien non seulement à la mort mais à la vie.

Les lieux du traduire

À travers mes choix de traductrice, j'identifie les domaines imaginaires dont j'ai ensuite poursuivi l'arpentage : le lieu varsovien (E. Kaganovski, H. Grade, certaines nouvelles d'Israël Joshua Singer), entre tradition et modernité, dessinant ses perspectives urbaines dont les noms seuls évoquent

12. Carole Ksiazienicer-Matheron, « De la trahison », *op. cit.*, p. 62-63.

à mes yeux une cartographie de l'enracinement et de la destruction, un monde disparu mais auquel je me sens reliée. La bourgade juive, fondue dans la nature polonaise ou ukrainienne : ces forêts, ces fleuves, ces immensités vides qu'évoquent les nouvelles d'Israël Joshua Singer consacrées aux « juifs des campagnes ». La nature et la grande ville américaines (I. J. Singer¹³, L. Shapiro¹⁴, A. Raboy), dont l'étrangeté s'assortit de ressemblances troublantes avec la vieille Europe, comme pour montrer le caractère ambigu du changement, des recommencements, l'humanisation constante du paysage extérieur par une subjectivité littéraire et culturelle perpétuellement éveillée, créatrice de rapports, d'analogies, de réminiscences. Ou bien la thématique messianique qui, chez Moyshe Kulbak¹⁵, s'accompagne d'une récréation des énoncés traditionnels par le biais d'une invention poétique (et parodique) débridée, typique à la fois du modernisme et de la créativité du poète. Mais aussi la vision terrifiante des pogroms, chez L. Shapiro, ancrée dans l'histoire, mais la débordant, la pulvérisant par l'afflux des visions, de l'onirisme, des énoncés liturgiques subvertis Et enfin le sort féminin, à travers la voix émouvante et forte d'Esther Kreitman¹⁶, la sœur des Singer, prise

13. Israël Joshua Singer, *Argile et autres nouvelles*, trad. du yiddish et présenté par Carole Ksiazienicer-Matheron, Paris, Liana Levi, 1995 [rééd. *Royaumes juifs*, Rachel Ertel (éd.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2009].

14. Lamed Shapiro, *Royaumes juifs*, trad. du yiddish par Delphine Bechtel, Carole Ksiazienicer, Jacques Mandelbaum, Paris, Le Seuil, 1987 [rééd. *Royaumes juifs*, Rachel Ertel (éd.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2009].

15. Moyshe Kulbak, *Le Messie fils d'Ephraïm*, trad. et présenté par Carole Ksiazienicer-Matheron, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995.

16. Esther Kreitman, *La Danse des démons*, trad. du yiddish par Carole Ksiazienicer-Matheron et Louisette

comme ses frères dans le nœud de l'ambivalence, mais à qui le manque de reconnaissance, contrairement aux trajets de ces derniers, a été fatal, la conduisant aux portes de la folie. Si l'on cherche à définir un point commun entre ces textes, il faudrait sans doute le chercher du côté de ce clivage intime entre fidélité et rupture, entre modernisme et attachement à des formes de spatialité, de sociabilité dont on perçoit la fragilité, au sein des bouleversements intenses de l'Histoire. La poésie, la mélancolie, le déchirement accompagnent constamment ces visions multiples du passage, du déplacement, de la non-coïncidence à soi engendrés par l'entre-deux et une historicité perturbante. La langue traduisante doit accepter d'être elle aussi traversée par cette torsion intime, cette puissance de scission au niveau du langage et de la réalité intérieure. Collant d'abord au mot à mot de la langue originale, elle doit ensuite s'arracher à elle, à ses vocables vibrant d'échos et de présence, pour déplacer l'espace de leur résonance, le transférer, peut-être le trahir, mais aussi le préserver de la disparition totale, et ainsi, pour autant que ce soit possible, le sauver.

« Le traducteur du yiddish est dans une situation sans précédent. Il ne dispose que de langues d'arrivée. Il n'a pas de langue de départ. Quelque chose en lui aspire à se dire, à "arriver"¹⁷ ».

Traduire l'histoire

Car c'est bien la définition du geste même de traduire ainsi que la loi qui inscrit la particularité d'un rapport « historique » à la langue de départ comme à celle d'arrivée, qui s'énoncent ici. De même que la littérature du désastre requiert la notion de « communauté de témoignage », dont

Kahane, Paris, éditions Des Femmes, 1988.

17. Rachel Ertel, *Brasier de mots*, Paris, Liana Levi, 2003, p. 238.

le dire dépasse les variations individuelles, de même la tâche de traduire du yiddish implique la prise de conscience de l'éradication, en amont, de la langue-source. L'orientation du traducteur, soit vers la langue de départ, soit vers la langue d'arrivée, qui se pose habituellement en termes de choix ou de mouvements socio-historiques liés à l'intégration au polysystème culturel, prend ici un tour particulièrement difficile. Cette position extrême entérine le deuil de la langue, cette « langue en moins », analogue à un membre fantôme, amputé mais vécu comme toujours présent, « en trop »¹⁸. Langue qui, tel le *dibbouk* du folklore yiddish, exige de se réincarner, avec toute la puissance ambivalente que cela suppose, dans les langues qui participent à sa survie, en un sens que Walter Benjamin, déjà, percevait clairement, mais sans en envisager encore toutes les possibilités les plus radicales¹⁹. À la « pulsion du traduire » mise en lumière par Antoine Berman, correspond ici une intrication particulièrement complexe des forces de vie et de mort qui s'affrontent dans le bruissement des langues, le passage des mots, la translation du rythme et du mouvement du texte.

Le rapport à l'altérité, fondateur de toute traduction, se charge ici d'un poids de silence presque trop lourd à concevoir si l'on tente d'en approfondir la nature. Heureusement, ces questions ne se dégagent pas toujours de façon immédiate pour la

18. Régine Robin, *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1993.

19. « De même que les manifestations de la vie, sans rien signifier pour le vivant, sont avec lui dans la plus intime corrélation, ainsi la traduction procède de l'original. Certes moins de sa vie que de sa survie. Car la traduction vient après l'original et, pour les œuvres importantes, qui ne trouvent jamais leur traducteur prédestiné au temps de leur naissance, elle caractérise le stade de leur survie », in « La tâche du traducteur », *op. cit.*, p. 246-247.

deuxième (ou troisième ?) génération de traducteurs dont je fais partie. Ce n'est qu'au terme, là encore, d'un processus de réflexivité et d'approfondissement des pratiques individuelles, que se dégage un paysage au fond concordant, malgré les différences générationnelles. C'est ce que constatait Antoine Berman, dans un autre contexte : « La seule manière d'accéder à cette richesse de conte-

nus, c'est l'Histoire. Loin d'apporter la preuve que le traduire est chose changeante, relative, sans identité ni frontières, l'Histoire, d'époque en époque, expose à nos yeux la richesse déroutante de la traduction et de son Idée.²⁰ »

Carole Ksiazenicer-Matheron,

20. Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, p. 61.



Cimetière juif de Wyznitz (Ukraine-Bucovine), 1998

ÉVOCATIONS DE GALICIE

D'Ustrzyki Dolne à Wyjnitza

Marc Sagnol

Souvenirs les plus lointains de la Galicie orientale, gravés une fois pour toutes dans une mémoire plus que personnelle, une mémoire presque générationnelle, peut-être même une mémoire potentielle, comme le dit Perec, une mémoire lacunaire reconstruite à partir de débris non transmis, de bribes arrachées à l'oubli. Souvenirs remontant non pas à la nuit des temps ni même à l'enfance, mais à cette sortie de l'adolescence qu'accompagnent les premières émotions amoureuses, liées aux questionnements identitaires. Étudiant à l'université de Vienne, où je m'étais rendu dans l'espoir de retrouver des traces de mon grand-père « venu d'Europe centrale » dont je savais si peu de choses, j'étais fasciné par une grande carte de l'Empire austro-hongrois déployée sur les murs de l'Institut d'études slaves, et tout particulièrement par l'immensité de cette région, la Galicie, que je connaissais par les écrits de Joseph Roth et de Karl Emil Franzos : Lemberg, Brody, Czortkow, Czernowitz étaient des noms qui m'étaient déjà familiers par mes lectures, tandis que quelques villes de Galicie occidentale m'étaient facilement accessibles, puisque je me rendais souvent en Pologne, rencontrer une jeune femme qui m'était chère.

C'était à Cisna, près de Sanok et de Lesko, dans la chaîne des Biechtchades (*Bieszczady*), chaîne polonaise rattachée aux Carpates, remarquable par ses alpages spectaculaires sur la crête des montagnes aux flancs couverts de forêts de sapins, on était à quelques kilomètres de ce qui était à l'époque la frontière soviétique, véritable rideau de fer partageant en deux la Galicie. Nous avions déjà, dans notre périple, visité de nom-

breuses villes dont nous découvriions avec étonnement le riche passé juif enfoui et englouti : Lublin avec sa vieille rue Grodzka et sa magnifique place du château, où ne manquaient que les échoppes juives ; Rzeszów, avec ses deux synagogues, deux des bâtiments les plus remarquables de la ville, à deux pas de la place centrale, et son étonnant cimetière juif abandonné, dans lequel jouaient des enfants, dont un, manifestement orphelin, s'était approché de nous, avait entouré de ses bras ma compagne en lui disant « maman ! », répétant sans le vouloir et sans le savoir une scène qui aurait pu se passer dans ce même lieu, trente-cinq ans plus tôt ; Łańcut, avec sa belle synagogue baroque, de couleur ocre jaune, juste à l'ombre du château des Potocki ; Jarosław, avec son ancienne place du marché, son hôtel de ville baroque et sa « place des synagogues » désaffectées, dont l'une est devenue plus tard école de musique ; Sanok, Lesko, avec également une très belle et très ancienne synagogue fortifiée de la Renaissance, remarquable par ses tourelles et son petit donjon, transformée à l'époque en bureau de tourisme de l'association PTTK¹. Même à Cisna et Lutowiska,

1. PTTK (Polskie towarzystwo turystyczno-krajoznawcze): Cette « Association polonaise de tourisme et de connaissance du pays », fondée en 1948 à partir d'un regroupement d'associations datant du XIX^e siècle, promeut le tourisme en Pologne et possède syndicats d'initiative, auberges de jeunesse, hôtels. L'un des fondateurs fut Mieczysław Orłowicz, l'auteur d'un fameux Guide de Galicie (*Ilustrowany Przewodnik po Galicyi*, Lwów 1919) qui est aujourd'hui encore une mine de renseignements sur ce pays.

petits villages presque frontaliers de l'URSS, il y avait jadis trois lieux de culte: une église catholique, une église orthodoxe et une synagogue, et notre logeuse, Mme Niemczyk, nous racontait que quand elle était petite, avant la guerre, elle allait traire les vaches, chaque samedi, chez ses voisins juifs ; elle était pour ainsi dire, sans connaître le mot, leur « shabbes-goy ». Il y avait, disait-elle, de très bonnes relations entre les trois communautés de la ville, jamais d'histoire. J'étais fasciné de voir une personne vivante, et pas si âgée – elle avait peut-être à peine cinquante ans – qui avait connu de près, par ses voisins, un monde englouti qui me semblait n'exister que dans des livres, dans la littérature, dans les contes de Sholem Aleïkhem. Un jour, nous a-t-elle dit, en 1941 ou 42, les Allemands sont venus, ont rassemblé tous leurs voisins juifs, le quart ou le tiers du village, et les ont emmenés pour une destination inconnue, on ne les a plus jamais revus. La destination, inconnue à l'époque, les historiens de l'holocauste la connaissent aujourd'hui, c'était Belżec.

Sur la route du retour, nous avons décidé de visiter Przemyśl, ville fortifiée à la frontière, ancienne place forte autrichienne, et de nous y rendre non plus en autobus, mais en train. Or quelle ne fut pas notre surprise, lorsque nous arrivâmes à Ustrzyki Dolne, d'apprendre que la ligne de train conduisant à Przemyśl, construite à l'époque autrichienne, passait sur une cinquantaine de kilomètres à travers l'Union soviétique. Nous demandâmes s'il fallait prendre un visa, on nous répondit que non, que le train serait plombé, les portes hermétiquement fermées et que personne ne pourrait ni monter ni descendre, nous allions traverser pour ainsi dire un corridor. C'était particulièrement excitant. Effectivement, juste après la gare polonaise de Krościenko, nous passâmes à travers une double rangée de barbelés et d'obstacles anti-chars, puis le train fit

halte à la petite gare de Smolnicja, où des soldats soviétiques montèrent dans le train, vérifièrent que toutes les fenêtres étaient fermées, mais ne contrôlèrent aucun papier d'identité, puis se positionnèrent, l'arme à l'épaule, sur le marchepied de chaque wagon pour s'assurer que personne ne monte ni ne descende ni ne jette quoi que ce soit par les fenêtres. Le train fit alors toute la route à vitesse assez lente pour ne pas mettre les soldats en danger. Sur ce parcours, l'écartement des voies était resté le même qu'en Pologne, il n'était donc pas nécessaire d'attendre des heures à la frontière, comme lorsqu'on prend une ligne internationale, à Przemyśl par exemple.

C'est ainsi que m'apparurent pour la première fois des villages dont les noms étaient écrits en caractère cyrillique : tout d'abord Smolnicja, Stariava, Khyrov, puis le train a changé de direction, vers le nord-ouest, à travers Dobromil et Nyżankovici jusqu'à Przemysl. Sans le savoir précisément, mais en le soupçonnant inconsciemment, je traversais là d'anciens shtetls, tout particulièrement Chyrów et Dobromil, bourgades ruinées conservant tant bien que mal quelques traces de judaïté et de polonité. J'ai tout particulièrement conservé le souvenir de Chyrov, où le train fit une halte de quelques minutes, qui permit de voir le bâtiment de la gare sur le côté gauche tandis que, du côté droit, sur la colline qui faisait face, on avait une vue sur un monastère ou une institution religieuse de grande dimension, qui barrait toute la vue, mais qu'on n'avait pas le droit de photographier. Plus tard, j'ai eu l'occasion de visiter Chyrov et d'en apprendre un peu plus sur cette ville. Chyrov, en polonais Chyrów, est une petite ville des confins polonais, remarquable par sa belle église catholique située en plein centre, aujourd'hui en reconstruction, au bord de la place du marché, avec une inscription en polonais et en ukrainien, et aussi, bien visible de la gare, dans le faubourg de Bakowice, une ancienne insti-

tution d'enseignement des jésuites, *konik jezuicki*, avec une église, un internat et une grande bibliothèque. Pendant l'occupation allemande, des trésors pillés par les nazis dans la ville et dans d'autres églises de la région avaient été rassemblés dans ce « konvikt ». Bruno Schulz, aux débuts de l'occupation, a été chargé par le SS Felix Landau de faire l'inventaire des livres et des œuvres d'art pillées à Drohobycz, mais aussi à Chyrów. Quand on se rend aujourd'hui à Chyrov (ou plus exactement Hyriv en ukrainien) et qu'on observe les voies ferrées des trois quais de la gare, on constate que celles du troisième quai, celui qui est le plus éloigné du bâtiment de la gare, et d'où on a donc la meilleure vue sur le « konvikt », ont deux paires de rails, une paire à l'écartement large caractéristique des trains russes et ukrainiens, et à l'intérieur une paire à l'écartement étroit propre aux trains polonais et européens. C'est bien sur ce quai que passait et que passe peut-être encore le train polonais d'Ustrzyki Dolne à Przemyśl. Un renseignement pris au guichet de la gare nous apprend que ce train de l'époque, qui passait à travers un corridor, n'existe plus en tant que tel, qu'un train vient bien d'Ustrzyki Dolne ou de Przemyśl, mais s'arrête ici et que ses passagers sont soumis au contrôle des passeports et de la douane. Sur la place du marché, quelques dames vendent des tomates, des pommes, des pêches, d'autres fruits et légumes. L'une d'entre elles se souvient bien de ces trains polonais qui ne s'arrêtaient pas, ces trains fantômes qui respiraient l'odeur de l'interdit, de l'Occident et du capitalisme, bien que la Pologne fût à l'époque un « pays frère ». Les soldats étaient fiers de défendre leur pays contre les possibles incursions d'ennemis ou de porteurs d'influences néfastes. Bruno Schulz aurait aimé prendre un de ces trains qui traversent aujourd'hui les confins de l'un comme de l'autre pays, de la civilisation polonaise comme ukrainienne, mais qui à son époque étaient marqués, de part et d'autre, par

la culture juive. La maraîchère confirme que jadis, toutes les maisons de la place du marché étaient juives (« *vse bulo žydovske* », dit-elle en ukrainien, sans qu'il soit possible de savoir si elle emploie ce terme dans son sens neutre, comme en polonais, ou dans le sens péjoratif, comme en russe), que les juifs avaient une synagogue, qui se trouvait à l'emplacement du jardin d'enfants, là-bas, au pied de la colline, au nord-ouest de la place, juste devant le cimetière juif qui s'étendait sur les pentes de la colline. Effectivement, il y a là une petite école ou un jardin d'enfants, dont il est difficile d'imaginer qu'il est logé dans une ancienne synagogue, tant la construction a été modifiée. Mais on remarque bien le jardin attenant, montant sur les pentes de la colline, un grand parc entouré tantôt d'un mur, tantôt d'une grille, et bien qu'il n'y ait plus aucune tombe visible, il n'est pas difficile de saisir qu'il s'agit de l'ancien cimetière de cette communauté.

Dobromil est aussi un ancien shtetl bien situé dans les montagnes, et magnifié par le livre tout plein d'humour d'un auteur yiddish natif de ce village, Saul Miller : « La petite ville juive de Dobromil est un petit shtetl comme les autres shtetls de Galicie, mais il est d'une beauté naturelle spectaculaire. Il est situé dans une vallée, ce shtetl, entouré de hautes et vertes collines, de beaux vergers, de jardins en fleurs, d'un bon air frais et parfumé. La seule chose qui manquait, c'était le parnosse (les moyens de subsistance) »².

2. Shoil Miler, *Dobromil, Zikharonoth fun a shtetl in Galitsia in di Yohren 1890 bis 1907* / Saul Miller, *Dobromil, Life in a Galician shtetl (1890-1907)*, (éd. bilingue yiddish-anglais) New York 1980, p. 1/ p. 3. Saul Miller, né en 1890 à Dobromil, a émigré en 1907 à Berlin puis deux ans plus tard aux Etats-Unis. Il a écrit ce livre en 1964 en yiddish, sous forme de lettres à ses enfants. Son fils Leo Miller l'a publié à titre posthume en 1980, avec une traduction anglaise (sans indiquer l'année exacte de la mort de son père)

Le shtetl, décrit Saul Miller, a en son centre une place du marché appelée Ringplatz. Au milieu de la place se trouve un clocher qui sonne à chaque heure, au quart, à la demie et aux trois-quarts, de sorte qu'on sait toujours quelle heure il est. « Et dans ce haut bâtiment, il y a aussi l'hôtel de ville, l'administration municipale, le bureau du maire, la police, la prison. Et aussi la commission militaire envoyée par le gouvernement autrichien. À côté de l'hôtel de ville se trouve une statue du poète polonais Adam Mickiewicz. »³ Puis il décrit le quartier juif proprement dit, la synagogue, le *heder*, les boutiques des artisans juifs, les différents métiers possibles dans l'ordre alphabétique, d'aleph comme *arbeiter* à tav comme *thallismakher*, faiseur de châles de prière. Aujourd'hui encore, on peut voir quelques traces de ce shtetl, en particulier des étoiles de David discrètement formées par les armatures en fer du balcon d'une pharmacie et d'un cabinet de vétérinaire et le bâtiment de l'ancienne synagogue, qui porte aujourd'hui le nom de « supermarché Ukraïna ».

Depuis cette première incursion en territoire soviétique et en Galicie orientale, la beauté et l'étrangeté de ces paysages n'a cessé de me hanter : la première apparition d'un shtetl campé dans le monde russe s'associait aux images fantastiques, alors toutes récentes, du film de Wojciech Has, *La clepsydre*, inspiré par les nouvelles de Bruno Schulz, chorégraphiant presque les fantômes de l'écrivain. La ville de Lvov me fascinait aussi dans son inaccessibilité, c'était en outre la ville d'origine du père et des grands-parents juifs de mon amie, en lesquels je m'identifiais faute de pouvoir m'identifier aux miens, dont je ne savais alors presque rien. Zygmund

3. *Ibid.* p. 2/ p.4.

Halbersztadt, son père, se trouvait à Lvov avec ses parents au début de la guerre, puis s'est engagé dans l'armée rouge, comme l'ont fait beaucoup de juifs de ces territoires, et a survécu tandis que ses parents ont péri dans le ghetto, probablement au camp de la rue Janowska. Je m'étais forgé une identité de rechange, ou par procuration, à travers cette famille. Mais il aura fallu attendre encore de nombreuses années, la chute du mur de Berlin et la désagrégation de l'Union soviétique, pour qu'il fût possible de se rendre dans cette région et de la visiter, de découvrir Lvov et les villes et les villages qui l'entourent.

C'est pendant l'hiver qui a suivi cette débâcle que j'ai pu visiter pour la première fois la région de Lvov, sur la route d'Ostrog, en Volhynie. J'étais parti, au départ de Dresde, avec un groupe d'étudiants qui apportaient de l'« aide humanitaire ». Sur la route, j'avais tenu à faire une halte à Cracovie, et pendant que les autres visitaient la place centrale avec les *Sukiennice* (les halles aux draps), je m'étais enfui à Kazimierz, l'ancien quartier juif encore complètement délabré, aux maisons insalubres, aux synagogues hors d'usage et en ruine, et j'avais fixé sur mon appareil photo, en noir et blanc, quelques tristes vues enneigées de ce quartier vide, sinistré, presque sans habitants, sans un seul touriste, parcourant les fantômes des rues Szeroka, Izaaka, Jakuba, la place ronde avec l'ancien marché juif, la cour vide qui relie la rue Meiselsa à la rue Jozefa, sans imaginer que, quelques années plus tard, après le tournage de la *Liste de Schindler*, ce quartier serait restauré et investi par les touristes du monde entier. De Cracovie, nous avons continué notre route à travers la Galicie polonaise, Tarnów, Rzeszów, Jarosław, puis franchi la frontière à Przemyśl et traversé la ville de Lvov, où nous avons pu voir et « dérober », des vitres de la voiture, quelques images de la gare cen-



Laiterie (Ukraine-Galicie), 2011

trale avec ses groupes de soldats en uniformes encore soviétiques, de l'église Saint-Ioura, de la rue Grodecka avec ses tramways bringuebalants et ses indications de directions accrochées à des fils de fer, sur les feux de circulation disposés eux-mêmes horizontalement, en travers de la route, et de l'Opéra de style viennois, irruption saisissante de l'Autriche dans le monde soviétique. J'avais le sentiment d'être dans un haut lieu de la culture polonaise, viennoise et juive, et tout proche des lieux où avait vécu Zygmund Halbersztadt dans sa jeunesse, mon feu « beau-père » de l'époque dont la biographie m'intriguait tant et qui était une sorte de père imaginaire de substitution, mais nous n'avions pas le temps ni le droit de nous y arrêter, pressés que nous étions d'arriver à Ostrog avant la nuit. Quelques mois plus tard, en décembre de la même année, j'y suis donc retourné, seul, pour y faire mes recherches, voir Lvov, Grodek, Brody et Drohobycz, essayer

de comprendre comment une telle culture, si riche, avait pu disparaître et essayer d'en saisir, d'en retenir, d'en isoler quelques traces sauvegardées après la catastrophe⁴. Quelques années plus tard, ayant appris le lieu de naissance et quelques bribes de la biographie de mon grand-père, je me suis précipité, dès que je l'ai pu, à Czernowitz, à Wyjnitz, à Kutuy et à Kossow, pour voir les lieux où il a passé son enfance et tenter une nouvelle fois de comprendre cette histoire et cette géographie, marquées du souvenir de Paul Celan et d'autres poètes de Bucovine.

Ma première découverte de Kossow, de Kutuy et de Wyjnitz, petites villes d'eau enserrées dans les Carpates, dans l'ancien palatinat de Pocutie rattaché à la Galicie, suivit de quelques mois la

4. Voir notre texte « Confins », *Les Temps Modernes*, n° 565-566, septembre 1993.

révélation qui me fut faite de son lieu de naissance. C'était donc là, de cette petite ville de rien du tout, qu'était parti mon grand-père pour de longues pérégrinations qui l'avaient mené ensuite à Vienne puis en France. C'étaient donc les villes de Kossow et de Wyjnitz qui se cachaient sous le nom bien trop vaste d'« Autriche-Hongrie » que l'on trouvait dans ses biographies officielles, volontairement évasives. J'ai toujours eu la certitude que, sous le terme vague d'Autriche-Hongrie, désignant un pays qui n'existait plus, se cachait non pas l'Autriche proprement dite, ni la Hongrie, mais une de ces provinces éloignées de la Monarchie autrichienne impériale et royale, de la Cacanée de Musil et de Roth, une de ces provinces qui, comme la Bohême de Kafka ou la Moravie de Mahler, font rêver par leur caractère d'entre-deux, leur entité improbable, leur géographie mouvante, une de ces provinces des confins qui laisse planer un doute sur son appartenance ethnique ou nationale, de sorte qu'il est plus simple de la désigner sous le nom générique d'une réalité supranationale qui englobe les autres, de même qu'un ressortissant de Dacie, d'Illyrie, de Gaule ou de Palestine aurait pu dire, en son temps, qu'il venait de l'Empire romain, tout simplement, sans dévoiler le reste de son identité. J'ai toujours eu le sentiment, consciemment ou pas, et cela s'est confirmé, que le terme d'Autriche-Hongrie ne pouvait recouvrir, dans ce cas particulier, que les confins orientaux de la Cisleithanie, c'est-à-dire la Galicie orientale, la Bucovine, ou peut-être la Ruthénie subcarpatique, et que ma passion pour Lvov et pour toute cette immense région qui va de Przemyśl à Czernowitz était liée à cette recherche topographique de mes origines familiales.

Je suis donc parti un jour d'hiver à l'assaut des Carpates, accompagné par un ami de Lvov, Sergueï, qui m'avait proposé de m'emmener en voiture avec sa petite Moskvitch de l'époque

– deux ou trois ans à peine après la chute de l'Union soviétique. Eu égard aux conditions climatiques, nous avons pris la route la meilleure, quoiqu'un peu plus longue, celle qui passe par les grandes villes de Stryj, Kalouch, Stanislawów, Koloméa – impossible de ne pas penser au « Don Juan » de Sacher Masoch – puis Zablotów, dont Manès Sperber dit que la ville évoque dans son nom même les boues et les marécages qu'elle contient. Là, nous avons traversé le Prout – la rivière qui, un peu plus loin, irrigue Czernowitz, et qu'évoque avec nostalgie Rose Ausländer dans *Immer zurück zum Pruth* – et obliqué vers le sud en direction de Kossow, ville connue par son grand marché régional où se vendent aussi bien des fruits et des légumes, des bêtes et des volailles, que de l'artisanat d'art ukrainien. Arrivés à Kossow, nous avons trouvé à nous loger dans un de ces « sanatoriums » (maisons de repos) à la soviétique, où l'on peut prendre une chambre d'hôtel sans être obligé de suivre toutes les « procédures » et de prendre tous les bains proposés. Nous avons tout d'abord interrogé le directeur de l'hôtel, mais celui-ci ne savait rien, ne pouvait rien dire sur l'ancienne communauté juive ni sur l'emplacement de la synagogue. Il savait qu'il y avait beaucoup de juifs avant la guerre, mais ne pouvait ou ne voulait rien dire, comme si c'était un monde qui lui était complètement étranger, presque étranger à l'histoire de la ville. J'étais étonné par le fait qu'il refusait de répondre en russe aux questions que je lui posais dans cette langue, il ne parlait qu'en ukrainien et Sergueï devait me traduire. Nous sommes donc allés dans la ville et avons interrogé des gens en plein centre-ville, près de la place du marché, où se trouvait jadis le centre du shtetl. Là, une dame nous a dit que la synagogue se trouvait juste à l'emplacement de la poste, mais que le bâtiment avait été détruit, et qu'il ne restait rien de l'an-

cienne communauté juive. Sur la place du marché, quelques maisons sont encore typiquement autrichiennes, avec un balcon à la Marie-Thérèse, un peu comme à Brody, et cette dame nous présente ces maisons comme étant d'anciennes maisons juives. Puis un homme m'a montré où se trouvait une autre synagogue, à faible distance de la place du marché, le long de la Rybnitsa, sur la route menant à Sary Kossow (Kossow le Vieux). Le bâtiment est transformé aujourd'hui en salle de sport. Le sol est aménagé pour faire du sport en salle et on voit sur le mur oriental, à l'emplacement des Tables de la loi, un filet de basket ainsi qu'un slogan soutenant un club d'athlétisme local. Je me suis pris à imaginer que c'est dans cette synagogue qu'officialiait mon arrière-grand-père, Abraham Schreiber, et que son fils, mon grand-père, l'a donc fréquentée quand il était petit, avant de poursuivre ses études à la yeshiva de Wyjnitz.

La ville de Kossow, – nom qui évoque les foins et les moissons – est agréablement située, au flanc de la montagne, dans une vallée des Carpates traversée par la Rybnitsa, un affluent du Prout, à quelques pas du Tchérémosch. Tout autour s'étendent les vertes montagnes, avec des prairies qui se transforment petit à petit en forêts, puis en alpages. On voit de belles images de la région dans le film *Les Chevaux de feu* de Paradjanov, tiré du roman de Kotsioubinsky, *Les Ombres des ancêtres oubliés*, qui se passe dans les alpages, au-dessus des sources du Tchérémosch, dans les régions presque désertes habitées par les seuls Houtsoules, peuplade de montagnards ukrainiens : « Sur les hauteurs éloignées reposaient les villages houtsoules, silencieux et solitaires, auxquels les effluves des sapins donnaient une couleur cerise, les toits pointus des fenils odorants et, dans la vallée, le sinueux et grisonnant Tchérémoche étincelait en colère et sous les

rochers brillait d'un feu vert et menaçant. [...] Tout était désert et sauvage dans ces cimetières d'arbres, oubliés de Dieu et des hommes, où seuls les coqs de bruyère criaient et se glissaient les vipères. Ici régnaient le calme, le grand repos de la nature, l'austérité et la tristesse. »⁵ Kossow est une des dernières villes avant l'immensité de ces montagnes. Mentionnée en 1424 par le grand prince lituanien Svidrigailo, c'est au XVI^e siècle qu'elle a commencé à se développer, avec la découverte d'un gisement de sel et l'ouverture de bains de sels. La ville était la propriété d'un noble polonais, la famille Jasłowiecki, jusqu'au partage de la Pologne en 1772. Les juifs ont commencé à s'y installer dès les débuts de l'existence de la ville, au XVI^e siècle, même si on ne trouve de trace de cimetière qu'à partir du XVIII^e siècle. Cent dix familles juives y étaient présentes à la fin du XVIII^e siècle, soit environ le tiers de la ville. Les juifs étaient considérés à Kossow comme des gens aisés, à la différence d'autres shtetls, où ils faisaient partie des classes pauvres.

Le personnage le plus important qui a visité la ville et y est resté sept ans, dit-on, à une époque où il n'était pas encore connu, est Israël ben Elieser, devenu tard le Baal Shem Tov, qui s'est retiré ici, dans les montagnes entre Kossow et Kutu, pour y méditer, lire la Thora et apprendre les enseignements divins. Peu de temps auparavant, il s'était marié avec la fille du rabbin Efraïm de Brody, mais son beau-frère, rabbi Guerschom, fils d'Efraïm, avait honte de lui, car il le trouvait ignare et il enjoignit sa sœur soit de se séparer de lui, soit de partir, ce qu'ils firent. Israël ben Elieser s'en alla avec son épouse dans les Carpates, laissa sa femme à Kossow et « s'en fut

5. Mikhaïlo Kotsioubinsky, *Les Chevaux de feu ou Les ombres des ancêtres disparus*, traduit de l'ukrainien par Jean-Claude Marcadé, Lausanne 2001, p. 24-35.

seul dans la montagne où il s'aménagea une hutte pour se mettre à extraire de l'argile. Deux ou trois fois par semaine, sa femme montait le rejoindre; ils chargeaient ensemble la charrette puis elle tirait quelques maigres sous de la vente. Quand il ressentait la faim, Israël mélangeait farine et eau dans un creux de rocher, pétrissait cette poignée de pâte et la laissait cuire au soleil. »⁶ C'est là, dans ces montagnes, que le Baal Shem tov aurait accompli ses premiers miracles. « Une fois, tant profonde était son extase, il ne s'aperçut pas qu'il avait approché le bord d'un abîme béant, et déjà il avançait le pied en poursuivant sa marche. D'un bond, la montagne d'en face fut là, se serrant contre sa voisine, et le Baal Shem passa. »⁷

C'est peu de temps après, lorsqu'il était aubergiste sur le bord du Prout et qu'un élève de son beau-frère vint le voir, qu'il s'est révélé au grand jour. Il avait alors trente-six ans. Martin Buber raconte: « Se réveillant en sursaut en pleine nuit, l'hôte aperçut de sa couche, dans la salle de l'auberge, une grande lueur qu'il prit pour un commencement d'incendie [...] Ce qu'il croyait être le feu était une blanche lumière éblouissante qui rayonnait hors du foyer pour s'épandre partout et remplir la maison. Renversé et aveuglé par une telle incandescence, l'homme tomba comme sous un coup et perdit connaissance. Et lorsque le Baal Shem lui eut fait reprendre ses sens : "On ne regarde pas, lui dit-il, ce qui ne vous est pas accordé". »⁸ L'élève en question alla à Brody, se précipita chez Rabbi Guerschom pour lui faire le récit de cette révélation. Rabbi Guerschom comprit que son beau-frère était le Baal Shem tov et alla le chercher dans la montagne. Quatre ans

plus tard, en 1740, le Baal Shem tov put s'installer à Medzyborz (Mejbi), en Podolie, sur les bords du Boug méridional, dans un site magnifique protégé par une grande forteresse polonaise. Il y exerça comme rabbin de la communauté, eut de nombreux élèves qui fondèrent et développèrent le mouvement hassidique à travers toute l'Ukraine et la Pologne, et il mourut en 1760. Même s'il n'est pas resté très longtemps à Kossow, si ses années passées dans les Carpates furent des années d'étude et de méditation, le Baal Shem tov a marqué la ville *a posteriori* : nombreux sont les pèlerins qui la visitèrent à cause de lui, et parmi les rabbins qui s'y installèrent, plusieurs d'entre eux, nourris de son enseignement, constituèrent la dynastie hassidique de Kossow, apparentée par des mariages à la dynastie voisine de Wyjnitz. Au XIXe et au XXe siècle, les grands noms de cette dynastie furent Mosche Hager de Kossow, Borukh Hager de Vyžnitz, Schrage Feivisch Hager de Zalechtchyki, qui était aussi le gendre du premier, puis Abraham Yehoshua Heschel Hager de Kossow, fils du précédent, etc. Mon arrière-grand-père connaissait et fréquentait les membres de cette dynastie, mais n'était pas issu de cette famille, n'a pas contracté d'alliances et de mariages avec celle-ci, et restait quelque peu en retrait de la grande tradition hassidique, même s'il a subi son influence, comme tout un chacun dans la région.

Mais il n'y avait pas que la dynastie hassidique à Kossow, toutes les tendances du judaïsme étaient représentées – car le *shtetl* était considérable : à côté des *hassidim* se trouvaient d'autres communautés et d'autres regroupements de fidèles, des *maskilim*, adeptes des Lumières venues de Berlin et de Vilna, comme des *mitnagdim*, plus conservateurs, et aussi des bundistes, des socialistes, des sionistes.

6. Martin Buber, *Les récits hassidiques*, I, traduit par Armel Guerne, Paris 1978, p. 89.

7. *Ibid*

8. *Ibid*. p. 96.

La ville était de petite dimension et tout le monde se connaissait. Sur les 3100 habitants qu'elle comptait au début du XXe siècle, 2560 étaient juifs, soit plus de 80 %, le reste étant composé surtout d'Ukrainiens, mais aussi de Polonais. Le caractère minoritaire de ceux-ci s'exprime par le fait que l'église catholique est située sur la rive droite de la Rybnitsa, dans un quartier excentré, alors que la synagogue était en plein centre, sur la place du marché.

À l'autre bout de la ville, du côté ouest, là où les dernières maisons se heurtent à une colline difficilement habitable, sur un terrain en pente qui n'était pas le meilleur de Kossow, se trouve le vieux cimetière juif, comprenant de très nombreuses tombes dont il est souvent difficile de lire les inscriptions non seulement parce qu'elles sont toutes en hébreu, sans autre langue plus facilement lisible, mais aussi parce que les lettres sont souvent effacées, attaquées par le temps et la végétation. Certaines tombes de quelque tzaddik de Kossow, Mosche ou Borukh ou Yehoshua Hager, se distinguent des autres par leur aspect vénérable qui invite au recueillement, entourées d'une grille fermée à clef, formant une protection ou retardant le vandalisme. Il ne m'a pas été possible de trouver la tombe de mon arrière-grand-père, dont je n'ai pas pu découvrir ou déchiffrer le nom, même en connaissant son nom hébreu, et j'ignore même s'il est enterré ici, car il est mort sur le front galicien de la Première Guerre mondiale, comme aumônier des armées autrichiennes, et on ne sait pas s'il a été transféré dans sa ville natale ou enterré sommairement dans un cimetière militaire proche du champ de bataille. Lors de ma première visite de Kossow, je ne me suis pas rendu compte de l'immensité du cimetière, car c'était l'hiver, il était couvert de neige et on ne voyait pas où il s'achevait et où commençait la forêt, mais lors de ma deuxième visite,

deux ou trois ans plus tard, en été, j'ai été plus impressionné encore par ses dimensions et le grand nombre des tombes. Les gens chez qui j'ai pu loger m'ont montré en outre le lieu où ont été exterminés les juifs de Kossow : lorsqu'on monte tout en haut du cimetière, jusqu'au sommet de la colline, on découvre un monument dressé au-dessus d'une fosse commune rappelant la mémoire des six mille juifs du ghetto de Kossow et des environs assassinés ici en 1942. Deux monuments signalent l'événement, l'un de l'époque soviétique, l'autre, plus récent, en ukrainien et en hébreu. Des voisins et des témoins disent que la terre remuait encore quelques jours après cette tuerie sauvage. Là, en ce jour de novembre 1942, l'histoire de ce shtetl a trouvé son achèvement, son aboutissement définitif, chaque destin de chacun des membres de cette communauté s'est heurté à un mur, à un arrêt brutal au-delà duquel se trouve le néant, le néant de la mémoire et de la transmission.

Non loin de Kossow, on franchit le Tchéromosch à Kutu, où l'on passe dans la région voisine, la Bucovine. De 1919 à 1939, c'était la frontière entre la Pologne et la Roumanie. En septembre 1939, après l'effondrement de l'armée polonaise, prise en étau entre les forces hitlériennes et l'Armée rouge, c'est par le poste-frontière de Kutu que se sont enfuis le président, le premier ministre, et tout le gouvernement polonais qui se réfugia à Londres, via la Roumanie. Un grand nombre de limousines franchirent ce poste-frontière, dont les douaniers étaient peu habitués à voir tant de beau monde. De Kutu, on parvient très vite à Wyjnitz, la première ville de Bucovine, dans les Carpates, un autre ancien haut lieu du hassidisme, où se sont illustrées de hautes personnalités. À l'entrée de Wyjnitz, on peut visiter, comme à Sadagora, près de Czernowitz, l'ancienne résidence du tzaddik Menahem Mendel de Wyjnitz, transformée

aujourd'hui en une coopérative laitière (*molotchny zavod*). La ville de Wyjnitz était à 90% juive : en 1880, on comptait 3800 juifs pour 4165 habitants; en 1940, 5000 juifs pour à peine 6000 habitants. La ville est encore marquée par leur ancienne présence. Le poète de langue yiddish Josef Burg, décédé il y a quelques années, était originaire de Wyjnitz, « cette petite ville de Bucovine où depuis les temps les plus anciens des juifs travaillant durement vivaient dans des maisons de Huzules avec des mezouzas à leurs portes »⁹ son père était floteur, transportait le bois sur les radeaux du Czeremosch : « Un radeau a porté mon enfance en même temps que ma maison et les vagues m'ont bercé »¹⁰; il raconte qu'il a eu l'occasion d'écouter à Czernowitz, adolescent, une lecture du poète Itzig Manger et qu'il a montré ses premiers vers à Elieser Steinberg.¹¹ Dans les rues du centre-ville, on reconnaît aujourd'hui encore des maisons avec des balcons, caractéristiques de l'architecture juive des confins autrichiens et polonais, comme à Brody. Au milieu de la place du marché, le bâtiment le plus imposant, où se trouve aujourd'hui l'hôtel de ville, n'est autre qu'une ancienne synagogue, monumentale, construite dans les années 1930. La première grande synagogue avait été construite en 1789, celle où officierent les rabbins de la dynastie de Wyjnitz, mais elle semble avoir été détruite. Les autres synagogues de la ville portaient le nom de

leur fondateur : « Rabbi Leibele » pour les adeptes des hassidim de Sadagora, « Itzig Frankel » pour les marchands de bois et les menuisiers, et il y avait encore la « Vordere Beth Midrasch » pour les conducteurs de fiacres, la « Hevra Tehilim » et d'autres encore, ainsi qu'une célèbre yeshiva, dont mon grand-père a suivi l'enseignement et qui s'est reconstituée plus tard en Israël. Les autres lieux de culte de la ville sont l'église catholique St-Pierre-et-St-Paul, aujourd'hui désaffectée, et les églises orthodoxes Saint-Dimitri et Saint-Nicolas, toutes trois du XIX^e siècle, ainsi qu'une église protestante allemande à Stara Jadova, en ruine aujourd'hui.

Le cimetière de Wyjnitz est très impressionnant, mieux entretenu que celui de Kossow. Il n'est pas situé sur un terrain en pente et les tombes ne s'affaissent pas, même si elles sont attaquées aussi par la végétation. À l'entrée se trouvent les tombes du tzaddik de Wyjnitz Menahem Mendel Hager de Kossow, auteur du traité *Ahavas Shalom* et de son fils Haïm Hager de Kossow, auteur du traité *Toras Haïm*, entourées d'une grille. Une maisonnette, ou « ohel », protège des sépultures d'autres personnalités, mais on ne peut y entrer. Quelques tombes émergent d'une mer de végétation, ornées d'une belle étoile de David. Dans la partie la plus récente du cimetière, on trouvait des tombes d'après-guerre, jusqu'à 1993 ou 1994. À la différence de Kossow, des juifs ont survécu ici à la Shoah, car Wyjnitz était situé en territoire roumain, d'où les juifs furent déportés en Transnistrie. L'histoire de leur déportation est terrible – c'est l'histoire entre autres des parents de Paul Celan – mais tous ne furent pas exterminés, certains sont revenus après la guerre. Lors de ma visite, en 1998, on m'a dit que le dernier juif de Wyjnitz venait de mourir, quelques mois auparavant, dernier représentant d'une présence de plusieurs siècles interrompue, disparue, engloutie dans la Shoah et les autres catastrophes du siècle.

9. Josef Burg, *A farschpetikter echo / Ein verspätetes Echo*, (édition bilingue yiddish-allemand), Munich 1999, p. 132. Josef Burg (Wyjnitz 1912- Czernowitz 2009) a commencé à publier en 1934 dans la revue *Czernovitzer Bleter*, interdite en 1938 par le gouvernement roumain. Il a survécu à l'holocauste en se réfugiant en URSS pendant la guerre. A continué à écrire en yiddish dans *Sovietisch Heimland* et d'autres revues. À recréé et dirigé à partir de 1990 la revue *Czernovitzer Bleter*.

10. *Ibid.* p. 46.

11. *Ibid.* p. 16.

« UN COMBATTANT POUR LA LIBERTÉ : JACQUOT SZMULEWICZ, IMMIGRÉ, JUIF, RÉSISTANT »

Anne Geisler-Szmulewicz

À mon père

Aussi loin que je me retourne dans mon enfance, je crois que j'ai toujours connu, dans les grandes lignes du moins, l'histoire de mon père et de sa famille... Cette histoire, loin de m'être étrangère, fait partie de la mienne, elle a façonné mon imaginaire, forgé certaines de mes valeurs, et orienté probablement aussi quelques-uns de mes choix. L'histoire que je raconte aujourd'hui¹, c'est aussi et surtout celle de quelqu'un qui a contribué à faire l'histoire...

Jacquot Szmulewicz, mon père, a pris une part active dans la résistance et de nombreux ouvrages ont rendu compte de son action héroïque. Aujourd'hui, la tendance est à la considération de ces résistants de l'ombre, et étrangers de surcroît, qui appartenaient à la Main d'Œuvre Immigrée (MOI), mais, pendant des années, et ce, dès la libération, leur combat a été passé sous silence². La reconnaissance a commencé à tout petits pas vers le milieu des années 1970 pour s'accélérer dans la décennie qui a suivi.

Je rappellerai quelques faits marquants de sa vie depuis sa naissance en Pologne jusqu'à son engagement militant dans la vie civile, en insistant sur les années de guerre, qui l'ont conduit à prendre les armes dans ce qu'on a appelé la « gué-

rilla urbaine ». La cohérence de son parcours, à la fois singulier et typique, prend selon moi un caractère d'évidence, dès le moment où je le compare avec celui de ses amis qui ont combattu à ses côtés dans les rangs des FTP-MOI, de Lyon et de Grenoble. Quand on interroge mon père, on est étonné de l'acuité de sa mémoire. Il sait raconter, avec honnêteté, et quand il parle, on peut aisément se représenter les scènes : le passé resurgit à travers son récit. Son témoignage nourrit très directement les lignes qui suivent.

La vie en Pologne

Jacob (Jenkle) Szmulewicz, dit « Jacquot », est né en Pologne le 9 juillet 1924. Seul garçon d'une fratrie de six enfants, il en occupait la cinquième place.

La famille habitait dans une petite maison à Siucice, un village de trois cents âmes environ, à soixante kilomètres au sud de Łódź, à côté de Piotrków. La communauté de Łódź formait en nombre, avant la Deuxième Guerre mondiale, la deuxième plus grande communauté juive, après celle de Varsovie. Les Juifs y représentaient un tiers des habitants.

De son enfance en Pologne, il garde en mémoire certains moments privilégiés, dont la plupart ont trait à la nature et aux activités agricoles qui punctuaient la vie au village : les carrioles qui revenaient après la moisson, en suivant une allée et en traversant un pont et qui portaient, juchés au-dessus des récoltes, les paysans munis de leurs faux ; le grand froid qui annonçait le plaisir du patinage sur l'étang à la sortie du vil-

1. Je remercie vivement Alain Maruani pour sa relecture attentive et cordiale.

2. Voir Claude Collin, postface, in Jean Ottavi, *Des années blanches et noires. Du front populaire à l'insurrection de Villeurbanne*, Lyon, Editions BGA Permezel, collection « Couleurs du temps », 1995, p. 167.

lage ; et l'été, les cueillettes diverses, de baies, de mûres, de framboises et de prunelles et le ramassage des éteules, avec lesquels les enfants s'amusaient à faire de la farine.

La vie était plutôt dure : on vivait de peu et on était à l'étroit. Toutefois, si l'argent ne coulait pas à flots, on n'avait pas faim. Simon (Simsia), le père de Jacquot, achetait et vendait des bestiaux ; la famille possédait un petit verger, dans lequel poussaient des pommes, des poires et des quetsches. Dans une campagne dominée par l'économie du troc, tout était objet d'échange : des fruits qu'elle cueillait, la mère de famille obtenait des pommes de terre et des œufs de la part des paysans habitant non loin de chez elle.

Chez les Szmulewicz, on suivait les traditions religieuses : la mère de Jacquot, Brandla, portait un « shaytèl », c'est-à-dire une perruque, qu'elle recouvrait, qui plus est, d'un châle, et la famille possédait une triple vaisselle, pour ne pas mélanger viande, poisson et laitages.

Dès 1929, Simon quitta définitivement la Pologne pour la France. La misère décida de son départ, comme elle l'avait fait pour des milliers d'autres Juifs à la même date³. Il emmena avec lui sa fille aînée, Nadia, et sa demi-sœur. Sa femme resta en Pologne, avec ses cinq enfants. Pour gagner un peu d'argent, elle confectionnait des gâteaux et des confitures, à partir des différentes baies que ses enfants et elle avaient cueillies, et qu'elle allait vendre au village ; elle recevait aussi sur sa petite terrasse les Juifs du village qui venaient jouer aux cartes et prendre le thé.

L'arrivée à Paris et les années d'école

Un beau jour de janvier 1931, Brandla Szmulewicz partit à son tour, avec enfants et bagages. Ses frères et sœurs, déjà installés à

3. Voir Annette Wiewiorka, *Ils étaient juifs, résistants, communistes*, Paris, Denoël, 1986, p. 122.

Paris, s'étaient cotisés pour la faire venir ; le maigre salaire de garçon boucher de Simon n'aurait pu y suffire.

La famille s'installa au 18 rue Bourg-Tibourg, dans le quartier du Marais. Ce quartier, c'était le « pletzl » (la petite place en yiddish), dans lequel se regroupaient les Juifs pieux et pratiquants. Dans l'immeuble de Jacquot, comme dans tous ceux du quartier, vivaient des familles aux revenus très modestes. L'appartement, situé au quatrième étage, était composé de deux petites chambres où s'entassait la famille, les deux aînées étant logées ailleurs.

En arrivant à Paris, Jacquot fut inscrit à l'école, rue des Hospitaliers-Saint-Gervais. Les débuts ne furent pas faciles : à la maison, on ne parlait que le yiddish, et à la récréation ou dans la rue, c'était encore en yiddish qu'on communiquait. Ses premiers mots de français, Jacquot les apprit de voisins bienveillants.

La famille resta environ un an dans le Marais, puis Monsieur Szmulewicz partit s'installer à son compte dans le 20^e arrondissement : il ouvrit une boucherie kasher au 55 de la rue Bisson. La famille déménagea et s'installa au numéro 34 de la rue des Couronnes. En sus de ce logement, trop petit pour accueillir les huit personnes de la famille, le père de Jacquot loua une petite chambre rue Vilin, tout au fond d'un grand couloir, et borgne.

L'enfant fut alors inscrit à l'école de la rue Ramponneau. C'était une des écoles les plus dures de Paris, selon l'avis de ceux qui y sont allés. Les classes, chargées, comportaient entre trente-cinq et quarante élèves, la plupart enfants d'immigrés. Jacquot aimait l'école et apprenait assez vite. Il repassait ses leçons sur le chemin, entre l'école et la boucherie, puis il allait donner un coup de main à ses deux voisins, Étienne Raczymow et Gaston Largeault, pour faire leurs devoirs.

Cela n'empêchait pas de faire des bêtises. Dans la bande d'enfants de la rue Bisson, il passait pour une sorte de meneur – d'où le surnom qu'il avait gagné de « Yankl der lobus » (« Jacquot le voyou »). Il avait de l'ingéniosité pour entraîner les autres à commettre avec lui des petits larcins, pas bien méchants il faut reconnaître, mais qui étaient toujours sévèrement punis.

À la maison, l'éducation continuait d'être religieuse. Simon Szmulewicz fréquentait la synagogue située au coin de la rue Julien-Lacroix et de la rue Pali Kao, qui venait d'être construite en 1931. Jacquot avait commencé à fréquenter la synagogue dès l'âge de huit ou neuf ans et il y allait très régulièrement à la sortie de l'école – mais autant pour jouer sur la terrasse à « la balle aux prisonniers » que pour l'instruction religieuse qu'on y délivrait. Il devint bar mitzwah à treize ans, mais l'événement ne fut accompagné d'aucune fête ; la famille n'avait pas d'argent pour cela⁴.

Quelles étaient les principales activités d'un enfant avant-guerre ? À l'école, les enfants se rendaient tout d'abord au patronage laïc le jeudi : depuis Belleville, ils partaient au bois de Vincennes pour prendre l'air et ramasser les têtards. Ils allaient aussi au cinéma, qui, dans les années 30 projetaient de nombreux films de gangsters et de cape et d'épée : ils éprouaient pour ces derniers, qui faisaient écho à leur propre jeu, une véritable passion. L'été, les vacances se déroulaient autour de Paris : à Montfermeil, à Montgeron, à Brevannes, à Brunoy. La famille louait, pour les deux mois, une petite maison et les sœurs aînées (Rose ou Dora) s'occupaient des plus jeunes. Quant aux parents qui travaillaient à la boucherie, ils venaient le week-end, pour deux

4. Même si les célébrations n'avaient rien à voir alors avec celles d'aujourd'hui, certaines familles organisaient une grande fête en l'honneur des bar-mitzwah, dans laquelle elles réunissaient proches et amis.

jours. Jacquot avait découvert les plaisirs de l'eau, sur la Marne à Créteil, et avait appris à nager tout seul, dans une crique.

Dans ces années 1935-1936, Jacquot n'était pas très politisé. Son entourage non plus. Ce furent ses voisins, Henri Badever et Gaston Largeault, qui mirent les premiers germes de conscience politique dans son esprit. En 1936 ou 1937, sur leurs conseils, il adhéra aux « Pionniers Rouges » : il allait avec d'autres enfants collecter de l'argent et des vêtements sur le Boulevard de Belleville, pour les combattants des brigades internationales⁵. Il ne comprenait toutefois pas alors ce qui se jouait ; il agissait surtout par mimétisme.

En 1937, il passa avec succès son certificat d'études, ce qui n'avait, alors, rien d'une formalité. À l'école Ramponneau, rares étaient ceux qui arrivaient jusque là. Mais bien sûr, étant donné la situation familiale, pas question de poursuivre des études ; on avait besoin de tous les bras pour travailler. L'école étant, depuis 1936, devenue obligatoire jusqu'à l'âge de quatorze ans, Jacquot fit encore une année spéciale à l'école de la rue Julien-Lacroix, puis il entra en apprentissage comme apprenti tailleur.

Le début de la guerre

En mars 1939, la mère de Jacquot mourut. Elle avait cinquante-trois ans ; Jacquot quinze. Avec son père, il dit le kaddish⁶, à la synagogue, matin et soir, pendant plus de six mois. À cette date, trois sœurs avaient déjà quitté le foyer : en 1935, Rose s'était mariée avec Albert Gottlib et leur fille Florence était née la même année. En 1936, c'était au tour de Nadia de se marier avec

5. *Ibid.*, p. 67.

6. Le kaddish des endeuillés, c'est-à-dire la prière que l'on récite au moment des funérailles.

Adolphe (Aaron) Cyrulnik et de donner naissance à leur fils Boris en 1937.

En septembre 1939, la guerre fut déclarée. Des rumeurs circulaient selon lesquelles les Allemands allaient lâcher des bombes sur Paris. Simon Szmulewicz ferma la boucherie. Albert, le mari de Rose, proposa de quitter la capitale, et d’emmener toute la famille à Bordeaux où habitaient Nadia, Adolphe et leur petit garçon. Rares étaient alors les privilégiés qui possédaient une voiture. Albert en avait une pour des raisons professionnelles : en tant que batteur (il accompagnait un humoriste célèbre de l’époque, Champi), il avait besoin de transporter sa batterie dans les tournées.

À Bordeaux, Nadia accueillit tout le monde. Albert obtint du maire une allocation de réfugié pour chacun des membres de la famille (soit 5,25 F par personne et par jour), ce qui permit de subsister quelque temps. Puis, comme la situation paraissait calme, il décida de repartir à Paris. Jacquot resta. En septembre, dans les vignobles bordelais, on cherchait des bras. Adolphe proposa à Jacquot de faire les vendanges. Mais, au bout de dix jours, il fut forcé de partir : il avait reçu sa feuille de route pour rentrer dans la Légion étrangère. Il partit pour l’armée et fut envoyé en première ligne.

Jacquot vendangea pendant six semaines, puis il retourna chez sa sœur, à présent seule avec son fils. Le jour, elle tenait sur le marché un étal de deux mètres de long dans lequel elle vendait de la mercerie. Jacquot se mit en quête d’un travail : il fut d’abord embauché comme aide-préparateur et livreur dans une pharmacie de Bordeaux, puis il vendit des beignets dans la rue, avant de trouver une place de chasseur au cinéma Le Femina. Il fut enfin groom à l’hôtel Continental, un des hôtels chic de la ville. Les membres du gouvernement, qui avaient fui la capitale, y logeaient. Le

travail était relativement confortable, et Jacquot l’aurait sans doute poursuivi quelque temps si des officiers allemands n’avaient à leur tour investi l’hôtel, entraînant en conséquence la fuite du gouvernement. Pour Jacquot qui avait entendu le récit des vitrines cassées et des persécutions de la Nuit de Cristal, de la bouche même des Juifs allemands au cours d’un repas, dans l’arrière-boutique de la boucherie en 1938, il n’était plus question de continuer. Il demanda son compte, et, au bout d’un mois, il retourna à Paris. On était en juillet 1940.

À Paris, Jacquot se sentait relativement insouciant. Son père le formait au métier de boucher et l’emmenait aux abattoirs de la Villette pour l’aider à porter les demi-bœufs qu’il achetait. Le reste du temps, il retrouvait ses copains avec lesquels il allait danser à la Java, le dancing situé rue du faubourg du Temple, le boléro que lui avait appris sa sœur Dora. De là, il partait avec sa bande affronter un groupe de jeunes appartenant au journal *Le Pileri* (dont certains étaient d’anciens camarades de classe) et les empêcher d’attaquer les Juifs qui se reposaient dans un square sur la place de la République.

Cette relative tranquillité ne dura pas. À la suite du décret du 4 octobre 1940, les Juifs étrangers, âgés de dix-huit à cinquante ans, furent convoqués au commissariat du XX^e arrondissement, à la piscine des Tourelles, Métro Porte des Lilas. Le père de Jacquot avait lui aussi reçu le « billet vert » le convoquant, mais il avait été relâché en raison de son âge (il avait alors cinquante-cinq ans). Albert Gottlib fut convoqué à son tour, de même qu’Henri Badever ; tous deux furent arrêtés et conduits au camp d’internement de Pithiviers dans le Loiret, à quatre-vingts kilomètres au sud de Paris.

En octobre 1941, Jacquot, qui se promenait avec sa bande de copains sur les grands boulevards

vards entre le Rex et la rue du faubourg Saint-Denis, après être allé au cinéma, fut interpellé par la police. Il était le seul Juif étranger du groupe et il fut le seul dont la police releva le nom et l'adresse. En rentrant à la maison, Jacquot parla de l'épisode et exprima ses craintes d'être arrêté à son tour. Il prit la décision de passer en zone libre. Son père fut aussitôt d'accord. Il donna dix mille francs à son fils et se renseigna autour de lui pour savoir par quel lieu il fallait transiter ; il apprit ainsi le nom du café auquel il fallait s'adresser pour passer la ligne de démarcation, à Montceau-les-Mines.

Jacquot prit donc un sac contenant de la nourriture et monta dès le lendemain dans un train en partance pour Montceau-les-Mines. À dix-sept ans, il était chétif ; par précaution il s'habilla en culottes courtes. Qui le voyait lui donnait à peine quatorze ans. Le passage de la ligne de démarcation ne se fit pas comme prévu. Jacquot alla bien voir le passeur, mais quand celui-ci lui demanda cinq mille francs pour passer la ligne, jugeant le prix exorbitant, il répondit qu'il n'avait pas assez d'argent. Il sortit du café et s'arrêta quelques mètres plus loin. Puis il attendit jusqu'au soir, le moment où le passeur emmènerait ses passagers clandestins. Il les suivit et passa ainsi la ligne sans être vu. De l'autre côté, il se glissa dans le taxi qui les attendait, paya les deux cents francs qu'exigeait le chauffeur pour les emmener à la gare de Mâcon. De là, il prit le train pour Lyon.

Le camp de travailleur de Ruffieux

Quand sa sœur Blanche vit Jacquot, elle l'accueillit à bras ouverts. Elle venait d'accoucher de sa première fille, Brigitte. Mais il ne put rester qu'un mois chez eux, et se retrouva dans une situation précaire. Il trouvait refuge, la nuit, dans les locaux de l'Armée du Salut, avec deux copains d'école qu'il avait retrouvés à Lyon, les frères

Jacques et Albert Rubin ; pendant la journée ils erraient ensemble dans les rues. Mais un jour de novembre 1941, les trois garçons furent interpellés par des inspecteurs de police qui leur demandèrent leurs papiers d'identité, et qui, apprenant qu'ils étaient sans emploi, les envoyèrent au camp de travailleurs étrangers de Ruffieux⁷, en Savoie.

C'était le gouvernement français qui avait créé ces camps d'internement pour tous les étrangers de sexe masculin, sans travail ni ressources. Ces camps étaient gardés par des gendarmes français. Celui de Ruffieux était situé au nord du lac du Bourget, en Chautagne. D'abord occupé à partir de septembre 1940 par des travailleurs polonais et espagnols, il était devenu à l'automne 1941 un camp spécifiquement juif ; deux cent cinquante personnes y étaient internées.

Les camps étaient constitués de baraques, dans lesquels étaient disposés des lits superposés. Les hommes ne percevaient aucun salaire. Le travail était très dur : débroussailler, creuser des canaux le long des champs pour permettre à l'eau de couler, abattre des arbres, mais aussi porter des rails de chemins de fer pour les mettre en place. La nourriture était peu abondante et les conditions d'hygiène déplorables⁸.

Au tournant de l'année 1941-1942, une relative liberté régnait encore à Ruffieux. Certes le camp était gardé, mais on pouvait se ménager un peu de temps pour se reposer près des roseaux, dès que les gendarmes avaient le dos tourné ; on pouvait aussi avoir des liens avec l'extérieur et recevoir de la famille quelques mandats. Le soir, les prisonniers pouvaient se retrouver en paix. Jacquot fit la connaissance de Raymond

7. Sur le camp de Ruffieux et les autres camps de Savoie, voir Cédric Brunier, *Les Juifs en Savoie de 1940 à 1944*, Mémoires et documents de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2002.

8. *Ibid.*, p. 73.

Grynstein, qui allait bouleverser sa vie ; avec lui, il discutait beaucoup. La faim, omniprésente, constituait un point de fixation. Jacquot, le fils de boucher, fut mis à contribution : un jour il tua un corbeau à l'aide d'une pierre et le fit cuire dans une gamelle dans le dortoir ; une autre fois, ce fut un cheval que les internés avaient acheté à un paysan du voisinage et qu'ils se partagèrent entre tous les baraquements.

Un jour Jacquot contracta la gale du pain, probablement en nettoyant les baraques et les châlits. On l'envoya à l'hôpital de Chambéry, où il resta quatre ou cinq jours. Dès qu'il en avait la possibilité, il allait se promener dans les rues de la ville, mais il ne pensait pas à s'évader. Pourquoi ? Du moment qu'on avait à manger, on avait l'impression d'être un peu protégé, explique-t-il. Et puis, comment pouvait-on imaginer survivre sans papiers et sans argent en dehors du camp et avec des vêtements en lambeaux⁹?

Les trois amis furent libérés un jour de juin : une commission des services sociaux avait déclaré leur internement illégal, puisqu'ils n'avaient pas encore dix-huit ans. Ils étaient depuis six mois au camp. Deux mois plus tard, le camp fut cerné par des gendarmes et la grande rafle du 26 août eut lieu : cent soixante-dix internés furent déportés vers Drancy puis Auschwitz.

Lyon, en prison pour marché noir

En partant du camp de Ruffieux, Jacques, Albert et Jacquot reçurent un bon pour être hébergés au centre de réfugiés de la rue Lafontaine, à Villeurbanne. Ils recommencèrent à vivre d'expédients ; ils se retrouvaient dans un café de la place Sathonay pour jouer aux cartes et au billard, et dans la rue pour jouer au foot. Peu de temps après son arrivée à Lyon, en juillet, Jacquot

eut le bonheur de retrouver Raymond Grynstein, qui avait réussi à s'échapper du camp et était venu le rejoindre.

Raymond proposa alors à Jacquot d'habiter avec lui. Ils trouvèrent une chambre rue Clos Suiphon, à Lyon. Ils s'acquittaient du prix du loyer en se livrant au marché noir. Ils gagnaient aussi un peu d'argent en jouant au poker dans la salle Rameau avec d'autres jeunes. C'est là que Jacquot fit la connaissance de trois jeunes gens, Daniel, Pott et Maurice, qui allaient comme lui entrer dans la résistance. En août, arriva un parent de Pott, Maurice Mirowski (alias « Germain »), qui était membre des Jeunesses communistes. Ce fut lui qui les informa de la rafle qui avait eu lieu à Paris le 16 juillet. Il leur proposa de distribuer des journaux clandestins dans les boîtes aux lettres. C'est ainsi qu'ils firent, sans en avoir vraiment conscience, leurs premiers pas dans la résistance.

Antoine trouva du travail sur un chantier, Jacquot portait des paquets chez des gens, et continuait de se livrer au marché noir, avec ses copains de la salle Rameau. Un jour d'octobre, de retour de la gare, Pott et Daniel, qui portaient deux valises pleines de poulet et de beurre, furent suivis et se firent interpellés au bas de l'escalier de l'immeuble de Jacquot. C'était la police. Ils furent tous les trois arrêtés et envoyés à la prison Saint-Paul. À cinq dans une minuscule cellule. Le 20 décembre, après deux mois de prison, ils passèrent en jugement en tout début d'après-midi. Ils eurent à payer une petite amende et sortirent tout de suite. À quelques heures près, l'ordonnance allemande permettant aux Allemands d'aller chercher les Juifs emprisonnés dès leur sortie de prison et de les envoyer au camp de transit de Royallieu, à Compiègne, d'où ils étaient déportés,

9. Cédric Brunier, *Ibid.*, p. 83, note 109.

fut appliquée. Tous ceux qui sortirent le matin suivant furent déportés.

L'entrée dans la résistance

À la sortie de prison, Jacquot et Raymond durent déménager. La police connaissait leur adresse et ils avaient à présent conscience du risque de déportation. Ils trouvèrent à se loger dans une chambre au deuxième étage d'un immeuble situé 5, Cour du Sud à Villeurbanne. Les frères Rubin logeaient au premier.

Ils recommencèrent à distribuer des tracts et à inscrire sur les murs des appels à résister, sous la direction de Germain. Dans les premiers mois de l'année 1943, après la création dans la clandestinité de l'UJRE (Union des Juifs pour la Résistance et l'Entraide) et de l'UJJ (l'Union de la Jeunesse Juive), leurs actions prirent un tour plus offensif : ils se mirent à attaquer des centres de distribution de tickets d'alimentation et à détruire à l'explosif des transformateurs destinés à fournir l'énergie des usines...

Raymond trouvait qu'ils n'allaient pas encore assez loin, et, en mars 1943, il demanda son intégration au FTP-MOI (Francs Tireurs Partisans, Main-d'œuvre Immigrée). Il fut aussitôt accepté et prit le nom d' « Antoine ». La demande de Jacquot fut refusée. On le trouvait trop jeune et sans vraie conscience politique.

Le groupe de Lyon des FTP-MOI, le « détachement Carmagnole », s'était formé au cours de l'été 1942. Il dépendait, comme tous les autres groupes, du parti communiste. Il comportait au début entre cinq et dix combattants, tous juifs d'origine étrangère. Le groupe commença ses actions de lutte armée en novembre, quand les Allemands se mirent à occuper la zone sud.

On connaît la date du 21 octobre 1943 : c'est celle en effet de l'attaque organisée par Lucie

Aubrac du fourgon cellulaire allemand qui revenait de la rue Berthelot, où se tenait le siège de la Gestapo de Lyon. Ce fourgon emmenait les prisonniers au Fort Monluc pour les faire fusiller. Dans la voiture cellulaire, étaient enfermées avec Raymond Aubrac treize autres personnes. La plupart appartenaient au groupe-franc des MUR (Mouvements Unis de Résistance), mais dans le nombre figuraient aussi deux membres du groupe Carmagnole, « Robert » Tronchon (Joseph Halaubaumer) et « André » Buisson (Maurice Gurfinkel). Les deux hommes, au moment où les portes du fourgon s'ouvrirent, choisirent de ne pas monter dans les voitures qui se rendaient au maquis des « Groupes Francs » et de rejoindre Raymond, dont ils connaissaient l'adresse et qui faisait partie de leur groupe. Leur chef, Romain Krakus, prévenu par Antoine, leur dit de rester cachés quelque temps chez Raymond et Jacquot, le temps de trouver le moyen de les faire partir ailleurs.

Pendant que les deux hommes se terraient dans la chambre, Jacquot s'occupait du ravitaillement. Cela dura trois jours. Le troisième jour, le 24 octobre 1943, deux hommes de la Gestapo habillés en civil frappèrent à la porte. Antoine, qui croyait que c'était Jacquot qui revenait, ouvrit sans se méfier. Les gestapistes découvrirent Robert et André, dont le visage tuméfié disait assez d'où ils venaient.

Au moment où Jacquot entrait dans l'ieuble, chargé de son filet à provisions pour le déjeuner, il se sentit saisi et tiré en arrière dans le couloir. À l'intérieur de l'immeuble se tenaient un civil et un soldat en uniforme portant une mitraillette. Le civil demanda à Jacquot où il habitait ; il répondit qu'il habitait au premier étage. Il lui intima alors l'ordre de ne pas bouger. Trois minutes plus tard, Jacquot vit ses trois copains descendre, en bras de chemise, les mains en l'air. Deux hommes

derrière eux les menaçaient avec leur revolver. Ils passèrent devant lui.

Les deux civils remontèrent dans la chambre, pour chercher des preuves de résistance. Le militaire en uniforme gardait Jacquot en bas de l'escalier. Les trois copains menacés par le troisième gestapiste montèrent à l'arrière d'une Citroën traction garée devant l'immeuble. André et Robert avaient été torturés et Robert avait dit que jamais il ne retomberait vivant entre les mains des Allemands. Robert bondit par-dessus le siège pour prendre le revolver braqué sur eux, Antoine l'arracha ; il tira sur le militaire contre lequel Jacquot s'était jeté pour l'empêcher d'utiliser son arme, et sur le gestapiste qui se battait avec Robert. Puis il s'enfuit avec Robert par le cours Émile Zola tandis que Jacquot courait de son côté en entraînant André.

Les hommes de la Gestapo qui étaient dans la chambre, entendant les coups de feu, poursuivirent Antoine et Robert et tirèrent. Ils touchèrent ce dernier. Antoine répliqua par une rafale de mitraillette. Il chargea Robert blessé sur son dos et le porta un moment. Puis il le coucha dans le couloir d'un immeuble en lui disant qu'il allait chercher du renfort pour l'emmener. Mais quand Germain, prévenu par Antoine, revint avec une voiture pour le chercher, Robert avait disparu. On suppose aujourd'hui que Robert fut trouvé, emmené, interrogé et exécuté par les Allemands¹⁰.

C'est à la suite de cette action que Jacquot fut admis au « Bataillon Carmagnole » des FTP-MOI de Lyon, sous le pseudonyme de « Jean Servais » (matricule 94100), puis au Détachement « Liberté ».

10. Voir aussi en complément l'article de Patrick Salotti, « Villeurbanne, 1943. La "Fusillade du Cours du Sud", revue 39/45, numéro 230, janvier 2006, p. 29.

La résistance des FTP-MOI

Les responsables FTP-MOI annoncèrent quelques jours plus tard à Jacquot et Antoine leur départ pour Grenoble. À Lyon, ils étaient recherchés. Grenoble était une ville qui avait été occupée par l'armée italienne dès le 11 novembre 1942. Mais à la suite de l'armistice de Cassibile entre l'Italie et les Alliés le 8 septembre 1943, les troupes allemandes remplacèrent les troupes italiennes¹¹.

Le « détachement Liberté » avait été créé en mars 1943 par un étudiant juif d'origine polonaise, Léon Gaist. Il était composé d'une trentaine de résistants¹², d'origine étrangère, et juifs le plus souvent. Ils avaient tous entre dix-huit et vingt-cinq ans.

Antoine et Jacquot furent admis dans le groupe de Raymond (Nathan) Saks. Dès son arrivée, Jacquot reçut un bref apprentissage de l'utilisation des armes dans la forêt, après quoi il prit directement part aux actions. Le travail de résistance urbaine des FTP-MOI de Grenoble était le même que celui des autres groupes armés : attaques à la grenade de groupes nazis, attaques d'officiers allemands, déraillements et sabotages des trains transportant des marchandises ou des soldats allemands, attaques d'usines, destructions des transformateurs, exécutions de miliciens. L'important était de saper le moral allemand et de donner à l'ennemi un sentiment d'insécurité. Je ne rappellerai ici que quelque unes de ces actions¹³.

11. Voir Pierre Giolitto, *Grenoble 40-44*, Perrin, 2001, p. 149-150.

12. *Ibid.*, p. 172.

13. Sur l'encadrement « raté » de la manifestation des Dauphinois le 11 novembre 1943, voir P. Giolitto, *Ibid.*, p. 247-255 et Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, Paris, R. Laffont, « Notre époque », 1991, p. 213.

En décembre 1943 eut lieu l'exécution d'un milicien en pleine rue. Antoine dirigeait : il avait chargé Yves et Jacquot de tirer et assurait la couverture avec un autre résistant. Jacquot tua le milicien, mais celui-ci n'était pas seul. Il s'ensuivit un échange de tirs, au cours duquel Jacquot fut touché par une balle qui lui traversa la cuisse. Les quatre résistants s'enfuirent sur des vélos qu'ils avaient récupérés en vue de la mission. Jacquot blessé s'appuyait sur Yves ; ils attendirent dans un local qu'Antoine revînt avec une voiture pour emmener Jacquot et le faire soigner. Il le conduisit à la clinique Thiers pour le faire opérer par un chirurgien. Là, ils virent le milicien qu'ils avaient tué allongé sur un brancard.

Cette première action réussie donna une certaine autorité à Jacquot. On le chargea de questionner ceux qui voulaient entrer dans la résistance et de tester leurs motivations. À cette date, le recrutement se faisait souvent par cooptation : si certains étaient animés par leurs convictions communistes, un certain nombre, moins politisés, entraient dans la résistance parce qu'ils avaient rencontré tel ou tel camarade qui faisait déjà partie d'un réseau. C'est ainsi que Jacquot fit rentrer d'anciens camarades de l'école Ramponneau et de l'école Julien-Lacroix qui s'étaient retrouvés à Grenoble : Guy Landowicz, Étienne Raczymow, Robert Pessac¹⁴.

Une action fit beaucoup de bruit. Le groupe avait pour mission de délivrer « Jacques » (Henri Dalloz), qui avait été arrêté dans la rue, parce qu'il roulait sur un vélo volé. Le groupe était composé de trois nouveaux (Étienne, Daniel et Guy) et de Jacquot. Alors qu'ils marchaient deux par deux pour ne pas se faire repérer et que, pré-

venus par une des leurs que Jacques n'avait pas été condamné, ils s'apprêtaient à se disperser, ils virent quatre hommes habillés en civil se précipiter vers eux, deux devant, deux derrière. C'étaient des inspecteurs. Les deux premiers demandèrent à Jacquot et à Étienne leur carte d'identité. Jacquot donna la sienne, qui était établie au nom de Gaston Largeault, puis il s'éloigna d'un pas en se retournant et en leur criant : « Haut les mains – Résistance ». Il n'avait que quatre balles dans son chargeur, car, le matin même, il avait eu pour mission avec d'autres résistants de tuer trois agents de la Gestapo. Il tira deux balles sur les deux hommes, tuant l'un et blessant l'autre. Les deux autres les poursuivirent. Guy Landowicz fut arrêté alors qu'il fuyait et ne put se servir de sa grenade. Emmené à la prison de Grenoble, puis à celle de Lyon, il fut exécuté huit jours plus tard, avant que le groupe n'eût le temps de le libérer. La police avait sa carte d'identité et sa photo. Il devenait dès lors impossible de rester à Grenoble ; il se résigna à quitter Antoine et à regagner Lyon.

Ce fut en avril ou en mai 1944 que Jacquot apprit que ses sœurs, Rose et Jeannette (qui n'avait alors que quinze ans), avaient été déportées. En 1942, elles avaient obtenu un « Ausweis » et étaient restées à Paris, où elles travaillaient chez des fourreurs¹⁵. Quand Hélène, la sœur d'Albert, leur avait proposé de passer la ligne de démarcation, elles l'avaient suivie. Mais elles avaient été trahies par le passeur.

Dans le groupe de Jacquot, les résistants mouraient. Nombreux. Annette Wiewiorka rapporte que près de cinquante pour cent des résistants de

14. Il fera entrer de la même façon en 1944 deux anciens amis de l'école Julien-Lacroix : Henri Hoche (Emeri) et Jacques Kypmann, qu'il avait rencontrés dans la rue à Lyon.

15. Sur l'activité des fourreurs pendant la guerre, voir S. Cukier, D. Decèze, D. Diamant, M. Grojnowski, *Juifs révolutionnaires*, Messidor, éditions sociales, 1987, p. 160.

Carmagnole et Liberté sont morts au combat¹⁶. Ce fut d'abord Simon Fryd qui fut condamné à mort par le procureur français, Faure-Pinguély, et guillotiné.

Le 24 avril 1944, Antoine, l'ami très cher, tomba à son tour de retour d'une action de résistance. Il était parti avec son groupe faire sauter une usine hydro-électrique à Sechilienne, à l'extérieur de Grenoble. Quand les Allemands les firent descendre du tramway, à Saint-Martin-d'Hères, pour contrôler leur identité, Antoine tira sur l'Allemand qui était arrivé à sa hauteur. Poursuivi, blessé, encerclé, il se fit sauter la poitrine avec une grenade qu'il dégoupilla, entraînant dans la mort les soldats nazis autour de lui. La mort d'Antoine resta pendant toute la vie de Jacquot comme une plaie ouverte.

Les actions se multipliaient à un rythme ininterrompu. Les deux tiers des sabotages et attentats qui eurent lieu cette année-là dans l'agglomération lyonnaise furent le fait du groupe « Carmagnole ». À leur actif, de février 1943 au 23 août 1944, on compte environ deux cents actions individuelles ou collectives, soit près de treize actions par mois¹⁷.

Ce fut Jacquot qui fit passer un entretien à un jeune homme un peu plus âgé que lui, Henri Krischer, qui gagna vite des galons et fut promu chef du détachement Carmagnole. Parmi les actions notables qu'ils menèrent ensemble : des actions de déboulonnage de voies ferrées ; des attaques d'usines (comme celle de l'usine Gerland spécialisée dans la fabrication des produits chimiques) ; des attaques de garages destinées à saboter véhicules ennemis, entreposés pour être

16. Wiewiorka, *op. cit.*, p. 175.

17. Voir *Carmagnole liberté*, Amicale des Anciens Francs Tireurs et Partisans de la Main d'œuvre Immigrée (FTP-Moi) Région Rhône-Alpes, Toulouse, 1994, p. 12 et pour l'énumération de ces actions, p. 50-73.

réparés. Ainsi, le 3 juillet 1944, le groupe attaqua le garage Gambetta¹⁸. Tout fonctionnait bien, le dynamitage était enclenché quand le garage fut encerclé par des GMR (Groupe Mobile de Réserve) et des Allemands. Le groupe réussit à s'enfuir par les toits, en passant sur une poutre et en sortant par un vasistas, mais une des résistantes, Jeanine Sontag, tomba, après avoir glissé à cause de ses semelles de bois. Elle tendit alors son revolver à Jacquot qui voulait aller la chercher, en disant qu'elle allait voir le directeur pour lui demander de l'aider. Dénoncée, arrêtée, torturée, emprisonnée au Fort Montluc, elle fut finalement exécutée à la mitraillette avec cent vingt personnes à Saint-Genis Laval.

Certaines actions d'envergure nécessitaient l'intervention du groupe élargi. Quand le bataillon Carmagnole décida de tenter le désarmement d'une unité de cent vingt GMR installés dans les locaux du groupe scolaire Edouard Herriot, dans le quartier de Montplaisir, pour récupérer leurs armes et leur faire cesser le combat, le groupe Simon Fryd (les effectifs s'étant accrus, il avait fallu constituer un deuxième groupe) et des groupes de combat juif se joignirent. À la suite de l'intervention d'Henri Krischer, trente-quatre GMR acceptèrent de rejoindre le maquis de la Croix-du-Ban, organisé depuis le mois de juin 1944 dans les collines près de Saint-Pierre la Palud. Jacquot les y conduisit, dans des camions remplis de matériel.

L'insurrection de Villeurbanne

L'insurrection de Villeurbanne constitue un épisode de ces années de guerre aujourd'hui un peu mieux connu grâce notamment aux travaux

18. Voir Collin, *Carmagnole et Liberté. Les étrangers dans la Résistance*, Grenoble, PUG, 2000, p. 118-155.

d'A. Wieviorka et surtout de C. Collin. Pendant longtemps l'événement resta ignoré.

Depuis plusieurs mois certains membres du groupe Carmagnole étaient emprisonnés dans les prisons lyonnaises et il avait été décidé de tenter de les libérer. Le 22 août Raymond Saks, le responsable militaire du groupe, et dix autres personnes avaient réussi à s'évader de la prison Saint-Jean, mais Gaby (Max Szulewicz) et Julien (Charles Kupfermunz) restaient encore incarcérés dans la prison Saint-Paul, où ils purgeaient leur peine depuis le mois de juin. Le 24 août fut la date choisie pour les délivrer. Des policiers avaient accepté de mettre des véhicules à la disposition des résistants. Tous les combattants des FTP-M.O.I. de Lyon se retrouvèrent ce matin-là, à Villeurbanne. Ils attendaient dans la rue l'arrivée des policiers et abordaient le brassard des FFI. C'est alors que des Allemands les aperçurent et tirèrent. Un des résistants, Edouard, reçut une balle explosive à la jambe, qui dut être amputée.

Mais alors que les résistants commençaient à se replier, ils furent acclamés par la population, aux cris de « Vive le maquis ! » Henri Krischer obéissant aux directives de leur commandant (Lefort) entra alors dans la mairie et en chassa le conseil municipal qui tenait réunion. Il occupa avec ses hommes plusieurs bâtiments, dont la poste et le commissariat. Pendant ce temps, des centaines de personnes réunies devant la mairie refusaient de se disperser. Des barricades se montèrent, « Barricade Jacquot », « barricade Serge », « barricade Frédéric¹⁹ ». Le soir du 24, Gaby et Julien furent libérés de la prison Saint-Paul.

Ainsi, alors que l'objectif était seulement la libération de résistants, on se retrouvait face à une insurrection quasi spontanée de la population de Villeurbanne. Le 25 août, la grève générale fut

déclarée ; des résistants affluaient alors d'autres groupes. Jacquot, Serge et Frédéric Daudy furent promus « chefs de compagnie » ; des échanges de tir eurent lieu au cours desquelles il y eut plus d'une centaine de blessés.

Le 26 août, des blindés allemands entrèrent en action. Les résistants essayèrent d'étendre l'insurrection. Jacquot partit à Vénissieux, à la tête d'un groupe de cent vingt hommes qui s'installèrent dans l'usine du « fer à cheval » pour organiser la défense du lieu. L'usine du « fer à cheval » fut attaquée par un blindé et une troupe d'Allemands. On se battit ; certains des résistants furent tués. Mais devant le déséquilibre des forces, Jacquot fut contraint d'organiser la retraite par l'arrière. Le siège fut levé, et la population dut démonter les barricades, sous la menace des armes allemandes. Les résistants durent se disperser et se cacher.

Les historiens de la période s'accordent à penser que si l'insurrection de Villeurbanne n'a pas réussi, elle a eu toutefois un effet psychologique sur les résistants et la population et a accéléré très probablement la marche des maquis sur Lyon. Le 2 septembre, Villeurbanne fut délivrée avec l'intervention des bataillons « Carmagnole » (Lyon), « Henri Barbusse » (Savoie) et « Liberté » (Grenoble). Le 3 septembre, ce fut au tour de la ville de Lyon. Comme l'écrit Annette Wieviorka : « Avec celle de Paris, la seule insurrection urbaine, même si elle n'aboutit pas à chasser les Allemands, fut celle de Villeurbanne²⁰. »

Après la libération de Villeurbanne, les résistants des bataillons Carmagnole et Liberté furent envoyés à la caserne de Cusset, où on leur donna un uniforme. Ils furent incorporés au premier régiment du Rhône. Les résistants voulaient continuer à se battre et écraser le nazisme.

19. Voir A. Wieviorka, *op. cit.*, p. 311.

20. *Ibid.*, p. 312.

Jacquot reçut alors l'ordre de mission de se rendre à la caserne pour conduire les premiers délégués de la zone sud du parti communiste à Paris, où se tenait le 15 septembre 1944 la première réunion du comité central. Dès qu'il le put, il alla voir son père. Celui-ci avait survécu à la guerre en se cachant, d'abord dans une chambre d'hôtel dissimulée derrière une armoire, à quelques pas de la Rue Ramponneau, puis dans une cave de la rue Vilin. À la suite de l'épisode des inspecteurs, Monsieur Largeault avait reçu la visite de la police française pour enquêter sur le dénommé Gaston Largeault, dont ils avaient la carte d'identité et dont ils annoncèrent la mort. Bien évidemment, c'était faux, mais Monsieur Largeault ne le savait pas ; il transmit à Simon Szmulewicz la nouvelle de la mort de Jacquot. Aussi, quand celui-ci surgit un jour de septembre 1944, il s'évanouit. L'émotion était trop forte.

Jacquot resta trois jours avec lui, puis retourna à la caserne. Au mois de novembre 1944, il fut envoyé, avec quatre vingt neuf autres résistants, venant d'horizons différents, à l'école militaire de Saint-Genis Laval. Sept d'entre eux venaient du bataillon « Carmagnole ». Ils furent rattachés au cinquième régiment d'artillerie marocain comme élèves officiers. À ce titre, Jacquot participa à la prise de Belfort (20-25 novembre), de Thann (8 décembre) et de Guebwiller (4 février 1945). C'est là qu'il gagna officiellement ses galons de lieutenant. Puis on lui confia la direction d'un fort à Modane, dans la vallée de la Maurienne. En mai 1945 il fut démobilisé, en même temps que ses camarades. Le temps de la guerre était terminé.

Le retour à la vie civile était difficile. D'abord, il fallait affronter la disparition des siens : ses trois sœurs, Nadia, Rose et Jeannette, et ses deux beaux-frères, Adolphe et Albert. C'est en effet seulement après la guerre qu'il apprit qu'ils avaient été déportés (il connaissait déjà le sort

de Rose et Jeannette). Nadia avait été emmenée directement de Bordeaux à Drancy, après avoir confié son fils Boris à l'assistance publique. Elle avait été assassinée à Auschwitz le 24 juillet 1942. Adolphe après s'être engagé dans la légion avait été blessé au combat et conduit à la mort le 12 décembre 1943²¹, Albert avait été déporté depuis le camp de Pithiviers et gazé le 12 août 1942. À vrai dire, en 1945, Jacquot gardait encore l'espoir de les retrouver vivants. Il allait souvent à l'hôtel Lutetia. En vain. Une demande de recherche concernant Jeannette ne donna rien.

La vie reprenait ses droits. En 1945, alors âgé de vingt et un ans, il voulut reprendre l'école à Lyon et passer son bac. Mais son apprentissage scolaire tourna court ; un coup de téléphone le rappela à Paris : son père malade avait besoin de lui à la boucherie. Il mourut en mars 1946. Jacquot travailla six mois aux côtés de sa belle-mère, mais le métier ne lui plaisait pas ; il céda la boucherie.

Jacquot se retrouvait devant la nécessité de se choisir un métier. Il n'arrivait pas à se fixer. Le métier de fourreur l'occupait quatre mois de l'année, entre septembre et décembre ; le reste du temps il encadrait des jeunes. Il s'occupa tout d'abord d'un groupe de quinze ou vingt enfants faisant partie des « Vaillants » du XX^e arrondissement. Il devint secrétaire du cercle Paul Vaillant-Couturier de l'UJRF (Union de la Jeunesse Républicaine de France), qu'il aida à créer. Ce cercle se développa très vite, et compta rapidement une centaine de membres. En 1947 il eut la responsabilité de diriger l'ensemble des cercles de cet arrondissement de Paris, avec deux

21. Adolphe fut blessé à Soissons, conduit au camp de Mérignac, puis déporté. Sur Adolphe et Nadia, voir le dernier livre de Boris Cyrulnik, *Sauve-toi, la vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 17-19.

autres jeunes, Henri Krazucki et Paul Laurent. De 1950 à 1953, pendant l'été, il fut moniteur dans les colonies de la Commission Centrale de l'Enfance (CCE). Ces colonies accueillait des orphelins juifs dont les parents étaient morts dans les camps d'extermination. Il partit ainsi à La Feclaz en Savoie, à Tarnos près de Biarritz et à Stella Plage pendant deux ans de suite. Il y emmena son neveu Boris, qui, après la guerre, avait été recueilli par Dora.

Le reste du temps il partait sur les routes avec une tente. Il fit ainsi le tour de France, avec un ou deux copains qu'il retrouvait à des endroits convenus.

Je passerai sous silence les années qui ont suivi et qui l'ont conduit à s'installer à Nancy où il a rejoint des anciens camarades de la MOI, dont Henri Krischer avec lequel il s'est associé professionnellement. Jacquot est toute sa vie resté un militant. En 1960 il a cessé de prendre sa carte au parti communiste qui avait occulté, dès la libération, l'action des résistants étrangers, et sur la vérité duquel il a ouvert tardivement les yeux. Il a continué à donner de sa personne pour défendre les valeurs qui lui étaient chères au sein de l'ANACR (Association Nationale des Anciens Combattants et Résistants) et du MRAP et pour faire reconnaître l'action de ses camarades de la résistance. Lui-même, auquel le gouvernement français avait refusé la naturalisation en 1946 et qui fut jusqu'en 1970 un apatride, a vu son engagement héroïque officiellement récompensé. En 1982, il obtient la médaille de l'Ordre national du mérite et, en 1991, le premier ministre le reçoit à Matignon pour lui remettre la Légion d'honneur avec le grade de Chevalier.

À mesure qu'il avance en âge, il a une conscience aiguë du devoir de mémoire. Depuis des années il participe activement au comité de

la rue Tlemcen du XX^e arrondissement de Paris, qui s'est ensuite étendu, sous d'autres noms, à l'ensemble des écoles parisiennes. Il a cherché les noms des enfants dans le registre des écoles et a pris part aux cérémonies au cours desquelles on a apposé des plaques du souvenir, rappelant la responsabilité du gouvernement de Vichy dans leur mort.

Il s'est dépensé aussi sans compter pour faire la lumière sur ce que fut la résistance et pour faire exister la mémoire de ceux qu'il a aimés et qui sont morts au combat. Parce qu'il croit qu'il faut continuer de se battre par la parole après s'être battu par les armes, il a sans relâche visité les collèges et les lycées de France et apporté son témoignage sur la Shoah et sur la résistance ; il est aussi parti en Allemagne expliquer son action dans les rangs des FTP-MOI devant des assemblées de militants réunis pour lutter contre la résurgence du néo-nazisme.

Aucun résumé, aussi fidèle soit-il, ne saurait rendre compte, assurément, d'une vie aussi riche. Mais je crois que, pour tous ceux qui le connaissent, deux traits majeurs caractérisent son parcours : la cohérence de son engagement et la fidélité de son amitié.

*

En achevant ces lignes, suis-je à même de répondre à la question : « Qu'avons-nous fait de notre histoire ? » Cette question touche en moi des fibres sensibles. L'histoire de ma famille m'habite depuis que j'ai été en âge de l'entendre. Enfant, j'ai beaucoup rêvé de Jeannette, morte trop jeune, et de Boris, qui avait miraculeusement survécu. À l'adolescence, je me souviens de l'émotion qui m'avait submergée lorsque j'avais récité en classe le poème d'Aragon « Ballade de celui qui chantait

dans les supplices ». Les amis résistants de mon père, je les ai aimés – et j’ai laissé leur histoire côtoyer la mienne, et parfois l’envahir. Mais quand Henri Krischer, dit l’« Amiral », m’a proposé de centrer mes recherches littéraires sur la Shoah et la Résistance, j’ai tourné le dos à l’Histoire, en optant pour des objets d’étude qui en étaient a priori les plus éloignés. Ce qu’il me demandait m’était impossible, faute de distance suffisante.

Mais en même temps, j’ai toujours eu un sentiment aigu du temps qui passe et de la disparition. Mes grands-parents maternels parlaient encore un peu le yiddish, à leur mort, je ne l’entendais plus. Aussi ai-je toujours pensé qu’il fallait garder trace de ce passé. J’ai commencé à en recueillir petit à petit des bribes. Toutefois, ce matériau aurait sans doute dormi encore longtemps dans mes cartons, si Carole Matheron, que je remercie ici, ne m’avait proposé de raconter l’histoire de mon père dans ce numéro centré sur la transmission. Elle m’a ainsi donné l’impulsion nécessaire pour revenir à ce récit entrepris quelques années auparavant et pour l’étoffer. J’ai centré mon attention sur les années de guerre, et j’ai élagué pour que mon récit tienne dans les dimensions imparties. Il reste évidemment beaucoup à dire.

Anne Geisler-Szmulewicz

Bibliographie restreinte

- BRUNIER, Cédric, *Les Juifs en Savoie de 1940 à 1944*, Mémoires et documents de la Société Savoisienne d’Histoire et d’Archéologie, 2002
- COLLIN, Claude, *24-26 août 1944. L’insurrection de Villeurbanne a-t-elle eu lieu ?* Presses universitaires de Grenoble, « Résistances », 1994.
- COLLIN, Claude, *Carmagnole et liberté Les étrangers dans la résistance en Rhône-Alpes*, Presses universitaires de Grenoble, « Résistances », 2000.
- DIAMANT, David, *Le Billet vert, La vie et la résistance à Pithiviers et Beaune-la-Rolande, camps pour juifs, camps pour chrétiens, camps pour patriotes*, éditions Renouveau, 1977.
- GIOLITTO, Pierre, *Grenoble 40-44*, Paris, Perrin, 2001.
- WIEVIORKA, Annette, *Ils étaient Juifs, résistants, communistes*, Paris, Denoël, 1986.
- ZANTMAN, Claude-Andrée, *Le passage du témoin. Récit.*, opta, 1977.

Filmographie

- COLLIN, Claude et Cugnod Denis, *Etrangers et nos frères pourtant, FTP-MOI à Lyon et Grenoble*, 1994, 2 épisodes, Betacam SP.
- BAYOU, Pierre, *Une petite haine* (chroniques de vie), janvier 2006 (projeté au Mémorial de la Shoah et au Festival isérois du film sur la résistance en 2007).
- Les garçons Ramponneau, témoignages d’Étienne Raczymow, Jacob Szmulewicz, Gaston Largeault*, réalisation Patrice SPADONI, « Biographies populaires », Coffrets de 4 DVD, Canal Marches.
- Nous étions des enfants*, réalisation Jean-Gabriel Carasso, coffret de DVD (interview Jacob Szmulewicz « Jacquot »), Comité « École de la rue Tlemcen », 2010.

« JEUNES À RISQUES »

QUE FONT-ILS DE LEUR HISTOIRE, DANS BEIT HAM ?

Henri Cohen Solal et Dominique Rividi

La maison des jeunes de Beit Esther créée sous le nom de Beit Ham en 1990 à Jérusalem est installée en plein centre-ville. Elle accueille des jeunes de 13 à 18 ans, en difficulté, en dérive. Certains les appellent « jeunes en danger », « jeunes à risques » sans que nous sachions toujours bien identifier pour qui sont le risque et le danger : pour le jeune ou pour la société environnante ?

Comment donner une place dans cette maison, puis par récurrence dans son quartier et enfin dans la société à un jeune qui se sent « exclu », « rejeté », « abandonné », « indésirable », « gênant », « en trop », pour qu'il se sente reconnu, apprécié, valorisé ? Comment l'aider à restituer une image positive de lui-même, un sentiment de confiance en sa parole, en lui et dans les autres ?

Comment combattre les images, pesantes, étouffantes, blessantes qui le taraudent : celles du « délinquant, drogué, violent, fainéant, vaurien, malfrat.... » ?

Comment lui offrir un lieu d'accueil inconditionnel, une écoute bienveillante, des règles de vie satisfaisantes, une empathie chaleureuse, une équipe qui le conseille et le soutienne dans ces moments difficiles et les impasses sociales auxquelles il est confronté ?

Depuis 1981, l'association Beit Ham travaille à Jérusalem, sur ces questions relatives aux adolescents en difficulté.

Chaque sujet adolescent est accueilli avec son histoire singulière

L'histoire du sujet « transcende » l'histoire du groupe, de la nation, de l'ethnie.

Elle constitue un au-delà des identifications pour se retrouver avec soi-même et son roman de vie singulier. Dans Beit Ham, l'identité du jeune est l'objet d'une attention particulière, si elle ne se présente pas comme une « aliénation », mais comme une richesse. L'identité ouverte à la rencontre avec l'autre est un arbre précieux qu'il nous faut cultiver dans le jardin des rencontres de l'être adolescent.

Dans leur lieu d'accueil, la singularité identitaire de chaque sujet ne peut pas se construire en excluant l'autre, puisque la règle d'or stipule qu'il est interdit d'exclure.

Un double mouvement en balancier structure le mode de rencontre des adolescents dans la maison : défendre, soutenir, développer sa singularité et s'ouvrir sur le groupe, dans l'espace d'un respect mutuel et d'une quête soutenue de réciprocité.

Quelle incidence la maison a-t-elle dans le cheminement de leur existence, dans la construction de leur identité singulière ?

Nous avons choisi le parcours d'un jeune pour nous interroger ensemble sur l'accueil de la dimension culturelle et sociale du jeune dans une maison où il est interdit d'exclure. Ce lieu vise, dans cette période difficile de leur adolescence, à leur offrir un espace de construction, où ils peu-

vent remembrer leur histoire, inventer un présent attirant, penser un futur praticable.

Dans ce récit, celui de Moussa, tous les événements et les faits qui le concernent ont été déplacés ou transposés pour que le jeune garde son anonymat et ne puisse être identifié.

Moussa-Johny, entre deux ou trois noms, juif et arabe

Moussa, 18 ans, veut changer son prénom, il ne le supporte plus. Il voudrait s'appeler Johny comme le chanteur français qu'il aime bien. Il l'écoute souvent et connaît pratiquement par cœur toutes ses chansons. Il veut appeler le petit orchestre monté dans le cadre de l'école de musique de Beit ham : The Johny's brothers. Cet orchestre est composé de deux Israéliens et de deux Palestiniens, tous natifs de Jérusalem. Moussa est le plus jeune du groupe. Dana, sa sœur, vient souvent chanter avec eux. Sa voix est très belle, chaude et entraînante.

L'orchestre progresse, mais quel nom lui donner ? Il n'est pas toujours facile de trouver un nom qui vous représente quand on est adolescent. Ils cherchent à la fois à ne pas renoncer à leur identité culturelle et à forger un nom transitif. Un nom qui passe entre les deux cultures juive et palestinienne.

Ce choix du nom s'est finalement fait avec beaucoup d'humour.

Un soir au club de musique, la discussion devient très vive. Malgré le respect et l'affection qui se dégagent de leur rencontre, le choix du nom révèle un enjeu difficile à gérer. L'un des membres du groupe propose « Abou Babou », un nom à la sonorité plaisante d'origine arabe. Cependant, un inconvénient surgit au moment de le justifier. Le guitariste, Ibrahim, veut justement que le nom de l'orchestre ait une consonance

arabe : « Nous prenons des risques dans notre société en guerre quand nous jouons ensemble. Il faut que le nom nous protège. C'est important qu'il ne nous identifie pas comme des Hébreux ». Et poursuit : « Certains nous acceptent et nous soutiennent, d'autres nous critiquent violemment. Et puis Abou Babou c'est amusant, ça se retient bien ». De son côté, Oury, le batteur israélien, n'aime pas l'idée d'un nom aux résonances plus arabes qu'hébraïques; Il faut donc trouver un nom à la fois amusant et neutre.

Le nom doit représenter une « barre d'égalité » entre les deux peuples. La fonction transitive du nom de l'orchestre a pour mission d'assurer un équilibre des représentations culturelles des deux populations. Le nom est comme le balancier du funambule, il maintient l'équilibre afin de ne pas tomber, ni d'un côté dans le rejet de la société palestinienne ni de l'autre côté dans celui de la société israélienne. Il faut mettre en place une passerelle, trouver un nom au passeur entre les deux rives. L'orchestre comme groupe doit produire un Nom qui permette d'effacer la mémoire du rapport dominant-dominé pour promouvoir celui de l'égalité entre les sujets. Leur musique ne vient-elle pas témoigner de sa capacité, comme médiatrice, de transcender les frontières religieuses, ethniques (?), nationales, égotiques ?

La discussion prend une mauvaise tournure. Ibrahim invoque un argument qui met « le feu » au groupe. Le funambule et son balancier, entre eux, sont soudain attirés par le gouffre et la fournaise qui s'en dégage. Le sol de leur rencontre se craquelle.

Ibrahim soutient qu'il vaut mieux choisir un nom à consonance arabe parce que les musulmans sont plus nombreux dans le monde. Si l'orchestre demain sort des disques, le public sera plus important et les musiciens rapidement reconnus.

Et il ajoute qu'un nom hébreu, il en est désolé, mais aujourd'hui ça passe mal dans le monde, il vaut mieux l'éviter. Comme personne n'a suggéré un nom hébreu, son argumentation paraît d'autant plus déplacée. Ibrahim déloge le groupe de l'espace de « neutralité suffisante » où les musiciens ont pu prendre place. Que lui arrive-t-il ? Le ton monte dans le groupe et la discussion prend une tournure insupportable. La parole perd sa noble fonction de régulation, de pacification, de transition. L'éducateur qui suit le groupe lance alors un : « ça suffit le Souk. Arrêtez, on ne s'entend plus ». Cette voix cinglante que les jeunes ne lui connaissent pas produit un effet : semblant venir d'ailleurs, elle les surprend.

Le « Souk » est repris en chœur par les jeunes musiciens : « En voilà un nom pour l'orchestre. Le souk, c'est un mot arabe, mais utilisé par les Israéliens et les Palestiniens et puis par tout le monde. Même aux États-Unis et en Europe, ils savent ce que ça veut dire, un souk ». Oury aime cette idée et les autres musiciens aussi. Le souk c'est aussi le marché où tous les échanges se produisent.

L'éducateur est satisfait. Ce signifiant, le « Souk », il ne l'avait pas préparé en vue de générer un mot passeur. Son souci était de réparer le déséquilibre entre eux, pas d'inventer une clarière. Mais dans le métier d'éducateur, quelquefois, l'inconscient fait des cadeaux inattendus, il entend des choses que nous-mêmes ne savons pas repérer. La voix de l'éducateur vient d'Ailleurs, non seulement parce que son ton est inhabituel, mais parce qu'elle délivre un signifiant avec une fonction transitive qui a le pouvoir de restituer un certain équilibre. Elle permet au funambule de poursuivre sa course sur son fil. Le balancier de nouveau fonctionne.

Cette expérience a sûrement beaucoup impressionné Moussa. « Lui aussi souffrait de son nom. » Aujourd'hui, il revenait avec une demande de changer de prénom. Je connaissais bien son père musulman et sa mère juive. Le couple avait beaucoup souffert du rejet par leurs deux familles.

Ils ont longtemps gardé leur relation secrète. Lorsqu'elle découvre qu'elle est enceinte, la mère avoue le nom du père de l'enfant à sa famille. Son père entre dans une fureur terrible et la frappe violemment. Elle est hospitalisée et son père arrêté. Le couple se sentant menacé décide de s'exiler dans un lieu où personne ne les connaît.

La mère appelle son fils Moshe, l'équivalent en hébreu du nom arabe Moussa. À l'école israélienne, le fils choisit de s'appeler Moshe. Cela pense-t-il fera moins d'histoires que son prénom arabe. Il n'invite personne chez lui pour ne pas créer de malaise. Il n'a jamais rencontré aucune de ses deux familles de rattachement. Ses parents ont décidé de se tenir reclus pour se sentir protégés.

Vers l'âge de 13 ans, lorsque je le rencontre au club, Moussa désire aller voir ses grands-parents des deux côtés, il veut se présenter devant eux et leur dire : « j'existe », mon nom est Moussa-Moshe, je suis juif parce que ma mère est juive et musulman parce que mon père est musulman. » Il rêve de cette scène.

Le prix de ce dévoilement est très lourd. Ses deux parents ont inventé pour leur famille une histoire. Ils ont soutenu que ne pouvant plus vivre en Israël, ni en Palestine, repoussés d'un côté comme de l'autre, ils quittaient le Proche-Orient pour une destination inconnue, peut-être la France ou les États-Unis. Depuis, ils n'ont plus jamais donné de nouvelles. Ils se sont totalement coupés de leurs familles. En fait, la mère, secrètement, a eu des rencontres sporadiques avec sa

petite sœur et lui donne de temps en temps des nouvelles. Moussa, en fouillant de façon indiscrète dans les papiers que sa mère cache sous son lit, découvre l'adresse de ses grands-parents maternels en Israël. Il se poste à côté de leur maison, sans se faire voir, et suit pendant des jours et des jours chacun de leurs mouvements. Un jour, il fait trois pas vers eux, puis il s'enfuit. Il se lasse et n'y retourne plus.

Moussa veut changer de prénom. Ni Moussa, ni Moshe. Un prénom venu d'Ailleurs, d'une autre terre pacifiée, où il pourrait trouver du repos au-delà de la déchirure qui le traverse et lui rend la vie douloureuse. Moussa a retenu de ses parents deux noms de pays, la France et les États-Unis, qui promettent la sécurité et de l'apaisement. Deux pays dans lesquels ses parents ont pensé trouver refuge si leur vie au Proche-Orient devenait insupportable. Moussa investit un « Nom » tout neuf. Johnny est issu de « ses terres imaginaires » où résident pour lui la dignité, la reconnaissance et la liberté. Johnny présente un avantage, c'est un prénom américain porté par un chanteur français : Johnny Halliday.

Moussa a assisté à la création du nom de l'orchestre Souk. Il a perçu le soulagement des musiciens engendré par le fait de prendre appui sur un signifiant qui sait préserver l'équilibre et le respect de chacun. Il cherche pour lui aussi un nom de traverse, un nom de funambule. Le prénom Johnny lui paraît remplir cette mission. Il pourrait être un bon « passe-partout » chargé de faire tomber les frontières, facteurs de destructivité humaine, et de dissoudre la haine sous-jacente. Un nom issu des espaces intermédiaires, du royaume des médiations de la plage pacifique où cessent les combats furieux, les humiliations et la peur.

Pendant plusieurs années, l'orchestre le Souk s'est produit au Moyen-Orient et a fait de nombreux voyages en France et aux États-Unis. À chacun de ses concerts, l'orchestre a réuni un public composé aussi bien de Juifs que d'Arabes, et de tous ceux qui aimaient leur musique.

La puissante équation interculturelle installée chez Moussa/Moshe, le mode de résolution élaboré pour permettre en lui la cohabitation, a souvent aidé l'orchestre à construire son espace du vivre ensemble et à le propager dans le public.

Un carrefour d'identités

L'histoire de Moussa illustre la complexité de la transmission entre les générations que les gens de ce pays peuvent rencontrer. Les parents de la mère de Moussa sont originaires d'Irak, son père et sa mère parlent parfaitement arabe. À la maison, l'arabe est la langue parlée et la grand-mère de Moussa s'exprime difficilement en hébreu. Ils sont venus s'installer en Israël deux ans après la création de l'État d'Israël, ayant quitté l'Irak précipitamment, à la suite de menaces dans leur village contre les Juifs. Ils ont laissé tous leurs biens personnels derrière eux.

Ils ont trouvé en 1950, un pays en guerre entre le monde juif et le monde arabe.

Comme tous les nouveaux immigrants, ils ont reçu de la part de l'État une aide substantielle pour s'installer dans le pays.

Le logement social qui leur avait été attribué était situé face à la Jordanie qu'ils pouvaient contempler chaque matin de leur fenêtre. Une version plus amère laissait entendre que leur maison faisait face aux canons jordaniens.

L'État d'Israël avait alors besoin de peupler sa nouvelle frontière dans Jérusalem pour la renfor-

cer et la garantir. À cette période, cette situation était courante.

Les nouveaux immigrants originaires des pays de l'Est, de Russie, de Pologne, de Roumanie, d'Allemagne en bâtissant le pays avaient eux aussi souvent installé leurs maisons dans le désert du Neguev à l'exemple de leur leader Ben Gourion ou le long des lignes d'une future frontière.

Les parents de Moussa étaient originaires d'un village arabe situé dans la périphérie de Jérusalem. En 1948, lors de la déclaration de l'indépendance de l'État d'Israël, les armées des pays arabes voisins du nouvel état sont entrées en guerre contre lui jusqu'en 1949, date de l'armistice qui allait diviser ce pays entre la Jordanie et Israël.

De nombreuses familles arabes ont alors quitté Israël, apeurées, inquiétées par la situation du conflit qui venait d'éclater. La propagande venue des pays arabes les invitait à rejoindre les pays voisins pour renforcer les armées de « reconquête ». L'intimidation venue de certains groupes d'Israël visait à les pousser hors des frontières pour les exiler.

Les grands-parents de Moussa du côté paternel vivaient en Jordanie, où ils étaient venus se réfugier pour fuir ce qui va prendre en arabe le nom de Naqba, « la catastrophe ». Le père de Moussa fut confié à un oncle maternel qui lui, était resté dans les frontières d'Israël. Il avait fréquenté l'école, appris l'hébreu, et adopté la nationalité israélienne.

Il avait, adolescent, beaucoup souffert de la difficulté de se rendre en Jordanie pour rendre visite à ses parents. Le père de Moussa avait développé une vision plus libérale des rapports

sociaux qu'il avait forgés dans sa rencontre avec la société israélienne. La relation avec son oncle très religieux était devenue difficile.

Il ne savait plus vraiment où se tourner. Il avait longtemps hésité à aller en Jordanie pour rejoindre ses parents sans jamais vraiment trancher. Il avait réussi des études qui lui permettaient de bien gagner sa vie en Israël.

Pour les uns, la Jordanie signifiait une menace quotidienne, pour les autres un refuge permanent.

Toutefois, trois points communs traversaient ces deux familles.

Un vécu partagé dans le nouvel État d'Israël, la culture arabe et la sensation d'être en exil.

Un quatrième point concernait plus particulièrement les parents de Moussa,

Ils étaient révoltés l'un et l'autre contre les cadres religieux trop étroits et les expressions nationalistes meurtrières. Ils avaient milité ensemble dans un parti qui prônait plus de liberté, de justice et de dignité pour les peuples de la région sous la bannière du slogan : deux peuples, deux États. Ils en avaient conçu une grande complicité, une amitié qui s'est transformée en relation amoureuse.

Les parents de Moussa semblent avoir construit leur couple sur cette liaison profonde. Lorsque leur amour mutuel fut découvert par leurs deux familles, un nouveau point commun allait les réunir. Ils étaient l'un et l'autre menacés de mort.

Les parents de Moussa, mère juive et père arabe, constituaient une de ces configurations complexes qui peuvent naître sur ce sol fiévreux.

Moussa est arrivé au monde dans cette marmite bouillante.

Dans un premier temps, il avait choisi de se produire dans un groupe de danses folkloriques orientales, puis s'est dirigé vers la musique. Plus tard, il a connu d'autres amis qui ont monté ensemble des orchestres juifs et arabes. Le centre de musique des jeunes de Beit Ham à Jérusalem lui a permis de gérer un tel groupe.

Moussa devait maintenant pouvoir affronter sa question identitaire en essayant de prendre appui sur l'équipe qui l'accueillait

Il l'a abordée en soulevant la double question de son nom propre et celui de l'orchestre constitué par leur rassemblement.

Dans l'orchestre, Moussa/Moche a pris le surnom de Johnny.

Lors d'un concert sur la place de la Mairie à Jérusalem, il est tétanisé. Il reconnaît dans le public son grand-père maternel, si souvent observé. Il est entouré de nombreuses personnes qu'il suppose faire partie de sa famille. À la fin de la représentation il s'approche d'eux, il tremble intérieurement, une jeune femme lui demande : « C'est vous Johnny ? » D'après son ton interrogateur, qu'il interprète comme suspicieux, il pense un instant avoir été démasqué et répond alors d'un ton monocorde : « Oui, c'est moi Johnny et ma mère vit aux États-Unis ». Pourtant personne ne lui a rien demandé au sujet de sa mère.

Dans l'histoire de Moussa/Moshe/Johnny nous avons rencontré les tribulations, les déchirures, les impasses où tous ces noms sont saisis dans la trame sociale et politique. Moussa devant le grand-père maternel, se présente comme américain.

L'orchestre s'appelle pourtant le Souk et tous les autres musiciens sont arabes ou juifs Cela ne gêne personne. Sa protectrice est bien censée

vivre aux États-Unis, son récit peut supporter une incohérence. Johnny/ États-Unis résonnent ensemble. Le nom renvoie au lieu. Il indique une origine. La force du nom l'emporte sur le vraisemblable.

C'est justement cette liaison associative profonde entre le nom, le lieu et l'origine qui caractérise la capacité du nom à former une unité sur laquelle le sujet peut prendre appui. Le nom est en lien avec l'origine, il positionne le sujet dans le temps. Le nom est en lien avec le lieu, il positionne le sujet dans l'espace. Le nom est un complexe espace/temps livré dans sa relation avec l'autre. Il est le royaume des correspondances, intrapsychiques et intersubjectives

Épilogue. Le nom et le lieu.

Penser l'histoire des adolescents en Israël dans une société multiculturelle, en prise avec un conflit installé depuis la création de cet État, nécessite assurément une formulation de la gestion de ce pluriel.

L'espace identitaire est composé de plusieurs dimensions avec lesquelles chaque adolescent en construction doit gérer son « bric-à-brac » existentiel.

Palestiniens Israéliens, Arabes chrétiens, black Jews, chrétiens messianiques, Juifs pour Jésus, Israéliens originaires des pays arabes, couples mixtes musulmans et juifs, religieux juifs orthodoxes anti-israéliens... une palette d'identités multiformes naît de ces lieux de rencontre où sept millions d'Israéliens forgent le désir de vivre et de s'inscrire socialement.

De tous côtés émergent des tendances à vouloir radicaliser son identité, la produire comme une « entité de l'extrême », au risque de la fanati-

ser, de se voir verser dans un nationalisme étroit, un sectarisme religieux, un hédonisme effréné ou encore dans un nihilisme cynique. L'adolescent bâtisseur de son idéal social, en quête de nouvelles identifications, erre souvent entre toutes ces banquises.

En particulier, les adolescents qui fréquentent la rue, ceux que nous accueillons dans nos maisons de jeunes, sont sensibles à toutes ces mouvances, ces contorsions et ces ruptures. Notre démarche auprès d'eux consiste à pouvoir leur offrir des lieux de rencontre avec des adultes, éducateurs, en mesure de recevoir leur questionnement sur la vie et celui sur le vivre ensemble, de les aider à travailler leur identité israélienne, palestinienne, ou celle de l'homme sans frontières et du citoyen du monde.

Nous ne prenons jamais parti pour aucune d'entre elles. Au milieu de ce souk et de ce bric-à-brac, nous naviguons avec une seule démarche, celle que nous avons héritée de l'enseignement de Freud et de Lacan, de Foucault et de Goffman, de Tosquelles et d'Oury, de Mannoni et de Dolto.

Nous avons vécu le temps d'un croisement fécond entre les institutions démocratiques et laïques et le développement de la psychanalyse, vers le social, au-delà du divan.

Les adolescents trouvent dans nos clubs la maison qu'ils auraient voulu avoir. Une maison qui les accueille tels qu'ils sont, dans l'expression de leur souffrance identitaire, sociale, psychique. Ils pourront être entendus et soutenus par une équipe qui leur donnera le temps de se chercher et de se trouver. Dès lors ils pourront se confronter aux autres dans la reconstruction du lien qui s'était rompu et construire leur vie.

Immigrants de France, nous avons amené dans nos bagages professionnels en 1980 à Jérusalem, les attitudes de respect mutuel, d'écoute de l'autre, d'émergence du sujet et de confiance dans le devenir du lien social. Elles contribuent pour nous, chaque jour, dans nos lieux d'accueil, à aider les jeunes à se forger un nom propre dans la cité, un nom consolidé, qu'ils se sentent suffisamment à l'aise de porter parmi les autres et suffisamment apaisés pour le transmettre, demain, à leurs enfants.

HÉRITER DE LA TRAVERSÉE DU SIÈCLE ET DES FRONTIÈRES.

Entretiens avec Élie Wajeman, réalisés par Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman

Quels regards les petits-enfants de Juifs venus de Pologne portent-ils sur leur histoire familiale, la place qu'ils y occupent, la façon dont ils en ont été marqués, les choix de vie qu'ils font en fonction de cette histoire ? Telles étaient les questions qui ont parcouru les rencontres avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne en France, en Israël et en Pologne et qui ont permis la réalisation du Livre « Héritiers de l'Exil et de la Shoah, entretien avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne » (H. Oppenheim-Gluckman et D. Oppenheim, Eres Ed, 2006). Élie était l'un d'entre eux. Nous publions ici l'entretien réalisé en 2005 (par Izio Rosenman) et un entretien dans l'après-coup réalisé en janvier 2013 (par H. Oppenheim-Gluckman)

Entretien réalisé en 2005

J'ai 24 ans, je suis né à Clamart, je suis étudiant en cinéma. Mes parents se sont mariés quand j'avais dix ans, mon père est professeur et ma mère metteur en scène de théâtre. Mes parents sont nés après la guerre, mon père en 50-51, ma mère en Suisse en 48, d'un père suisse et d'une mère lituanienne. Mes deux grands-parents paternels sont nés en Pologne dans la région de Cracovie et ils sont arrivés en France dans les années 30. Mon grand-père paternel, Henri, avait quatre frères qui sont arrivés en France avant lui pour y faire des études de droit. Il était le dernier et ses parents n'ont pas voulu lui payer des études. Il a néanmoins décidé d'aller en France et très vite il y a fait

de la politique, puis la guerre est venue et il s'est engagé dans la Résistance. Je sais qu'il s'appelait Moshé. Mon vrai nom, son nom, a été modifié par l'administration française pour le franciser et pour qu'il soit plus simple à prononcer. Mon père revendique ce nom d'origine et il écrit ses livres et ses articles sous ce nom. Cette transformation a dû se faire après la guerre, et non avant. Je sais aussi que mon grand-père a travaillé pour l'armée un an après la guerre. Il devait donc être déjà naturalisé, était considéré comme français et lui-même se considérait comme français.

Ma grand-mère maternelle – Irène, ou son équivalent en lituanien ou en yiddish - est née en Lituanie, à Kaunas. Elle est arrivée dans les années 38 à Paris pour rejoindre son frère qui y faisait des études de droit puis qui est retourné en Lituanie pour voir une petite amie et qui est mort là-bas, déporté. Elle est restée en France, a fait des études de secrétariat, donnait des cours d'allemand, qu'elle parlait très bien, et elle apprenait le français dans des cours du soir. Elle était très jeune et elle aidait sa mère et sa sœur qui vivaient dans un tout petit appartement à Paris. Mon grand-père maternel est français, né entre le Jura et la Suisse. Ma mère l'a peu connu et moi pas plus. Je ne sais pas son nom.

Comment votre famille a-t-elle traversé la guerre ?

C'est cette partie-là que je connais le mieux, même si ce n'est pas exhaustif. Mon grand-père paternel s'est battu avec les soldats français, puis il est entré dans la Résistance dans le Limousin.

Il a reçu des médailles, c'était un type très courageux. Il y a vécu après la guerre et c'est pourquoi mon père est né à Limoges. Bien qu'étant celui qui n'a pas fait d'études, c'est lui qui a su qu'il fallait se battre et ne pas se déclarer en tant que juif à la mairie. Ses frères se sont déclarés et ont été déportés en Allemagne, mais pas dans des camps d'extermination, et personne n'est mort. Par contre mon grand-père paternel a perdu une nièce pendant la rafle du Vel d'Hiv¹ : il a essayé de la retrouver, mais elle est morte à Auschwitz. Elle avait seize ans. Cela l'a beaucoup marqué, cela a été l'une des pertes les plus dures. Ma grand-mère maternelle a été déportée début 44 avec sa mère et sa sœur à Auschwitz. Sa mère y est morte, sa sœur et elle ont survécu. Elles se sont battues pour vivre et elles sont revenues en France en passant par la Suède. Sa sœur, Leila, ensuite, est partie aux États-Unis, s'est mariée avec un oncle, non, un lointain cousin lituanien qui était parti dans le Mississippi dans les années 30. On leur cherchait des maris et cela a dû être très dur pour elle après avoir traversé Auschwitz. Elle ne connaissait ni l'anglais, ni personne. Je crois qu'elle a été assez malheureuse et en même temps elle a fait toute une lignée, elle a eu des enfants très beaux qui réussissent très bien, qui sont avocats. Je suis en contact avec eux, je suis allé souvent les voir. Elle est morte il y a quelques années.

J'ai toujours su que mon grand-père paternel était quelqu'un d'extraordinaire. J'ai beaucoup de fierté pour cet homme qui s'est battu. En même temps, j'ai vu avec le temps que la guerre, c'était sa vie. Tout tournait autour d'elle, c'est ce qu'il a fait de plus formidable. Après il était tailleur,

1. Rafle des Juifs, y compris des enfants, effectuée les 16 et 17 juillet 1942 par la police française dirigée par René Bousquet.

il a eu une belle vie, plutôt bien, il n'était pas trop pauvre, ils avaient de beaux enfants qui ont réussi. Mais quand j'étais plus petit, il ne parlait que de la guerre, des souvenirs de guerre, et des choses incroyables qui lui arrivaient, par exemple comment il a réussi à faire qu'Hamlet soit joué par des gens de la Résistance à Marseille. Quand j'étais petit, j'étais sûr qu'il avait tué des gens et j'en étais très impressionné. En même temps je n'avais pas le droit d'avoir d'armes en plastique, il ne voulait pas que mes parents m'en achètent, il ne supportait pas. Il avait une arme à feu chez lui, cela je l'ai su plus tard. Il était toujours sur le qui-vive malgré la paix. C'était un anticommuniste, un socialiste, il a failli avoir des fonctions politiques, mais il n'est pas allé jusqu'au bout. Avec mon père soixante-huitard et maoïste, c'était très dur. Du côté de ma grand-mère maternelle, j'ai toujours vu son numéro sur son bras quand j'étais petit, j'ai toujours su, on m'a tout expliqué très bien. Il y a un an, je l'ai interviewée pour une enquête personnelle que j'élaborais, c'est alors qu'elle m'a fait pour la première fois le récit de son parcours à Auschwitz, de sa déportation, c'était magnifique, c'était un vrai acte pour elle de me le raconter. J'ai appris son parcours pendant la guerre, comment elle a survécu à Auschwitz, comment était sa détention. C'était quelqu'un de très courageux.

Ma grand-mère maternelle aussi a un parcours assez étonnant, puisque rentrée en France elle a été enceinte de ma mère et s'est fait abandonner par son mari. Elle est devenue secrétaire et elle est entrée dans une boîte d'import-export de viande. Comme elle parlait allemand, elle a monté en grade et elle y est devenue un membre très important, la première femme qui accédait à un poste aussi haut. Elle a eu une très belle vie, elle gagnait très bien sa vie alors qu'elle partait vraiment de rien. Une femme qui sort d'Aus-

chwitz et qui fait de l'import-export de viande, c'est quand même assez étonnant, c'est drôle aussi d'un certain côté. Ma grand-mère est une femme assez rigide, avec beaucoup d'esprit, très cultivée et en même temps compliquée. Nous nous aimons beaucoup, nous nous voyons assez souvent, mais pas assez à son goût. Je pourrais être un meilleur petit-fils. Nous parlons d'art, de politique, et maintenant qu'elle m'a parlé d'Auschwitz nous parlons plus librement. Elle a 83 ans, mais elle est très vive, on s'engueule aussi car elle a une forte personnalité et moi aussi. Je suis son seul petit-fils.

Mon grand-père paternel est parti de Pologne pour des raisons économiques essentiellement – c'était même pas la bourgeoisie, c'était la toute petite bourgeoisie –, mais aussi pour fuir l'anti-sémitisme. Il a aussi peut-être fui sa mère qu'il détestait, c'était une femme terrible qui ne l'aimait pas. Il était le fils mal aimé. Nous parlions peu de la Pologne, je ne suis pas sûr qu'ils y soient retournés, je suis même sûr que non, ils n'avaient pas un grand amour de leur pays. Ma grand-mère paternelle, Éva, c'est plus compliqué, c'était une femme plus simple que mon grand-père, et je ne l'ai jamais vraiment connue, je connais très peu de son histoire, je n'ai jamais beaucoup parlé avec elle de la Pologne. Elle était vendeuse au Printemps, c'était une femme très belle. Elle est toujours vivante, mais très vieille. Mes grands-parents parlaient yiddish, très peu polonais. Dans mes souvenirs, ils parlaient de façon dure et acerbe sur la Pologne ou les Polonais.

Ma question majeure récemment était de savoir si mon grand-père pendant la guerre s'était battu pour la France et pour un sentiment patriotique : je sais qu'il s'est battu par amour de la France, du pays qui l'avait accueilli – pas dans un souci antifasciste comme les communistes – ce qu'il n'aurait jamais fait pour la Pologne. Le com-

bat antifasciste était aussi présent puisque c'était un socialiste et qu'il avait aussi des idéaux, mais contrairement à d'autres, peut-être, l'idéologie française de l'égalité a joué beaucoup dans son combat contre l'Allemagne nazie. J'ai toujours perçu en lui un amour pour la France : il lisait les romans français, il aimait la politique française, le Front Populaire.

J'ai l'impression que cette image de la France l'a aussi motivé pour son départ de Pologne. Mais je le dis parce que j'ai entendu d'autres histoires de Juifs polonais qui rêvaient d'aller en France parce qu'ils pensaient qu'ils gagneraient plus d'argent et seraient plus libres d'expression .

Par rapport aux idéaux de votre grand-père ?

Je suis dans sa veine socialiste, tout en ne me sentant pas non plus communiste. Je ne peux pas non plus complètement adhérer à son idée de la France, j'ai le recul de l'histoire et des avancées historiques sur le fascisme français et la rafle du Vel d'Hiv. Aujourd'hui, beaucoup de la France m'a déçu, mais je me sens totalement Français et j'admire ce pays, je suis très content que mes grands-parents aient choisi cet endroit pour immigrer et constituer une filiation. Mon grand-père s'est battu pour la France, je le ferai moi aussi.

Et par rapport aux idéaux de vos parents ?

Mon père était militant maoïste, un vrai, dur de dur. Ma mère était moins politisée même si elle était à Nanterre en 68. Je n'ai aucun rapport à ça, je trouve ça exotique, je ne me verrais pas le faire. Mais je ne suis pas trop en accord avec sa position actuelle, car il a changé de point de vue. Je me situe dans un entre-deux. La prise des armes, le recours à la violence que mon père a gardé de son père (il n'est pas un homme violent, mais sans hésiter il aurait appuyé sur la gâchette

s'il l'avait fallu), je m'en sens proche. Mais ma mère a pondéré ce sentiment, je suis quelqu'un de moins dur, de moins fort, et j'aurais été moins loin que mon grand-père ou que mon père. Le rapport de mon père à la politique, je sens que c'était en fonction du passé de résistant de mon grand-père : la lutte comme une mise en miroir entre le père et le fils. Mais je ne compare pas le militantisme de mon père maoïste et l'action de mon grand-père pendant la Seconde Guerre mondiale, je ne mets pas de continuité entre les deux engagements.

Le judaïsme a-t-il joué un rôle dans les choix de vos grands-parents?

Mes grands-parents n'étaient pas réellement religieux. On ne faisait pas Shabbat, on faisait Pessah, mais comme je le fais moi aussi, c'était laïque et pas du tout religieux. En même temps mon grand-père s'est battu aussi parce qu'il était juif et cela a joué un rôle dans son combat. Mon père porte un prénom très français, comme beaucoup de Juifs. Je crois que mes grands-parents voulaient qu'il s'intègre le plus possible dans la société française en ne mettant pas du tout en avant le judaïsme. Mais mon grand-père a participé au CLEJ, mon père et mon oncle aussi, comme moniteurs. Le CLEJ, le club laïque de l'enfance juive, est une colonie de vacances qui accueille des juifs et des non-juifs, des juifs laïques en tout cas. C'est un mouvement de gauche fondé après la Seconde Guerre mondiale. J'y allais aussi quand j'étais tout petit, toute ma bande d'amis y était. Cela nous a formés en tant que citoyens français et juifs français, citoyens ouverts sur les autres quelles que soient leur origine et leur religion. J'y suis allé aussi parce que mon père y était. Il y a là quelque chose de très familial et je ne suis pas le seul exemple de cette filiation. Le CLEJ est issu du *BUND* : c'était au

départ des ouvriers juifs polonais et mon grand-père était très proche des bundistes. À mon tour j'ai voulu y être enfant puis moniteur et j'ai voulu aussi m'inscrire dans ce mouvement même si je ne suis pas un militant comme d'autres amis ont voulu l'être.

Qu'est la Pologne pour vous ?

J'ai deux idées de la Pologne, l'une grise et terne, celle du pays où il y a eu les camps d'extermination, où la Shoah a eu le plus grand effet, et en même temps celle d'une Pologne qui pourrait être très moderne, où je sais qu'il se passe des choses, où des jeunes gens émergent qui ont l'air libérés et ouverts. Je ne suis pas totalement hostile à la Pologne, mais je sais qu'il y a eu des pogroms en 46, une grande vague d'antisémitisme en 68 où les Juifs ont dû repartir parce que l'antisémitisme était trop prégnant. Ils ont encore beaucoup de travail à faire. J'ai vu un reportage qui se passait à Lodz, où l'on voyait des tags antisémites partout, des skinheads. Je sais aussi que les Noirs qui viennent y faire leurs études ont des problèmes, se font tabasser. Le racisme y est encore très virulent, en Russie aussi, et l'antisémitisme aussi. C'est un pays qui a une grande histoire et qui pourrait évoluer.

Êtes-vous allé en Pologne ?

Non, mais j'irai. J'ai eu une grande amie polonaise qui n'était pas juive, qui venait de la classe populaire polonaise, et j'ai aussi rencontré beaucoup de Polonais à Berlin. Si j'allais en Pologne, j'irais à Auschwitz, même si je sais que Cracovie est une très belle ville. J'irai dans les deux mais j'irai voir le camp d'extermination où était ma grand-mère, c'est évident. J'ai fait un semblable voyage à Buchenwald avec un ami du CLEJ.

Avez-vous eu l'occasion de lire des ouvrages sur le judaïsme de Pologne ?

Non.

Sur la culture polonaise ?

Quand j'étais petit, j'ai lu des romans de jeunesse qui parlaient de jeunes Juifs en Pologne. J'ai lu d'autres romans et d'autres choses sur la Shoah. Mais, étrangement, je connais très peu l'histoire polonaise. Je sais que cela a été un empire incroyable, important.

La culture yiddish fait-elle partie de vos intérêts passés, présents ou futurs ? Évidemment, mes grands-parents m'ont amené vers la culture yiddish, mais je ne la connais pas réellement. C'est une langue magnifique. Dans le futur, je l'apprendrai, bientôt. Je sais qu'il faut la préserver et que Paris est le centre du yiddish en Europe. Il y a encore beaucoup à faire et il faut que des jeunes gens comme moi s'y mettent. Je me sens très proche de cette culture et des artistes juifs. Les juifs aussi ont eu de grands artistes comme les cinéastes à Hollywood, les juifs hongrois, allemands, qui sont devenus des grands cinéastes, et c'est par là que mon judaïsme passe. Quelque chose de la culture yiddish passe à travers des acteurs américains comme Edwards G. Robinson ou le film *Scarface* de H. Hawks joué par un acteur yiddish. Je sais que Edwards G. Robinson qui a joué les premiers gangsters dans des films américains ne parlait pas anglais, mais yiddish. Ce sont des choses qui m'inspirent et qui me plaisent.

Quelle place occupe Israël dans votre vie ?

C'est une question assez nouvelle. Je n'ai pas de famille en Israël, je n'y suis jamais allé. Mon rapport à Israël est compliqué. Avant la seconde Intifada, je m'y intéressais très peu, maintenant je m'y intéresse plus. C'est un état juif, j'ai envie de le défendre, mais pour qu'il soit encore meilleur, pour

qu'il existe en tout cas parce que je le sens menacé dans son existence. Je me sens plus proche d'Israël, mais je n'ai pas l'impression que c'est le même peuple que moi. Quand je vois les Israéliens à la télé, je n'y suis pas encore allé, mais je sens que ce sont d'autres juifs que mes grands-parents, que mon oncle, mes parents. Je m'identifie à l'État juif, mais pas du tout aux Israéliens. Je n'ai pas l'impression que nous avons le même rapport au judaïsme, sans parler de la spécificité du judaïsme français qui est plus ouvert. Je sais qu'il y a de grands intellectuels israéliens, et des gens qui sont partis en Israël parce qu'ils sentaient que c'était là où ils allaient pouvoir s'exprimer. Mais je pense que la France reste quand même le pays le plus incroyable pour ça, malgré l'antisémitisme que je sens. Je n'en fais pas une histoire, mais il ne faut pas non plus le nier.

Vous sentez-vous intégré dans la vie française ?

Oui, totalement. Je suis français et après juif. À l'étranger je suis fier d'être français, je ne dis pas que je suis juif. Il y a deux semaines, je suis allé voter.

Que représente pour vous le conflit israélo-palestinien ?

Les Palestiniens ont été floués et on s'est très mal conduit envers eux. Mais j'ai l'impression que le terrorisme fait fi de plein d'autres choses, et c'est trop dur, trop atroce après la Shoah pour qu'il soit acceptable. Les gens qui ont recours à ça, je sens qu'ils sont antisémites et qu'ils veulent détruire des Juifs. D'un autre côté, l'État israélien est très compliqué, je ne me sens pas capable de me prononcer, mais je sais qu'il doit exister, que les Juifs avaient besoin d'un État juif car la diaspora a aussi donné la Shoah. En même temps je suis très critique et je ne me sens vraiment pas pro-israélien. Ce conflit m'affecte beaucoup. Les critiques contre Israël me touchent personnelle-

ment, sans que je sache vraiment pourquoi, c'est de l'ordre inconscient et un peu du fantasme, mais ça me blesse quand Israël est trop attaqué dans sa fondation même.

Quand vous aurez des enfants, pensez-vous leur donner une éducation, une connaissance de la culture juive, ou polonaise ou israélienne?

Évidemment, j'y pense. Je leur donnerai une culture juive, des prénoms juifs si possible. Je veux qu'ils connaissent toute l'histoire de mes grands-parents, ce qu'ils ont traversé, le drame de la Shoah avant tout auquel mon judaïsme est aussi fortement lié, je ne peux le nier, c'en est une des fondations. C'est peut-être triste, mais c'est la vérité, et je veux vraiment qu'ils sachent. Tout en sachant que mes enfants et mes petits-enfants en auront peut-être moins conscience, et tant mieux. Il faut aussi que la Shoah disparaisse, mais dans longtemps, pas maintenant, c'est encore trop présent. Je veux que ma femme aussi, même si elle n'est pas juive, en ait conscience, qu'elle ait un rapport au judaïsme et qu'elle soit heureuse de le partager avec les enfants. Si elle est catholique, je préférerais qu'ils soient juifs plutôt que catholiques. J'ai envie qu'ils soient fiers de leur spécificité et de leur originalité, si c'en est une, et qu'en même temps ils soient des citoyens français et libres. Je voudrais qu'ils en sachent beaucoup du judaïsme, plus que je n'en sais d'ailleurs. Maintenant, je vais encore plus apprendre, que ce soit le yiddish ou l'histoire du judaïsme, et pas seulement son histoire contemporaine. Étrangement, au CLEJ, qui était juif, mais laïque, on ne l'a pas appris et on s'en fichait aussi, et ce n'est pas plus mal. Mais j'espère que mes enfants seront plus forts que moi sur cette histoire.

J'ai l'impression que c'est maintenant qu'il faut que je fasse mon apprentissage, et par moi-même. Mes parents et les gens autour de moi ont été très

bien sur le judaïsme, je ne leur en veux pas du tout et ils m'ont appris tout ce qu'il fallait. Mais je suis maintenant un adulte, c'est à moi de faire ce travail. Je le ferai ou non. J'apprends au fur et à mesure, je ne suis pas non plus inculte. Mais je suis étonné de voir des Juifs qui connaissent très bien les fêtes et des gens qui ont des pères juifs et des mères non-juives et qui les connaissent mieux que moi qui suis un vrai juif, je veux dire du fait des parents. Mais Pessah, je connais. C'est aussi ça, le peuple juif, il y a des gens qui n'y connaissent rien et qui sont juifs quand même, c'est cela la particularité.

Que représente pour vous la cuisine juive, ou polonaise, ou israélienne ?

Elle représente les déjeuners dominicaux chez mes grands-parents où je mangeais du *gefилte fisch* et des *kneidlers*. Mon père fait de la cuisine juive et je vais souvent *rue des Rosiers* acheter des charcuteries, je trouve ça délicieux, mais je ne sais pas la part de spécificité juive ou yiddish ou polonaise qu'ils comportent, ce qui les distingue.

L'histoire de vos grands-parents vous paraît-elle proche ou lointaine ?

C'est compliqué, je ne sais pas très bien, je suis vraiment partagé. D'un côté je me sens proche de ce qui s'est passé, de leur combat et de leur vie, c'est une manière de les soutenir et de respecter leur mémoire puisque mon grand-père paternel est mort. Après sa mort mon père a fait un long travail de deuil qui s'est conclu par un roman où il figure. Ce travail m'a beaucoup remué. J'avais conscience que mon grand-père était quelqu'un de formidable, mais après ce roman j'ai plus su en détail son histoire. De l'autre, le monde d'avant la guerre me semble assez loin. Leur origine polonaise, leur enfance, ça me paraît être un autre monde, mais pas la guerre et leur vie après la guerre, c'est très vif encore pour moi, je me sens

être petit-fils de tailleur à Belleville, dans cette lignée. Je retourne souvent devant leur immeuble. Ce que me raconte ma grand-mère maternelle de la Lituanie – comment elle faisait du patin à glace sur des rivières par exemple – me paraît très loin, encore plus loin que la Pologne, comme un monde de livres ou de contes de Singer.

L'histoire de mon grand-père paternel m'a marqué, par exemple l'épisode où il a essayé de soudoyer un soldat pour sauver sa nièce enfermée dans *le Vel d'Hiv*. Cette jeune femme avait presque mon âge. Il était dans la Résistance, mais pas chez les *FTP-MOI*, les communistes. Il était patriote et en même temps juif, c'est une spécificité que j'ai envie de soutenir et qui me touche beaucoup. Il s'est battu, il a tué des gens, il s'est caché, ça va à l'encontre de ce qu'on pense des Juifs victimes, morts dans la Shoah, et ça m'anime beaucoup. Je ne sais pas si ça me constitue en tant qu'individu ou citoyen, mais j'ai ça en tête et dans les moments difficiles de ma vie ça ressurgira, c'est évident. Il a aussi assassiné des gens puisqu'à la Libération il a tué des collaborateurs, peut être s'est-il trompé alors. Après, je sais qu'il s'est fait recruter par les services secrets français, je trouvais cela assez exotique et marrant quand j'étais petit. Je sais aussi qu'il a détesté l'armée, il n'aimait pas les armes à feu, et après il est devenu tailleur.

Votre grand-père est une figure de résistant plutôt que de juif immigré polonais ?

Oui. J'ai peu entendu parler de la Pologne – il ne me racontait pas les petites anecdotes des jeux avec ses frères, à la différence de ma grand-mère maternelle – parce qu'il était un Français qui s'était battu pour la France. La figure de résistant brise toute autre image que je peux avoir de lui, c'est la plus forte, lui dans les maquis en train de se battre à côté de gens qui étaient des non-juifs. Par contre j'aurais aimé en savoir plus

sur son rapport à Israël, en particulier à sa création. En fait je le sais très bien, il était totalement antisioniste. Il est parti visiter Israël, mais pour rien au monde il n'y aurait vécu. Ma grand-mère maternelle soutient fortement Israël, mais elle est très dure elle aussi sur Sharon (l'actuel premier ministre), elle est formidable.

Voyez-vous plus votre grand-mère maternelle comme une immigrée juive lituanienne ?

Elle a un très fort accent, que mes grands-parents paternels avaient aussi. C'est son côté immigré, mais elle a très peu de rapports à la Lituanie. Elle m'a certes parlé de son enfance, mais par la culture elle est vraiment française. En même temps elle a aussi une culture germanique, elle connaît bien Goethe et Schiller. Elle venait de la bourgeoisie, son père était ingénieur, c'étaient des gens cultivés, ils avaient des livres d'art. Enfant, elle connaissait la peinture italienne. Un oncle est parti en 1900 chercher des diamants en Afrique du Sud. Ils étaient polyglottes, ils connaissaient le monde, alors que du côté de mon grand-père paternel c'étaient vraiment des prolos. Quand elle est arrivée en France, elle était une petite Lituanienne qui venait de la campagne – Kaunas est quand même une petite ville —, mais elle était armée d'une culture et elle s'est vite intégrée. Je la sens française, mais pas tant que ça, et pas non plus totalement lituanienne. Je la sens Irène, ma grand-mère, très spéciale. Elle a travaillé en France, elle parle très bien le français, sans aucune faute, avec un fort accent, pourtant elle ne pourra jamais se fondre dans la population française. Le passage à Auschwitz a fait qu'elle n'est plus citoyenne de rien. C'est une force vive, elle s'est reconstituée elle-même, mais on ne la sent pas vraiment animée par un quelconque patriotisme, elle est citoyenne du monde. Elle aurait pu partir aux États-Unis, elle a failli le

faire, j'aurais pu être américain, ou israélien, ça s'est joué à peu de choses en fin de compte.

Qu'en est-il de votre grand-mère paternelle et de votre grand-père maternel ?

Ma grand-mère paternelle, Éva, est encore vivante, elle a un peu plus de 90 ans. Je la vois assez peu, elle a perdu un peu la tête, nous n'avons pas de discussion réelle. C'était une femme dévouée à son mari, une femme au foyer, elle a éduqué ses enfants, mais c'est mon grand-père qui me reste par-dessus tout. Il l'épuisait, il était vraiment très chiant, il s'engueulait beaucoup avec elle. Elle n'était pas une forte tête, c'était une femme assez réservée, une petite dame qui a tout fait pour son mari et ses enfants et qui eut une vie assez heureuse. J'ai eu peu de relation à elle. Quand j'allais chez eux, c'était mon grand-père qui parlait le plus. Elle était très bien.

Mon grand-père maternel, c'est le seul sang français que j'ai, et non-juif. C'est compliqué car ma mère l'a peu connu, ma grand-mère s'est remariée avec un juif italien. Ma mère a repris contact avec sa famille paternelle il y a environ vingt ans. Elle a su qu'elle avait un demi-frère en France. J'ai rencontré une fois mon grand-père maternel, il m'a offert une peluche, il est mort quelque temps après d'un cancer. Ma mère a eu une relation très difficile avec sa mère, qui l'a abandonnée en partie, qui l'a mise en pension, qui était une femme qui revenait d'Auschwitz, ça ne devait pas être drôle tout le temps. Ma mère est née en Suisse, mon vrai grand-père venait du Jura, mais il était un peu Suisse. Je me sens un peu Suisse et j'ai aussi du sang non-juif dans les veines. Mais je ne connais pas du tout la famille des non-juifs. Je sais que j'ai de la famille catholique, mon oncle, le demi-frère de ma mère, est très sympathique, mais très différent de nous.

Qu'avez-vous envie de dire sur toute cette histoire ?

J'ai l'impression que mon judaïsme est de plus en plus prégnant, et c'est un chemin que j'ai pu noter aussi chez mes parents. Mon père était très antisioniste dans sa jeunesse, maintenant c'est l'inverse. Quand ma grand-mère l'an dernier m'a raconté sa déportation, ça a joué un grand rôle pour moi, ça me fonde aussi en tant qu'individu. Maintenant, je sens que je me battrais pour les Juifs, que je me sens entièrement juif. Je suis très fier d'être polonais ou lituanien, j'aime bien dire « mes grands-parents sont polonais » sans préciser qu'ils sont juifs. Je suis content de venir de loin, d'une autre vie, et je me dis que c'est très proche, cela ne fait pas si longtemps que mes grands-parents sont arrivés en France, cinquante ans ce n'est rien. En fin de compte, j'aurais pu naître aussi en Pologne. J'aime bien cette idée de hasard. En même temps la Shoah c'était tout sauf le hasard. Tout se mélange là. C'est peut-être nous, la troisième génération qui est plus mélangée, plus compliquée, plus protéiforme, qui allons donner une réponse à « qu'est-ce que c'est qu'être juif ? ». Je me sens un objet assez bizarre, un peu mutant, indéfinissable aussi. C'est pourquoi je soutiens Israël tout en me demandant ce qu'est un État juif. J'ai lu des bouquins là-dessus, mais je n'ai toujours pas compris, je suis dans le doute. En tout cas mes enfants seront juifs, même si leur mère ne l'est pas.

Avez-vous le sentiment de pouvoir unifier ces diverses histoires ?

Oui. Et le CLEJ est aussi un lieu qui m'a fondé véritablement. Il est très ouvert, de gauche et en même temps juif, plein de mélange, des sépharades et aussi des non juifs. J'ai des amis non-juifs et qui ont tout l'air d'être juifs, et des amis juifs qui ne veulent pas entendre parler de cela. Moi, je suis un point d'équilibre, et j'ai l'impression de pouvoir unifier cela tout en n'étant pas schizophrène, mais

en ne sachant pas encore définir ce qu'est être juif, car je n'ai pas de rapport à la religion ni à Israël. J'ai un rapport à mes grands-parents, à une histoire très personnelle, très privée, qui rejoint aussi la grande histoire. Les juifs libéraux de gauche sont de moins en moins nombreux, il y en a un peu à Paris, peut-être aussi à New York. Mes cousins américains ne sont pas du tout comme nous, ils ont moins de rapport à l'art, à la littérature, il n'y a pas de livres chez eux. Ils sont libéraux, mais ils vont à la synagogue, ils ont fait leur Bar-Mitzvah, et moi non. Mes parents ne m'ont jamais demandé si je voulais la faire ou non. Nous sommes assez rares, je dis nous car j'ai une bande d'amis qui sont un peu dans le même cas que moi. Mon rapport à Israël, un mélange de défense et de critique, se trouve aussi de moins en moins. J'espère que l'on continuera à être ouvert sur le monde et qu'on partagera cela avec nos enfants. En fin de compte, il y en a peu qui ne sont ni religieux ni israéliens, ni à fond dans la culture yiddish, tout en étant investis par quelque chose d'étrange.

ENTRETIEN RÉALISÉ EN JANVIER 2013

H. Oppenheim-Gluckman (HOG) :

Aujourd'hui, après avoir relu l'entretien fait en 2005, que diriez-vous ?

Élie

Je porte toujours un regard admiratif sur le parcours de mon grand-père paternel. Maintenant ce que je ferai plus, je lierai le parcours de mon grand-père et celui de mon père, notamment par rapport à son engagement politique si fort dans le maoïsme, sans jamais aller jusqu'à la lutte armée, mais en étant à la lisière de la légalité pour défendre une conviction politique.

HOG

C'était déjà quelque chose dont vous aviez parlé en 2005

Élie

Là je le ferai encore plus, notamment parce que je sais que beaucoup de jeunes gens qui participaient aux brigades maoïstes s'identifiaient aux résistants juifs ou étrangers qui ont participé à la libération de la France.

HOG

Et par rapport à votre grand-mère maternelle dont vous aviez aussi beaucoup parlé ?

Élie

Ma grand-mère est morte il y a deux ans, c'est donc très différent. À la fin de sa vie, outre le fait qu'elle est tombée dans une sorte de folie les derniers mois de sa vie, elle m'a reparlé des camps, d'Auschwitz. Surtout, j'ai fait un voyage aux États-Unis avec mes parents et mon amie où nous sommes allés fêter les 100 ans de l'homme qui s'est marié avec la sœur de ma grand-mère aux États-Unis. J'ai mieux découvert ma famille américaine, même si je la connaissais déjà. Ma grand-mère n'a pas pu venir, mais elle était très présente. On a vu des photos d'elle, on s'est posé plein de questions sur son nom, d'où elle venait, j'ai pu plus en savoir.

HOG

Est-ce que ce voyage a modifié votre vision d'elle ?

Élie

Je l'ai entendu parler yiddish avec ce grand-oncle, je ne l'avais jamais entendue avant. C'est un yiddish très particulier, le yiddish lituanien et c'était très émouvant. Non, je ne crois pas avoir appris des choses. Elle m'a reprécisé tout son voyage en Suède à la libération, et puis de toute manière, elle se répétait beaucoup.

HOG

Est-ce que sa mort ou sa fin de vie a modifié la vision que vous aviez d'elle ?

Élie

Cela a accentué plein de traits, à la fois son immense courage et son immense solitude, solitude, comment dire, philosophique, elle était entourée, mais elle était unique, dans son unicité. Cela a aussi accentué sa dureté que je connaissais, mais pas autant qu'à la fin de sa vie où elle s'est révélée encore plus. Je n'ai jamais relié cette dureté aux camps, je ne me suis jamais dit ce sont les camps qui l'ont rendue comme ça.

HOG

Et vous l'avez reliée à quoi ?

Élie

À sa psychologie, à la force de cette femme, qui a quand même survécu, il fallait cette dureté ; et puis je l'ai reliée aussi à l'idée qu'elle était un peu « dinosauresque », qu'elle venait d'un autre monde, d'un autre temps. À la fin de sa vie, elle me racontait comment elle faisait du patin à glace sur le lac gelé de sa ville en Lituanie. J'étais très ému de voir cette femme petite fille danser sur la glace, elle qui avait traversé tout le 20^e siècle, qui était très physique, assez forte.

HOG

Donc là, vous pouviez vous la représenter.

Élie

Oui, j'ai plus visualisé, effectivement, j'avais un peu grandi, il y avait Sarah qui était arrivée dans ma vie, elle était très présente pour ma grand-mère, ça a beaucoup changé les choses. Ma grand-mère était très très chiant. Elle posait plein de questions absurdes, mais elle était drôle. Je me suis rendu compte qu'elle était très curieuse de la vie.

HOG

Vous ne vous en étiez pas rendu compte avant ?

Élie

Un peu moins, mais il y a aussi la grand-mère de Sarah, qui est pas rescapée des camps, qui vient de Russie, qui est juive, elle est beaucoup moins curieuse que ma grand-mère l'était de la vie, donc je me suis rendu compte de ça.

HOG

Et par rapport à vos choix de vie, qu'est-ce que vous diriez actuellement, sept ans plus tard ?

Élie

J'ai fait un film, qui s'appelle Alyah, et je m'en étonne tous les jours, car ma grand-mère n'avait aucun rapport à Israël, elle n'y est jamais allée. Et mon grand-père, c'était plutôt une tradition antisioniste, même si après la guerre des Six Jours, quand tout le monde a attaqué Israël, il s'est rangé du côté d'Israël. Je suis allé une seule fois en Israël avec ma grand-mère, et là j'écris un film sur un type qui part en Israël. Il part on ne sait pas pourquoi, sans idéologie, un peu par désuétude, par tristesse, donc je pense qu'il y a un truc très contemporain de son Alyah, où on ne voit plus d'avenir, quelqu'un dans un monde désenchanté. Maintenant, au regard de mon film et de ce que j'ai traversé, c'est tellement étrange vu le peu de rapport que ma grand-mère avait à Israël. Je suis à la fois très étonné et rassuré, car moi je ne m'identifie pas du tout, je ne me sens pas du tout israélien, évidemment. Je m'identifie plutôt à ces juifs qui sont en train de disparaître, qui sont des gens qui sont totalement juifs, qui ont traversé la guerre, qui ont traversé la vie, le XX^e siècle, mais qui n'ont aucun lien à Israël. Parce qu'ils sont des Juifs de diaspora. Et maintenant, avec mon film, c'est comme s'il fallait être relié et avoir un rapport à Israël pour vivre

son judaïsme. Alors que tous ces gens-là sont en train de mourir et que la Shoah est en train de s'éloigner, maintenant c'est Israël le point le plus prégnant du judaïsme. C'est probablement un truc inconscient que je me suis dit et qui m'attriste un peu au fond.

HOG

Pour quelle raison ?

Élie

Moi qui viens du CLEJ, qui étais à Corvol, donc la tradition bundiste, j'avais l'impression que le judaïsme était très fort en diaspora. C'est la grande force du judaïsme d'être déraciné, d'être partout et nulle part, et je ne souscris pas du tout à la politique israélienne, je la combats, donc je me sens un peu esseulé.

HOG

Ce projet est né après la mort de votre grand-mère ?

Élie

Non, pas du tout. Je l'ai écrit comme ça. J'ai écrit l'histoire d'un dealer, qui va en Israël, une figure contemporaine, quelqu'un qui serait ni un bandit vraiment, ni un mec bien, quelqu'un qui serait un peu à la lisière, une sorte de Juif errant ; et ensuite est venue l'idée de l'Alyah parce que beaucoup de gens ne partent en Israël ni par idéologie, ni par religion. Évidemment certains partent par sionisme ou conviction religieuse, mais d'autres plus pour des raisons sentimentales, par tristesse, pensant que là-bas leur vie va mieux se passer, et cela m'intéressait beaucoup. Donc ils partent dans le pays le plus idéologisé au monde, sans aucune idée.

HOG

Et la naissance de vos enfants, est-ce que cela a modifié le rapport à votre histoire ?

Élie

Il y a quelque chose qui a dû me fonder, c'est que je suis le petit-fils d'une rescapée d'Auschwitz, et ça je le vois, même par rapport à mes amis. J'ai beaucoup d'amis dont les grands-parents étaient cachés, certains étaient rescapés des camps, mais pas tant que ça quand même, c'est quand même quelque chose. Cela m'émeut évidemment, et je pense à mes filles, j'espère les élever dans une connaissance de ce qui s'est passé.

HOG

C'est partagé par votre compagne ?

Élie

Oui, on a fait deux petites juives quand même, deux petites juives laïques, c'est assez bizarre. C'est le truc bizarre, mais elles sont laïques et juives. Je m'identifie totalement aux idées du CLEJ et de ce qu'ils ont pris du Bund, c'est cela mon judaïsme. Avec sa naïveté, avec sa méconnaissance totale de certains aspects du judaïsme, mais c'est ça mon judaïsme.

HOG

Et pourtant il y a eu ce film

Élie

Si on réfléchit maintenant, je ne crois pas que je pourrai faire totalement l'impasse sur Israël, que je considère comme un pont mythologique du monde contemporain. Qui ne parle pas d'Israël ? Il y a un côté un peu biblique, mythologique, les deux frères amis-ennemis, deux peuples qui pourraient être amis et qui sont ennemis.

Cinéma

RENCONTRES JUDÉO-CHRÉTIENNES DANS LE PÉPLUM

Claude Aziza

Avant J.-C., c'est simple. Pendant J.-C., ce n'est pas trop compliqué. Après J.-C., tout se brouille. Autrement dit, au miroir du péplum – qu'il soit, avec des nuances, hollywoodien ou transalpin – il vaut mieux que n'apparaisse à l'écran qu'une seule catégorie : des Juifs ou des chrétiens, peu importe. C'est quand ils sont face à face que l'on s'égare. Prenons n'importe quel film biblique, les choses sont claires : les bons et les méchants, Hébreux et Égyptiens, Danites et Philistins, Israélites et Assyriens, Judéens et Babyloniens, Juifs et Grecs, puis Romains. On pourrait citer aisément bien des films pour ces duels au sommet. À l'autre bout de l'échelle chronologique, dans ce IV^e siècle où l'Empire va devenir chrétien, ou encore plus tard, quand le barbare est aux portes, les choses redeviennent claires : les bons et les méchants, Romains chrétiens et Romains païens, le Pape face aux Huns et Fabiola face aux autres. Restent donc, en gros, deux siècles, le premier avant et le premier après, qui posent problème. Voyons donc les solutions adoptées

Deux siècles moins le quart avant J.-C.

Bien que Jésus soit né avant Jésus-Christ, sans doute vers -6, les chrétiens, eux, ne devraient pas figurer dans des films censés se passer avant leur ère ! Certes. Et pourtant. La tentation est forte – surtout dans le cinéma américain – d'en voir quelques antécryptos dont le statut implicite pourra toujours frapper l'imagination d'un public friand de nourriture testamentaire. Regardons *Samson et Dalila* (C. B. DeMille, 1948). Le

cinéaste, dont on connaît la culture biblique, réussit ce tour de force qui consiste à ne pas prononcer une seule fois les mots « Juifs » – ce qui est normal, car prématuré –, « Hébreux » – ce qui est tout aussi normal, car archaïque –, « Israélites », ce qui n'est pas normal du tout, car la tribu de Dan, dont Samson est le Juge, fait partie des tribus d'Israël. Il sera donc plus facile de voir en Samson le Juste meurtri, celui qui, en mourant, implore un Dieu qui l'a abandonné (pour de bonnes raisons, certes !). Ajoutons que Dalila a un goût de petite (Marie) Madeleine et que le Saran philistin a des airs de Ponce Pilate. Inutile de multiplier les exemples. Le cinéma n'a fait que suivre – sans doute inconsciemment – les schémas réducteurs et apologétiques des Pères de l'Église qui scrutaient à la loupe l'*Ancien Testament* pour y découvrir l'annonce du *Nouveau*.

Ce désir, ancré au cœur des Américains, de retrouver dans l'épopée antique des pistes bibliques peut même conduire à des cocasseries historiques dont est un bel exemple le *Spartacus* que tourna du bout des lèvres en 1960 S. Kubrick (après le renvoi par le producteur-vedette Kirk Douglas d'Antony Mann) et qu'il désavoua presque par la suite. Le film est tiré d'un roman homonyme d'Howard Fast (1951), écrivain engagé politiquement, où l'on trouve, aux côtés du gladiateur thrace, un Juif, David, qui mourra avec lui. Ce personnage, disparu à l'écran, a-t-il inspiré la fin symbolique du gladiateur crucifié, regardant son épouse, au pied de la croix, lui montrer le fils qui vient de naître (scène qui ne figure pas dans le roman) ? On remarquera là une sorte de cal-

vaire inversé. Si la Mère est toujours au pied de la croix, le Fils est avec elle, tandis que c'est le Père qui subit le supplice. Spartacus préchrétien ? Pourquoi pas. On a déjà tant brodé sur la révolte des esclaves ! Le seul détail piquant, c'est que le christianisme antique n'a jamais inclus dans son universalisme la libération des esclaves, rouages essentiels de l'économie d'un monde antique dont il sera, dès Constantin, au début du IV^e siècle, le nouveau gestionnaire...

On se doit de faire figurer dans cette période préchrétienne, au moins à titre de transition, les représentations du roi Hérode, avant qu'il n'aille ordonner un improbable massacre des innocents que le cinéma montre avec complaisance, et dont on voit bien qu'il n'est que la répétition, sur une petite échelle, de celui ordonné par le Pharaon au temps de Moïse. Hérode le Grand fut certes un triste sire, avec pourtant d'indéniables qualités de chef et de bâtisseur. Iduméen de souche, d'une famille judaïsée depuis à peine deux générations, il est montré à l'écran dans sa cruauté et sa démente, toutes deux bien réelles, comme la figure emblématique du tyran. Ce n'est pas par hasard qu'il figure dans le prologue du *Roi des Rois* (N. Ray, 1961) sous les traits du traître de comédie qu'interpréta toujours l'acteur Grégoire Aslan. Prologue d'autant plus intéressant qu'il constitue un hapax dans l'immense filmographie consacrée à Jésus.

Le cinéaste remonte à l'année 63 av. J.-C. Cette année-là Pompée prit Jérusalem, viola le Temple et s'étonna de le trouver vide (du moins s'il faut en croire le témoignage de Cicéron que le cinéaste semble avoir lu de près). On voit donc le Romain vainqueur arriver à cheval sur le parvis du Temple : un beau plan cinématographique mais, hélas, fondé sur aucun texte ! On aura ainsi compris que dans l'imaginaire du spectateur américain, imaginaire que transcrit le cinéaste,

violer un temple, c'est d'abord y pénétrer à cheval, entrer dans le Saint des Saints, couper d'un glaive décidé et tranchant le voile de gaze qui l'empêche d'aller plus loin, ressortir avec à la main un rouleau sacré qu'on suppose être la Torah, faire face à la foule suppliante des prêtres et des lévites et, finalement, rendre, dans un geste où éclate la vertu d'un cœur magnanime (n'oublions pas que Pompée était surnommé : « Magnus »), à un vieil homme qui l'implore, muet et tragique, le document sacré. Il y a de l'Allemand « correct » dans ce Romain de cinéma, de l'Allemand, lui aussi de cinéma, bien sûr, pas du Nazi. Il y a aussi, dans cette représentation positive – répétons-le – de la foule assemblée, une vision stéréotypée de la religion juive, telle que la voyaient par exemple un Augustin ou un Paul, avant lui : estimable certes de par son antiquité, mais figée. N'est-elle pas ici représentée par des fidèles momifiés dans l'Ancienne Alliance ? Alors que c'est la Nouvelle Alliance que va offrir Jésus.

Les Italiens, soucieux de tout sacrifier au spectaculaire, n'auront pas, face à Hérode, la même attitude. Dans *Le Roi cruel*, un film de 1959, dont la mise en scène résulte d'une bouillabaisse où surnagent un vieux routier slave du muet, V. Tourjansky, et un jeune tâcheron du parlant, A. Genoino, dans ce film, donc, Hérode, interprété par Edmund Purdom, étoile d'Hollywood dont l'éclat s'éteignit aussi vite qu'elle avait brillé, est montré dans toute sa démente, massacrant sa propre famille (ce que l'Histoire ne dément pas). Symbole à la fois de la dernière dynastie juive – même si elle fut illégitime – et d'un monde païen pervers et corrompu, Jérusalem et Rome mises dans le même sac : celui du Mal, dont quelques années plus tard – mais en même temps au cinéma – Néron sera le plus illustre fleuron. C'est un monde, qu'il est temps, pense-t-on, en sortant de la salle, de régénérer par un sang

nouveau, celui du Christ ou celui des martyrs des catacombes. Bref, il n'est d'histoire juive au cinéma, à quelques notables exceptions près, dont la série *Massada* (Boris Sagal, 1981), que comme prolégomènes de l'histoire chrétienne.

JÉSUS, MARIE, JOSEPH

Cette histoire juive qui vit ses dernières grandes heures jusqu'en cette année 70 où Titus s'empare de Jérusalem et brûle le Temple, n'apparaît finalement que comme une toile de fond, un prétexte, voire un hypotexte, aux récits des *Évangiles*, qui font office d'hypertexte. Ainsi dans *Le Larron* (roman de P. Festa Campanile adapté par l'auteur au cinéma, 1979), le héros du film a beau expliquer aux soldats romains qui le compassent sans vergogne qu'il n'est pas judéen mais galiléen, ils s'en moquent totalement. Le spectateur aussi. Pour qui il n'y a pas de différence entre les habitants de la Judée, sous mandat romain et sous l'autorité d'un préfet (en l'occurrence Ponce Pilate) et ceux de Galilée qui relèvent de l'autorité d'Hérode Antipas, croqué en vieux libidineux devant sa belle-fille Salomé ôtant peu à peu ses voiles, dans la *Salomé* de W. Dieterle, 1953, Héros Antipas que les *Évangiles* et le cinéma nomment Hérode tout court. Ce qui ne simplifie pas les choses. Pour mémoire : Jésus, Galiléen de naissance, est renvoyé par Pilate devant Antipas de l'autorité duquel il dépend.

Dès la naissance de Jésus d'ailleurs, l'attitude des Juifs s'oppose à celle des Gentils, qui lui envoient leurs rois mages. Dans le téléfilm de J. Cellan Jones, *Le Jour où le Christ est mort* (1980), Hérode missionne même trois de ses agents qui sont, en quelque sorte, des « contre-rois mages ». Mais on sent bien dans tous ces films et téléfilms qui mettent en scène enfance et vie de Jésus, qu'il n'est pas possible de masquer – si tant est qu'on le veuille, au moins inconsciemment

– le fait que Jésus, juif, est né de parents juifs (même si l'on a un doute sur l'identité du père, il n'y en a aucun sur sa religion) et qu'il vit dans un milieu juif. On tourne la difficulté en mettant à l'index de l'image et de la caméra quelques spécimens de « bons » Juifs opposés à d'autres de « méchants » Juifs. Qui, peu à peu, iront grossir une foule immense, celle qui, au mépris de toute vraisemblance historique et psychologique, houspille et conspuie Jésus, du Prétoire au Golgotha.

Prenons le *Jésus de Nazareth* de F. Zeffirelli (1977). D'un côté, ceux qui croient en Jésus, Nicodème, Joseph d'Arimathie, tous deux interprétés par des acteurs au physique « noble », Laurence Olivier pour le premier, James Mason, pour le second. De l'autre ceux qui ne croient pas en lui, Caïphe, le Grand Prêtre, auquel Antony Quinn prête ses traits qui, à force de jouer les bandits mexicains, les Grecs paillardes et les Huns avinés, ont pris, il faut bien l'avouer, quelque chose de métèque et Judas, auquel il convient de restituer tout naturellement la couleur de la trahison : le roux. Judas doit être un rouquin. Il l'est ici, comme il le sera dans *La Dernière Tentation du Christ* de M. Scorsese (1988). Mais là où Zeffirelli – dont on se souvient qu'il est aidé financièrement par le Vatican – montre le bout d'une oreille dont on se dit – à tout le moins – qu'elle n'est pas philosémite, c'est dans l'invention du personnage de Zerha, un scribe, très cultivé d'ailleurs, qui orchestre le complot contre Jésus. Représentant l'élément intellectuel, généralement absent de l'image et renvoyant à la fameuse apostrophe évangélique aux « scribes » et aux « Pharisiens ».

Et l'on aurait tort de voir là une obsession maniaque : le faciès au cinéma a une importance capitale. Il correspond à une image que les spectateurs ont dans la tête. Peu importe qu'elle ne coïncide pas forcément avec la vérité historique.

De même, bien des films – et surtout au temps du muet – ont fait de la petite paysanne juive que fut Myriam (Marie), une sorte de carmélite avant la lettre, du moins par le costume. Il en va encore ainsi dans le *Golgotha* de J. Duvivier (1935). Faut-il préférer la tristesse compassée de Myriam (sic) Muller dans la *Marie de Nazareth* de J. Delannoy (1994) ou le désespoir muet de Susana Pasolini, la propre mère du cinéaste dans *L'Évangile selon saint Mathieu* (1964) ? Seul un nébuleux et glauque téléfilm d'Éric Till (1979) : *Mary and Joseph : A Story of Faith*, fait de Marie une prisonnière des Romains, sauvée par un jeune et héroïque petit charpentier et enrôlée dans les rangs des rebelles conduits par Judah (sic). Mais l'ange Gabriel va lui sauver la mise. Tentative inédite et ratée pour faire du couple de Nazareth une sorte de Bonny and Clyde à la sauce palestinienne.

DE JÉSUS AU CHRIST

Mais la chose est encore plus intéressante lorsqu'il s'agit des premiers chrétiens. Peu importe que le terme soit anachronique : il faudrait parler, au moins dans les années 70, de judéo-chrétiens, peu importe que la croix par laquelle ils se reconnaissent ne soit apparue que très tardivement, au IV^e siècle. Seul, *Le Signe de la croix* (C.B. DeMille, 1932) commence par une séquence où le poisson (la scène est censée se passer sous le règne de Néron) est bien le signe de reconnaissance chrétien, peu importe donc ces subtilités. Que se passe-t-il donc quand il faut montrer les Apôtres, ces rudes pêcheurs de Galilée, des petites gens simples, frustes même ? On va chercher leur représentation chez Léonard de Vinci : tuniques impeccables, barbes bien taillées, nobles traits. Judas, bien sûr, mis à part.

On se contentera d'un seul exemple mais tellement emblématique. Le canonique *Quo Vadis* ?

(M. Le Roy, 1951) met en scène Pierre et Paul. Le premier est joué par Finlay Currie, un acteur au noble embonpoint et à la barbe fleurie. Paul, lui, interprété par Abraham Sofaer, est petit, le teint noiraud, l'air chafouin. Chez le premier, le regard clair et assuré de celui qui est sûr de périr la tête haute mais, sur la croix, dans la position inversée de celle de Jésus – humilité oblige. Le second, dont la fin – si tant est qu'on la connaisse – sera, certes moins douloureuse (la hache ou le glaive, car Paul est citoyen romain), mais bien moins noble, a dans son regard fiévreux les angoisses du néophyte qui a rejoint, après bien des avanies, le troupeau des fidèles, dont il fut d'abord l'acharné persécuteur. Or tous deux sont juifs, tous deux méditerranéens et si Pierre fut le premier Pape, c'est à Paul que l'on doit le christianisme.

Nous n'avons pas – et c'est dommage – de traces au cinéma de la polémique qui s'éleva après l'incendie de Rome de 64 et dont les Pères de l'Église nous murmurent qu'elle eut pour objet les accusations portées par les Juifs de Rome contre les judéo-chrétiens. Mais on peut suivre au cinéma l'évolution de quelques personnages qui finissent par suivre le message christique. Le plus intéressant est sans doute le Barrabas du film homonyme de R. Fleischer (1961). Oublions le caractère hautement improbable de sa libération demandée par une multitude dont on se demande ce qu'elle fait là au lieu de préparer le repas pascal, oublions que son prénom est Jésus et que son nom signifie : « le fils du père ». Dans le film de Fleischer, il est devenu, par sa libération qui semble l'avoir doté de l'immortalité une sorte de Juif Errant qui, sacré champion de l'arène (magnifique combat à l'essédaire entre un gladiateur à pied et un autre monté sur un char), va finir là où il aurait dû aller directement, à la place de Jésus : sur la croix. Bel exemple de combattant (ou de brigand) juif touché par la grâce. Tout

comme le Demetrius de *La Tunique* (H. Koster, 1953) et, surtout, de sa suite, *Les Gladiateurs* (D. Daves, 1954). Cet esclave grec, devenu gladiateur, préfère aux plaisirs de l'arène et à ceux de l'impératrice Messaline, les joies plus simples (et moins difficiles à gérer) de la nouvelle religion. Dans ces deux destins parallèles, le Juif et le Grec ne s'accomplissent que lorsqu'ils deviennent chrétiens.

Et puisque nous évoquons les combats de l'amphithéâtre, attardons-nous (avec plaisir) sur cette curieuse gladiatrice juive qui gagne ainsi sa vie dans la série *Anno Domini* (Stuart Cooper, 1984). Certes, du moins si l'on en croit le poète Martial, une fort méchante langue, on vit quelques femmes dans l'arène, sous le règne de Néron, mais de là en faire une professionnelle, juive de surcroît ! Il y a là, en fait, un curieux mélange des films d'amazones et de tenancières de saloon, peut-être pour montrer que les forces vives du judaïsme (elle fera couple avec un collègue coreligionnaire) ne pourront que basculer enfin et en fin de série dans la nouvelle religion. C'est ainsi que le Ben-Hur, héros du roman homonyme de L. Wallace (1880), prend la tête d'une troupe de révoltés pour tenter de libérer Jésus. Ce que la version de W. Wyler (1959) ne montre pas contrairement à celle de F. Niblo (1926). Car – toujours au cinéma – les forces vives du judaïsme restent mobilisées autour de Jésus.

Quelques dizaines d'années plus tard, en 70, les judéo-chrétiens (et les Juifs pacifistes ou collaborateurs) ne mènent pas le combat contre l'assiégeant romain et s'enfuient de Jérusalem. C'est ce montrait déjà – conformément à un aspect de la vérité historique – *The Great Commandment* d'I. Pichel, en 1939, une exception dans une production cinématographique que cette page d'histoire ne semble plus intéresser. Au fond, le cinéma agit – *mutatis mutandis* – comme les autorités

romaines, pour qui les querelles entre les juifs traditionnalistes et les adeptes de la nouvelle religion restent largement incompréhensibles ! Et si l'on trouve dans les *Évangiles*, celui de Marc, en particulier, le souci de se démarquer de plus en plus du judaïsme, c'est qu'il n'était pas bon – si tant est qu'il ait été rédigé après 70 – d'affirmer ses racines juives devant des Romains qui avaient subi tant de pertes dans la guerre juive. C'est à ce moment, sans doute, qu'une majorité de Gentils transformera le judéo-christianisme en christianisme. Mais, bizarrement, on ne trouvera plus de films qui opposeront encore, Juifs et chrétiens. Il y aura surtout des chrétiens face à leurs « persécuteurs » romains. Ce sera le temps des *Quo Vadis ?* Puis celui des *Fabiola*. Les Juifs ont pratiquement disparu de l'écran. Les chrétiens ont pris toute la place...

On les retrouvera, les uns et les autres, face à face, quelques siècles plus tard, dans les adaptations cinématographiques de *Ivanhoé* de W. Scott (1819), notamment dans le film de R. Thorpe (1952), qui mettent face à face, une belle Juive, Rebecca, et son vieux père, protégés par un courtois Saxon, Wilfrid Ivanhoé, et des méchants – mais bons chrétiens – templiers Normands. C'est le contraire qui se produit dans *Exodus* (O. Preminger, 1960), où une belle chrétienne tombe amoureuse d'un nouveau guerrier de la foi – mais juive – parti à la reconquête de cette même terre de Palestine...

Claude Aziza
(Université de la Sorbonne Nouvelle)

LE LIVRE DE LA GRAMMAIRE INTÉRIEURE AU PRISME DU CINÉMA

Guido Furci

Sorti en France en juin 2012, le dernier film de Nir Bergman¹ s'attache à un chef-d'œuvre de la littérature universelle : *Le livre de la grammaire intérieure* de David Grossman. Publié pour la première fois en 1991, ce *Bildungsroman* atypique – visiblement marqué par la tentative d'aborder l'actualité israélienne de façon détournée, à l'aide d'une prose à la fois introspective et multidirectionnelle – avait constitué dès sa parution un tournant important dans la carrière de l'auteur. En quelque sorte, avec ce texte, Grossman décide de ne plus considérer de manière distincte sa production pour la jeunesse et celle pensée pour un public adulte ; il s'applique à créer une galerie de personnages désormais destinés à se faire écho les uns aux autres. Perdus dans leurs décors de papier, ceux-ci finiront par décliner sans cesse le thème de la « quête » – topos par excellence d'une écriture qui oppose à la force iconique des images la puissance évocatrice de la parole.

À bien y regarder, la complexité de l'ouvrage ne tient pas tellement à l'histoire qu'il relate, mais plutôt au registre utilisé. Cherchant à intégrer à une trajectoire narrative solide les mouvements d'une conscience confrontée au doute, l'instance énonciatrice a tendance à s'effacer derrière les actants auxquels elle prête sa voix. Ainsi, chaque point de vue adopté offre au lecteur une perspective orientée des événements, l'obligeant à effectuer un travail de déchiffrement qui s'apparente, page après page, à celui que le jeune Aharon

Kleinfeld s'impose lui aussi. Second enfant solitaire d'une famille de réfugiés juifs-polonais, cet écolier inquiet, aux prises avec une réalité qui lui échappe, passe toutes ses journées à observer le quotidien des gens qui l'entourent – au sein de l'espace domestique, comme dans les rues du quartier de Beit-haKerem à Jérusalem, où il habite et où tout le monde a l'air de se connaître. Comparable à l'œil d'une caméra, son regard embrasse l'espace environnant à la recherche d'un signe enfin capable de résoudre le mystère : pourquoi se réveille-t-on un jour sans pouvoir se comporter autrement que de la manière dont on se comporte ? Pourquoi les autres se ressemblent-ils tant et savent si bien se débrouiller quand il s'agit de combler un vide qui fait peur ?

Bien évidemment, les questions que se pose Aharon tout au long de la narration résonnent dans son esprit sans pour autant trouver de réponse. Inlassablement reformulées, elles figent dans une syntaxe de mieux en mieux articulée le pressentiment qu'une solution quelconque entraînerait une perte. Quelle qu'en soit la nature, il faut juste l'éviter, empêcher par tous les moyens qu'un changement irréversible se produise, trouver, sinon dans la langue du moins dans ses rouages, un tour de magie à la Houdini susceptible de dévier le cours naturel des choses et de surprendre l'audience, comme lors d'un numéro de spectacle de fin d'année. Toute occasion est bonne pour y parvenir, y compris un après-midi passé à réviser les cours d'anglais avec un ami déjà trop politisé pour entrevoir dans le « présent progressif » quelque chose d'autre qu'un simple idiotisme emprunté

1. Bergman N. (2010), *La grammaire intérieure* (*Ha-Dikduk ha-pnimi*), Israël, 1h44.

aux étrangers. Aharon, quant à lui, saisit bien la poésie de cette étrange tournure verbale ; il songe alors à un geste qui resterait suspendu, à condition de se concentrer et de répéter avec délectation : « *I am ju—mping* [...], imaginant un saut long, long, interminable auquel, dès le départ, on se livr[erait] avec une concentration et un abandon absolu, dans une totale solitude ; *ju—mping*, comme si on s'enfermait dans une bulle de verre hermétique et que ceux du dehors se méprenaient : eh ! il *is* seulement *jumping* ; mais, à l'intérieur, dans la bulle, il se passe des choses, beaucoup de choses, une seconde dure une heure et vous êtes le seul à connaître les secrets qui ne se dévoilent qu'à ceux qui appréhendent le temps [...] à l'aide d'une loupe »².

Contrairement à Oskar Matzerath dans *Le Tambour* (1959), si Aharon rêve de pouvoir s'abriter dans une espèce de présent éternel au point de s'arrêter de grandir, cela n'est pas forcément en raison d'un choix conscient ou perçu en tant que tel. En effet, alors que l'inquiétant héros de Günter Grass – que nous pouvons sans aucun doute compter parmi les innombrables modèles littéraires de Grossman – interrompt volontairement le processus naturel de sa propre croissance pour rester à l'écart de l'hypocrisie et de la médiocrité ambiantes, le petit Kleinfeld semble peu à peu se découvrir, malgré lui, réfractaire à toute transformation physique. Quand ses camarades commencent à vanter l'apparition d'un timide « fil noirâtre, long et mince, [qui] se prolonge de [leurs] pattes sur [leurs] joues », d'« une tache sombre sous [les] aisselles »³, ou

2. David Grossman (2011), *Le livre de la grammaire intérieure*, Paris, Seuil, p. 51. Cette citation et les suivantes sont extraites de la traduction française de Sylvie Cohen, éditée pour la première fois en 1994 et quelque peu remaniée depuis.

3. *Ibid.*, p. 43.

encore d'un timbre grave et irréprensible, force est de constater que chez lui, au contraire, « rien ne bouge » : sa peau demeure « lisse et chaude comme du duvet », sa voix – pourtant exceptionnelle « pour mimer les animaux ou les gens », pour « imiter à la perfection [l]es politiciens »⁴ – celle d'un enfant de onze ans et demi.

Inutile d'ajouter que ce qu'un tel immobilisme peut susciter chez celui qui le subit ou chez ceux qui s'en aperçoivent est d'autant plus frappant lorsque l'on essaie de le représenter visuellement. Si Nir Bergman a relevé le défi, c'est, nous semble-t-il, pour au moins trois raisons : d'abord, le fait de s'intéresser aux vicissitudes d'un individu obligé de vivre comme dans un bocal où choses et personnes flotteraient, prisonnières de l'apesanteur, contribue à affiner une réflexion entamée auparavant avec *Broken Wings* (2002) – chronique désenchantée et cruelle d'une communauté qui peine à se constituer ; ensuite, l'exploitation du binôme dedans/dehors se prête à merveille pour flirter, par le biais du dispositif filmique, avec les codes des séries télévisées – exercice auquel Bergman s'est adonné dès ses débuts en tant que scénariste ; enfin, l'effort visant à conférer une consistance plastique à la paralysie comme thème, motif ou, plus largement, comme « catégorie esthétique » contraint le réalisateur à pencher soit du côté de l'absurde – et c'est ce à quoi s'était décidé l'Allemand Volker Schlöndorff dans son adaptation du *Tambour* en 1979 –, soit du côté d'un réalisme ponctué d'accents grotesques. S'il est vrai que cette deuxième solution ressemble à un compromis peu courageux, il faut néanmoins admettre que si Nir Bergman finit par opter pour elle, c'est parce qu'elle a le mérite de restituer au texte de départ toutes les nuances – de ton notamment – qui en font la beauté.

4. *Ibid.*, p. 24.

À ce propos, si le corps à corps avec le roman s'avère fructueux c'est, d'une part, parce que la fidélité à l'auteur n'est jamais revendiquée ouvertement⁵, d'autre part, parce que les comédiens s'abandonnent à un jeu très entraînant et, dans l'ensemble, remarquable. Tant pis si la mère d'Aharon – interprétée par Orly Silbersatz – peut paraître par moments un peu caricaturale ; dans la toute dernière partie du film, lorsque l'on se rapproche d'une conclusion aussi allusive qu'émouvante, elle fait preuve d'un large éventail dramatique et s'inscrit dans la mémoire du spectateur comme l'un des personnages les plus attachants. Il en va de même pour l'attrante Edna Blum, dont « la maison [ressemble à] un sanctuaire » où « la saleté [n'est que] fine poussière d'étoiles »⁶. Evelyn Kaplun confère à cette voisine tantôt convoitée tantôt inatteignable des traits éthérés et une gestuelle de mannequin ; elle en fait le fantasme type des adolescents du quartier, mais aussi le « corrélatif objectif » de tout ce qui, aux yeux d'Aharon, reste supportable en dépit d'une inanité intrinsèque.

Dans *L'homme visible et l'esprit du cinéma*, Béla Balázs affirme que l'une des spécificités du cinématographe est la possibilité de suivre le processus organique d'une évolution des sentiments telle qu'elle peut s'explicitier, des minutes durant, sur un écran. Il précise qu'une évolution de ce genre, « le langage lyrique ne peut pas la [restituer, puisque] chaque mot ne peut renvoyer qu'à [l']une [de ses] phase[s] délimitée [...], ce qui donne un *staccato*, une succession d'instantanés [...] isolés. » En effet, « il faut bien qu'un mot soit prononcé tout entier avant que commence le suivant » ; en revanche, « [i]l n'est pas nécessaire [...]

qu'une expression du visage se soit [...] effacée pour qu'une autre [s'y mêle] et l'absorbe progressivement ». De fait, « dans le *legato* de la continuité visuelle, l'expression de l'instant présent porte encore la marque de la précédente, et la suivante s'y dessine déjà », revenant à affirmer que, au moyen d'un support multimédia, « nous ne voyons pas seulement les différents états d'âme, mais le processus [sous-jacent] de la succession elle-même »⁷. C'est ce mouvement que la caméra est censée capturer, non seulement dans le but d'approfondir la caractérisation psychologique des personnages, mais également pour calquer le rythme du récit sur la perception que chacun d'entre eux a de la durée. Cela est d'autant plus probant dans les gros plans qui ponctuent le travail de Bergman et distinguent nettement la fonction des rôles secondaires – nous avons fait référence à la mère et à la voisine, rivales promises à un destin similaire, mais nous aurions pu aussi nous attarder sur les portraits moins colorés du père et de la sœur – de celle du personnage principal, centre de gravité autour duquel ils viennent orbiter.

Loin d'être un détail anodin, le fait que le cadrage ait tendance à détacher du reste la figure d'Aharon exerce en effet une double fonction : non seulement cela amplifie le caractère exceptionnel du personnage, mais cela donne également l'impression d'observer de près la géographie d'un monde en miniature, ignorant, à supposer qu'ils existent, ses principes de fonctionnement. Oui, parce que comme face à un tableau, lorsque l'on se rapproche trop, l'image oppose une résistance et nous oblige à deviner, au-delà de sa texture, l'éventualité d'un « référent de moins en moins

5. Attention, nous parlons bien ici de « fidélité » et non pas de « dette » – cette dernière étant explicitée dès le générique d'ouverture.

6. David Grossman (2011), *op. cit.*, p. 15.

7. Béla Balázs (2010), *L'homme visible et l'esprit du cinéma*, Paris, Circé, p. 55. Les textes rassemblés dans ce recueil datent probablement des années 1920 et ont été publiés dans un premier temps en allemand.

référentiel »⁸ ; en d'autres termes, l'image se révèle récalcitrante et réclame un sens qui ne peut être négocié que « dans le moment où [tout signifiant] refuse [pour ainsi dire] de se laisser rabattre sur [elle] »⁹. C'est précisément ce que l'absence apparente de mise au point nous amène à penser à plusieurs reprises au cours du film et c'est ce qui se réalise tout particulièrement dans la séquence de la maladie, située peu avant la conclusion et marquée par un onirisme pour le moins inattendu.

« Sept jours avaient passé depuis la Fête de l'Indépendance et [les autres] n'étaient toujours pas rentrés du camp, où sont-ils, [Aharon] enfonce deux menus objets dans son nez blessé : une minuscule particule de pâte à l'intérieur de laquelle, en guise de levain, il a glissé son cheval de Troie, un bout de papier où il a inscrit le Nom de Dieu, à l'instar du *Golem* du Maharal de Prague »¹⁰. Toujours rien, aucune trace des copains d'avant, désormais engagés dans une lutte qui n'en est pas une, unis pour se donner l'impression de construire eux aussi un pays, dont la situation politique semble vaciller à chaque coup de feu. Si les vœux ne se réalisent pas, la ruse n'est pourtant pas sans conséquence : le tissu organique du papier se dégrade au contact du sang, au point de provoquer des poussées de fièvre et un état vaguement hallucinatoire. « Lève-toi, je t'en prie, donne un signe de vie, dis-moi que tout va finir par s'arranger »¹¹, se répète Aharon en désespoir de cause. « Sa main avait tremblé quand il avait roulé la feuille [et] qu'il [l']avait introduite le plus loin possible [...], au-delà de la frontière

des éternuements »¹² ; dans son imagination, « la missive devait progresser lentement, portée par un courrier, ou une vapeur de courrier, ou un courrier enfant, blanc, immaculé [...], tenant la lettre à bout de bras, [se frayant] un chemin le long des parois nasales sinueuses, des anfractuosités en spirale, plus loin, encore plus loin »¹³. Dans les faits, « le courrier nébuleux travers[e] [certes] la plaine blanche, l'enchevêtrement des os du front, pouss[e] plus haut, au milieu des échafaudages d'os et de fils »¹⁴, mais, contrairement aux attentes, l'entreprise ne voit pas d'achèvement. Les obstacles à surmonter sont innombrables et si Grossman les décrit au moyen d'un monologue intérieur à couper le souffle, Nir Bergman quant à lui les recrée sur scène dans un champ-contrechamp qui voit interagir Aharon et son double.

Ce dernier, interprété lui aussi par le talentueux Roe Elberg, est filmé caméra à l'épaule et à l'aide de travellings assez artisanaux. Tel un aventurier, il parcourt un désert dont la surface craquelée renvoie à celle, rugueuse, du cerveau ; une mer bleutée où les souvenirs qui semblent ne pas avoir laissé de trace s'enfoncent lourdement ; un labyrinthe adipeux où les sonorités se propagent, flegmatiques et ouatées. Sa silhouette, dont nous ne percevons généralement que des détails, se fait éclaboussure – touche de couleur sur une toile qui ne cesse de se mouvoir, comme si tout arrêt sur image devait représenter une résolution définitive. Son périple, dont nous ne saisissons que des bribes, se fait gribouillis plus que dessin – profusion de traits qui ont perdu leur orientation originelle et s'embrassent les uns les autres jusqu'à se confondre. Si dans le livre le garçonnet « avance prudemment sur la terre accidentée, enjambant les

8. Roberto De Gaetano (2003), « Profondità e superficie », in [duel], n. 102, février-mars, p. 63.

9. Christine Savinel (2001), « De la résistance comme un visage », in Murielle Gagnebin et Christine Savinel (sous la dir. de), *L'image récalcitrante*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 15.

10. David Grossman (2011), *op. cit.*, pp. 363-364.

11. *Ibid.*, p. 364.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

cratères gris-jaunes, lunaires [...], [qu'il] rampe, [...] traverse des défilés, des crevasses [...], [et que] des broussailles le griffent au visage et se désagrègent aussitôt »¹⁵, au cinéma la lenteur des actions relatées et les ellipses opérées sur le texte de départ obligent le spectateur à se fier complètement à la voix off. Celle-ci essaie de reprendre, coudre, expliciter dans la mesure du possible, afin qu'un sens émerge, sinon par le voyage qui nous est dévoilé, du moins par la rhétorique dont le montage se sert pour en rendre compte.

En effet, c'est à partir d'éléments sensibles que le réalisateur met en place une trame qui – dirait Vincent Amiel – « n'a ni l'évidence du mimétisme [...] ni celle de l'aléatoire »¹⁶. Déjouant tout rapport de cause à effet qui n'ait pas été postulé par l'enfant en proie au délire, Nir Bergman fait recours à des juxtapositions exclusivement analogiques, quelquefois entrecoupées par de courts états de veille. L'impression qui s'ensuit immédiatement est celle de pouvoir enfin découvrir ce qui se cache derrière des yeux fermés, là où, quand on serre les paupières très fort, peuvent apparaître des feux d'artifice encore plus beaux que ceux d'une commémoration nationale. Cela dit, le ressenti du spectateur face à une telle fantasmagorie finit par s'apparenter à celui du protagoniste lorsqu'il prend conscience que tout cela n'est qu'illusion, égarement, méprise. *Mamtchu* le savait peut-être, elle qui, peu avant la crise, dans le roman comme dans le film, « [s'était] mi[se] à fouiller fiévreusement dans la poche de son peignoir [à la recherche d'] un petit bout de fil »¹⁷ ; cette amulette – invisible au cinéma – aurait dû aider Aharon à retrouver le chemin, à se protéger des faux-semblants et, qui

sait, de lui-même. « Aurait dû », certes, parce que la vie n'est pas un conte de fée, même pas quand on cherche à la transfigurer de haut en bas à l'aide de stratégies sémantiques variées, propres à la littérature tout comme aux images en mouvement.

À cet égard, il faut probablement souligner que si Bergman aurait pu être fortement tenté d'offrir aux personnages de Grossman une existence « moins solitaire, moins déchirée, heureuse peut-être »¹⁸, ce n'est pas ce qu'il décide de faire lorsqu'il s'apprête à tourner une « comédie dramatique ». En choisissant de garder de cet oxymore l'étendue des potentiels narratifs, son parti pris devient plutôt celui du traducteur, soucieux de dire – par un agencement dont la portée est entre autres argumentative – « *presque* la même chose ». Car « ce qui fait problème, ce n'est pas tant l'idée de la *même* chose, ni celle de la même *chose*, mais bien l'idée de ce *presque*. »¹⁹ Fixer « l'élasticité, l'extension du *presque*, cela dépend de critères qui doivent être [établis] préalablement »²⁰. Au fond, « dire presque la même chose est un procédé qui se pose [...] sous l'enseigne de la *négociation* »²¹. D'où le décalage inhérent à n'importe quel type de transposition cherchant à retravailler une matière première à l'aide d'outils et de variations – au sens le plus musical du terme – inévitablement hétérogènes. Ceux-ci « œuvrent sur l'œuvre » afin d'en assurer l'autonomie et la cohérence, en dépit de toute manipulation ; sur scène, ils servent les intentions d'une équipe technique et s'engagent

18. Le refrain est emprunté à l'écrivaine hongroise Agota Kristof (1935-2011), qui en avait fait un motif structurel majeur dans son récit autobiographique *L'analphabète* (2004 ; Carouge-Genève, Zoé).

19. Umberto Eco (2010), *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, Paris, LGF-Livre de Poche [Grasset, pour la première édition française], pp. 8-9.

20. *Ibid.*, p. 9.

21. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 366.

16. Vincent Amiel (2002), *Esthétique du montage*, Paris, Nathan-Université, p. 64.

17. David Grossman (2011), *op. cit.*, p. 77.

dans une entreprise quelque peu paradoxale : effacer tout artifice par un nouvel artifice.

Voici donc ce à quoi parvient le dernier long-métrage de Bergman : faire revivre lieux, actions et personnages du roman de Grossman en leur attribuant des significations que seule une lecture désinhibée aurait pu éventuellement chuchoter aux oreilles les plus attentives ; incarner – dans son acception étymologique, c'est-à-dire « donner chair à » – des ressentis à la fois subjectifs et partagés, issus d'un microcosme plausible, bien que par moments invraisemblable ; exhiber des histoires pour ne plus exhiber l'Histoire, surtout quand elle semble pouvoir se prêter trop facilement à des instrumentalisation métaphoriques. Sur ce point, si la critique n'a guère apprécié la reconstitution des années 1960 en Israël²², elle nous semble au contraire très réussie puisqu'elle arrive à évoquer un temps désormais révolu, sans tomber dans le piège de la nostalgie et avec une économie de moyens qui lui rend bien justice. Minimaliste, cette reconstitution l'est non seulement en raison de son penchant incontestablement métonymique – il suffit d'un détail pour évoquer le « tout » –, mais aussi parce que son usage des archives se limite aux séquences d'ouverture, les seules en noir et blanc et dont l'aspect de l'image diffère de celle du reste du film. En guise d'introduction, ces fragments d'un récit national relégué à l'arrière-plan disent en même temps la dette et l'écart vis-à-vis d'une tradition littéraire qui a fait de l'épique un genre, malgré tout, « au singulier ».

22. Voir les références internet en fin d'article.

Sources primaires

- Grossman D. (2011), *Le livre de la grammaire intérieure*, Paris, Seuil
Bergman N. (2010), *La grammaire intérieure (Ha-Dikduk ha-pnimi)*, Israël, 1h44

Sources secondaires

- Amiel V. (2002), *Esthétique du montage*, Paris, Nathan-Université
Balázs B. (2010), *L'homme visible et l'esprit du cinéma*, Paris, Circé
De Gaetano R. (février-mars 2003), « Profondité et superficie », in *[duel]*, n. 102, p. 63
Eco U. (2010), *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, Paris, LGF-Livre de Poche
Kristof A. (2004), *L'analphabète*, Carouge-Genève, Zoé
Savinel Ch. (2001), « De la résistance comme un visage », in Murielle Gagnebin et Christine Savinel (sous la dir. de), *L'image récalcitrante*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 13-28

Références internet

- Mandelbaum J. (12 juin 2012), « “La Grammaire intérieure” : un classique de la littérature israélienne victime d'une adaptation malencontreuse », *Le Monde*, consulté le 15 janvier 2013, URL : http://www.lemonde.fr/cinema/article/2012/06/12/la-grammaire-interieure-un-classique-de-la-litterature-israelienne-victime-d-une-adaptation-malencontreuse_1716597_3476.html
Smith B. (12 juin 2012), « Maladie d'enfance », *Critikat*, consulté le 15 janvier 2013, URL : http://www.critikat.com/La-Grammaire-interieure.html?var_recherche=grammaire%20int%C3%A9rieure

Essais

UNE CRITIQUE RADICALE DU SIONISME À PARTIR DE L'HISTOIRE JUIVE DIASPORIQUE ?

À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt

Martine Leibovici

Au début de l'année 2012, Judith Butler a publié un livre qui rassemblait une série d'études effectuées entre 2004 et 2010, *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism*¹, avec l'objectif de discréditer les affirmations les plus fréquemment avancées dans l'espace public dès qu'une critique d'Israël y est formulée : critiquer Israël c'est être antisémite, revendiquer sa judéité c'est revendiquer le sionisme, ne pas cautionner la politique de l'État d'Israël, c'est renier sa judéité, assumer une position « diasporiste » non-sioniste voire antisioniste, c'est mettre l'existence des Juifs en péril. Ce livre anticipait ainsi la polémique qui a entouré l'attribution du prix Adorno à son auteur en septembre 2012². Cependant, si de nombreux Juifs dans la diaspora sont sensibles à de tels arguments, c'est parce que la plupart d'entre eux savent que la critique d'Israël et plus largement du sionisme est bien souvent sous-tendue par des motivations antisémites, ce que Butler ne nie pas. Elle décrit avec justesse le *double bind* qui les paralyse aujourd'hui – comme cela arriva à Primo Levi lui-même dans les années 1980 : « Ils exècrent l'occupation et sont consternés par les frappes militaires israéliennes contre les civils à Gaza. (...) Mais ils craignent que le soutien à de telles critiques n'alimente l'antisémitisme et considèrent qu'il est inacceptable d'ex-

primer publiquement des critiques susceptibles d'être instrumentalisées pour accroître l'antisémitisme et les crimes violents contre les Juifs » (p. 20). Dès lors ils se taisent, confortant ainsi par leur silence les limites constitutives de l'espace public en ce qui concerne Israël : « Aucune critique n'est audible sans immédiatement éveiller le soupçon que la personne qui les formule en a contre les Juifs ou, si elle est juive elle-même, en a contre elle-même » (p. 119). C'est en grande partie à ces Juifs-là que *Parting ways* s'adresse, afin de les aider à sortir de leur mutisme, à prendre position publiquement, à ne pas se laisser intimider. Au-delà d'eux, Butler s'adresse aussi à ceux qui, plus proches d'elle, assument des positions antisionistes et considèrent que l'État d'Israël – issu du sionisme politique – dépend structurellement de la dépossession et de la colonisation des Palestiniens. Dans ces conditions, et si l'on se préoccupe de justice politique, la périlleuse question de sa légitimité en tant qu'État doit, selon elle, être posée. Périlleuse car une telle radicalité est généralement présentée comme un appel au génocide de la population juive d'Israël, comme si l'existence physique d'un peuple dépendait de la nature de son organisation politique. Il faut, toujours selon Butler, oser poser cette question, au moins à titre de moment réflexif ne préjugant pas de la façon dont on y répondra. Toute son analyse converge cependant vers la nécessité d'un « démantèlement de la structure de la souveraineté juive » (p. 214) pour libérer la possibilité d'imaginer une « forme de régime que l'on pourrait considérer comme légitime pour des pays actuellement habités par des Israéliens juifs

1. Columbia University Press, New York, 2012, 251 pages. On pourrait traduire ce titre ainsi : *Voies divergentes. La judéité et la critique du sionisme*.

2. Parmi les nombreuses prises de parti dans cette affaire, signalons par exemple une pétition intitulée « No Adorno award for anti-semitic Judith Butler » qui a circulé sur Internet à cette occasion.

et palestiniens et par des Palestiniens vivant sous occupation » (p. 19) et qui furent et sont encore régulièrement dépossédés de leur pays. D'après Butler, celui qui pose de telles questions ne doit pas nécessairement, comme nombre de Juifs anti-sionistes, cesser de se dire juif.

Face aux soupçons de haine de soi, d'antisémitisme ou d'appels au génocide, Butler sait qu'il est inutile de dépenser de l'énergie à prouver aux soupçonneux la pureté de ses intentions. Sa stratégie consiste plutôt à montrer que, loin d'être antijuive, la critique – ou plus exactement *sa* critique – « de la violence d'État et de la domination coloniale » (p. 2) peut se fonder sur des principes élaborés à partir de ressources juives. Là réside le projet philosophique du livre : dériver des principes universels d'égalité, de justice, de cohabitation et de remémoration à partir de la perspective singulière de la judéité, mais une judéité distincte de celle que l'État d'Israël prétend représenter. Ces principes sont de nature éthique au sens où l'éthique signifie « l'acte par lequel une place est faite pour ceux qui ne sont "pas moi" » (p. 9), mais Butler veut d'emblée les reformuler en termes de philosophie politique, afin de dépasser une division trop stricte entre les deux domaines.

Posons-le tout de suite : d'après Butler, si l'on prend l'histoire du point de vue des Palestiniens, aucun de ces principes ne saurait être dérivé ni du sionisme ni des actions israéliennes. En Israël même, ils ne sont jamais traités à égalité avec les Israéliens, l'État d'Israël est fondé sur une injustice à leur égard qui n'a jamais été réparée et se poursuit avec le régime d'occupation militaire, la structure même de cet État en tant qu'État-nation installé sur un territoire où vivait un autre peuple implique leur expulsion, à l'encontre de toute perspective de cohabitation. Enfin le récit sioniste refoule celui de la dépossession et de l'exil palestiniens. Si l'on

adopte maintenant un point de vue juif, Israël en tant qu'État juif se proclame le porte-parole des Juifs du monde entier et se présente comme l'issue rédemptrice à leur histoire à laquelle seul le sionisme donne un sens, tout en ne cessant d'invoquer la Shoah de façon rhétorique pour justifier « toutes les agressions militaires comme relevant d'une autodéfense nécessaire » (p. 195). Dans ces conditions, l'extrapolation des principes d'égalité et de justice ne peut se faire qu'à partir de ce que le sionisme a cherché à nier : la diaspora, l'exil, qu'il s'agit de reconsidérer d'une façon positive. Mais le geste d'extrapolation doit aussi s'affronter à la Shoah, au traumatisme majeur qui s'est produit au cours de cet exil. Sur ce point, il faut, comme Primo Levi, combattre toute forme de négationnisme, mais garder aussi la conscience de la différence entre l'« alors » et le « maintenant », afin d'éviter que « l'«alors» remplace et absorbe le "maintenant", ce qui ne peut que produire un aveuglement à l'égard du présent » (p. 201). On peut, affirme Judith Butler, être horrifiée comme Levi par « les slogans antisémites assimilant les Juifs aux nazis, qui apparurent sur les murs de sa ville » (p. 203) au moment de la guerre du Liban de 1982, tout en trouvant intolérables les contraintes imposées aux populations palestiniennes au nom de la sécurité d'Israël, la poursuite des constructions en territoires occupés, le comportement souvent brutal des militaires israéliens, la pratique avérée de la torture envers certains prisonniers palestiniens, la destruction des maisons familiales si elles sont soupçonnées d'abriter un « terroriste », les exécutions « ciblées », le nombre des victimes civiles lors des bombardements par l'aviation israélienne (Liban, 1982, 2006, Gaza, 2008-2009, 2012) etc.. L'invocation du respect universel des droits humains ne suffirait-elle cependant pas pour formuler cet intolérable ? Soucieuse d'articuler le singulier à l'universel, Butler affirme qu'il y a

différentes façons de parvenir à la lutte pour les droits. La sienne provient de la formation qu'elle a reçue dans son enfance au sein de la communauté juive : « Peut-être ne serais-je pas qui je suis, écrite-elle, sans une certaine formation religieuse qui n'implique pas du tout un ensemble de croyances concernant Dieu (...) ou des façons de penser irrationnelles (...). Certaines valeurs sont incorporées dans des pratiques sans pouvoir facilement en être extraites et transformées en "croyances « formulées en propositions explicites » (p. 22). Parmi ces pratiques elle évoque souvent la *shivah*, ce rituel collectif de deuil reconnaissant publiquement la perte d'un être cher tout en insistant sur l'importance de continuer d'affirmer la vie. Depuis les attentats du 11 septembre, Butler est travaillée par une question essentielle : pouvons-nous nous contenter de ne pleurer publiquement que nos morts ? Quelles sont les vies dignes d'être pleurées ?³ Qui l'a déjà entendue parler⁴ sait que sa présence publique n'est pas celle d'une passionaria haineuse. Malgré sa notoriété, on sent chez elle une fragilité, une authenticité. Après ses interventions, elle accueille les questions, toutes les questions, de façon patiente et dialoguante. En vraie philosophe, Judith Butler a avant tout le souci de l'argumentation, de l'explicitation des présupposés qui ordonnent les façons de penser. Aussi bien est-ce sur ce plan qu'il faut examiner son livre. La « dérivation », la « traduction », « l'extrapolation »

3. Cf. en particulier, Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, trad. J. Marelli, Paris, Zones, 2010.

4. Pour ceux qui n'auraient pas eu cette occasion, il suffit de surfer sur la toile où l'on trouve pléthore d'enregistrements de ses cours et interventions publiques, même la fameuse séance où elle a répondu à une question à propos du Hamas. Par exemple :

<http://radicalarchives.org/2010/03/28/jbutler-on-hamas-hezbollah-israel-lobby/>

ou encore l'« universalisation » de principes à partir de ressources juives qu'elle propose est-elle philosophiquement convaincante ? Et sommes-nous forcément conduits à partager les jugements qu'elle propose à partir de là ?

Mais d'abord qu'est-ce que Judith Butler entend par « ressources juives » ? Écrivant pour défendre la validité d'une certaine notion de la judéité (*jewishness*), elle sait aussi qu'elle risque de tomber dans ce que toute son œuvre combat : les identités, les définitions stables de soi à partir de catégories et de normes non questionnées. L'usage qu'elle propose du terme « diasporique » ou « exilique » – sans le retour impliqué par la notion de *Galout* – lui paraît convenir pour préciser ce qu'elle entend par judéité dans une perspective « anti-identitaire » (p. 117). Sous la plume de Butler, « diasporique » renvoie en fait à plusieurs sens. Il s'agit d'abord d'une condition géographique selon laquelle les « Juifs étaient dispersés parmi les non-Juifs » (p. 99), ce qu'elle transcrit immédiatement comme une façon d'être d'emblée en relation avec eux, de vivre dans un monde toujours hétérogène. S'il fallait situer la judéité, ce ne serait qu'« au moment de sa rencontre avec le non-juif » (p. 26). Une telle rencontre ne réunit pas deux termes constitués au préalable, puisque la « dispersion du soi » (p. 26) – deuxième sens – c'est-à-dire l'absence d'identité, l'impossibilité de coïncider avec soi, en est la conséquence immédiate. Dès lors « la relation avec le non-Juif est au cœur de l'éthique juive » laquelle enjoint de « se départir de la judéité en tant que cadre éthique exclusif » (p. 99). Concrètement cela signifie que, à rebours des attaches affectives communautaires renforcées par l'histoire, il faut nous défaire de la préoccupation pour « la vulnérabilité et le sort du seul peuple juif » (p. 27). J'émettrai ici une première réserve, une première difficulté : d'un côté,

Butler caractérise l'éthique juive par sa relation avec le non-juif, de l'autre elle affirme que, pour adopter une attitude éthique, il faut se départir de la judéité, c'est-à-dire de cette façon d'être en rapport avec le non-juif... Par ailleurs peut-on passer ainsi d'une idée de dispersion des Juifs parmi les non-Juifs à l'idée de dispersion de soi, entendue comme une identité non identitaire ou non identifiée ou problématique qui correspond plutôt aux dilemmes des Juifs émancipés ou assimilés ? Avant l'émancipation la diaspora correspondait à une diaspora de communautés, entre lesquelles circulaient des érudits, des commerçants, des vagabonds. Pour les membres de ces communautés, l'identité allait de soi, ce qui n'empêchait pas le polyglottisme, les contacts, les *disputationes* avec les non-Juifs. Enfin, si l'on se situe, comme Butler le fait aussi sur un plan historique et sans verser nécessairement dans une histoire juive de type « lacrymal », peut-on simplement définir le diasporique comme qualifiant « une population (qui) dépend de sa cohabitation avec le non-Juif » (p. 15), sans se demander en même temps comment les non-Juifs concevaient leur cohabitation avec les Juifs ?

Condition géographique et historique, le diasporique est aussi associé par Butler à la tradition religieuse qui s'est développée dans l'histoire des Juifs. Cependant, même si, comme nous l'avons vu plus haut, Butler évoque certains éléments de sa formation religieuse pour étayer son point de vue, elle ne l'élabore pas en s'appuyant directement sur les textes de la tradition mais sur des philosophes ou des penseurs qui s'en sont inspirés dans la modernité : Levinas pour le rapport à l'altérité, Benjamin pour le messianisme, mais aussi Edward Saïd pour Moïse (un Moïse déjà interprété par Freud). Bien que Butler indique, sans avoir le temps de le développer, que certaines sources religieuses pourraient se trouver à

l'origine de la pensée politique d'Hannah Arendt, cette dernière occupe une place de choix parmi ces auteurs pour sa critique des impasses de l'État-nation au regard de la condition des apatrides et des réfugiés, qui fut, entre autres, celle des Juifs dans les années 1930. Il y a dans *Parting ways* de très belles pages interprétatives – celles qui concernent en particulier *Critique de la violence*, ce texte si étrange de Walter Benjamin, ou encore celles qui concernent Primo Levi. Mais au risque de paraître pinailler sur des détails interprétatifs et puisque Butler se donne la peine, en philosophe, de faire fond sur la pensée des autres, j'aurai d'autres réserves quant à la façon dont elle élabore l'articulation entre éthique et politique à partir de Levinas et d'Arendt.

De l'éthique au politique selon Levinas

Pour Levinas, rappelle justement Butler, l'altérité infinie d'autrui, le visage, fait irruption dans le moi, avant toute réflexion, me commande par sa vulnérabilité et sa faiblesse mêmes et sollicite ma responsabilité d'une manière exorbitante, infinie. Elle insiste aussi avec raison sur le fait que, d'après Levinas, la signification du visage pour moi est à la fois sa vulnérabilité et la crainte que j'éprouve de ma propre violence, « pour tout ce que mon exister, malgré l'innocence de ses intentions, risque de commettre de violence et d'usurpation »⁵. Butler sait aussi que chez Levinas l'éthique qualifie une relation duelle entre singularités non subsumables sous un genre commun : l'autre homme me concerne, moi et nul autre, il me singularise et sollicite de ma part non pas des discours, mais de l'aide⁶. De plus, le mode d'apparaître de ce

5. E. Levinas, *Entre nous . Essais sur le penser à l'autre*, p. 175. Cité par Butler, p. 56.

6. cf. Gérard Bensussan, *Ethique et expérience. Levinas politique*, éditions de La Phocide, 2008.

que Levinas appelle le visage n'est pas celui d'une forme visible, puisqu'il « perce la forme qui cependant le délimite »⁷. L'altérité indiquée par le visage d'Autrui se manifeste ou s'exprime sans que l'on puisse dire qu'elle est « vue ». Elle transcende, ajoute Levinas, toutes les qualifications contextuelles « professeur à la Sorbonne (...) fils d'un tel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter »⁸, mais aussi tous les qualificatifs culturels ou historiques. Butler évoque bien la façon dont le politique, selon Levinas, interrompt le duo éthique en introduisant le tiers, c'est-à-dire l'autre de l'autre, qui vient modérer l'infini de ma responsabilité en m'incitant à un questionnement comme : « Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? (...) Qu'ai-je à faire avec justice ? »⁹. Alors que la relation éthique était pré-réflexive – en ce sens ce n'est pas la conscience qui me fait accéder au visage de l'autre¹⁰ –, le politique suppose la conscience, la réflexion, car je dois me représenter le tiers, en suspendant en quelque sorte l'emprise infinie de l'autre sur moi. En d'autres termes, le domaine de la politique est celui de la pluralité et de l'égalité et non de la dualité et de l'asymétrie. Passer de l'éthique au politique c'est passer, selon la formulation de Gérard Bensussan, « de l'inquiétude éthique (ai-je le droit d'être et de persévérer dans cet être ?) à la question politique (ai-je le droit de me soustraire aux interrogations issues de la pluralité conflictuelle

des êtres humains et de leur organisation la plus juste possible) ? »¹¹. Toujours d'après Bensussan, la quête politique de Levinas suppose d'abord qu'il n'y a pas de transition simple, de transitivité immédiate de l'éthique au politique, alors même que toute politique coupée de l'immémorial indiqué par les versets bibliques « N'oublie pas que tu as été étranger.. » ou « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi et vous êtes des étrangers, domiciliés chez moi »¹², tourne à la tyrannie. Par où, quels que soient les désaccords que l'on peut avoir avec les positions politiques de Levinas, et même s'il est tout à fait exact que c'est toujours en rapport avec une justice établie par et pour les Juifs qu'il évoque l'impératif dont le sionisme serait porteur, il faut reconnaître, avec Jacques Derrida, qu'« il a toujours voulu soustraire sa thématique (...) de l'élection à toute séduction nationaliste »¹³. Butler en revanche voudrait politiser directement l'exigence éthique infinie émanant de l'autre et m'assignant à une responsabilité elle-même infinie¹⁴, en posant des questions comme « est-ce que le visage survit dans le domaine du politique ? » (p. 55) ou « est-il possible de répondre aux visages de la multitude ? » (p. 57)¹⁵.

7. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1980, p. 172.

8. Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Le Livre de poche, 1982, p. 80.

9. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 245.

10. D'après Levinas, l'expression « to be aware of » ne conviendrait pas (« in the face of the Other, one is aware of the vulnerability of that other », Butler, p. 56)

11. Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », *Noesis*, n°3/2000, p. 12.

12. Cité par E. Levinas, in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 108-109. Cité et commenté par G. Bensussan, p. 90.

13. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 202.

14. « Une "nation", quelle qu'elle soit, qui s'installe à la place de l'autre (...) serait liée à cet autre, et sa responsabilité à l'égard de cet autre serait infinie » (p. 61).

15. Du point de vue de Levinas, l'expression « les visages de la multitude » ne veut rien dire. Il n'y a de visage que de l'autre à l'un, c'est pourquoi le passage de l'éthique au politique est problématique.

Pour poser ces questions il faut, selon Butler, aller au delà de Levinas, entretenir un rapport critique à sa philosophie. Son point de départ est « le fait que les Palestiniens n'ont pas de visage pour lui (ou qu'ils sont l'emblème de l'absence de visage) » (p. 39). Elle se réfère ici à un entretien de Levinas avec Alain Finkielkraut et Shlomo Malka, au moment du massacre des Palestiniens par des milices chrétiennes libanaises sous la protection complice de l'armée israélienne à Sabra et Chatila. S. Malka ayant demandé à Levinas dans quelle mesure le Palestinien n'était pas l'autre par excellence de l'Israélien, Levinas répond :

Ma définition de l'autre est tout à fait différente. L'autre, c'est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l'autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste envers lui, que pouvez-vous faire ? Là l'altérité prend alors un autre caractère, là, dans l'altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se trouve le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort¹⁶.

On peut certes regretter que Levinas ne se soit pas plus clairement engagé pour dénoncer le crime de Sabra et Chatila et exprimer directement une compassion à l'égard des victimes palestiniennes. Mais dans cette réponse il se soucie d'abord de détourner une fausse interprétation que l'on pourrait faire de sa philosophie. Autrui n'est ni palestinien, ni israélien, ni juif, ni français, ni quoi que

16. « Ethics and Politics ». Entretien du 28 septembre 1982, in *The Levinas Reader*, edited by Sean Hand. London : Basil Blackwell, 1989, p. 294. Publié originellement dans *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, hiver 1982-83, p.5.

ce soit, ce qui n'a rien à voir avec l'affirmation que le Palestinien n'aurait pas de visage. Autrui est mon prochain, n'importe lequel dont la misère ou la faiblesse suscite ma responsabilité infinie, et en tant que tel il peut être mon plus proche, c'est-à-dire celui qui est de chez moi. Mais un tel infini ne peut être directement politique, car il faut poser la question de la justice : mon prochain immédiat (un Juif si je suis juif) peut faire du mal à un autre (un autre Juif ou un non-Juif). Dans ce cas je dois rendre justice à cet autre. Ce passage, souvent interprété comme un refus de considérer l'altérité du Palestinien, correspondrait plutôt à la question de la responsabilité des Israéliens à Sabra et Chatila. Mais cette formulation s'applique aussi au Palestinien : le fait de n'être pas mon proche n'en fait pas par là même l'incarnation de l'Autre. Si du mal est fait à des populations palestiniennes désarmées, par les Israéliens ou d'autres, cela me concerne, appelle ma responsabilité, c'est-à-dire par exemple ma dénonciation publique, et ne doit en aucun cas être minimisé ou oublié. Cela ne garantit toutefois pas que cet autre, en tant que Palestinien, ne fasse jamais du tort à d'autres que lui. Et en particulier à mes proches, ceux de chez moi. Comme Levinas l'écrit dans *Autrement qu'être*, dès que la question de la justice est posée, « mon sort importe »¹⁷. C'est pourquoi, quand bien même on peut admettre avec Butler qu'entre Israël et les Palestiniens, les positions ne sont pas égales, dans la mesure où, entre autres, seule l'une des deux positions dispose des moyens propres aux États, cela suffit-il pour évacuer, comme le fait Butler, la question des « fautes des Palestiniens » en répondant « qu'il y a sûrement des façons meilleures et pires de mener un mouvement de résistance à l'occupation coloniale mais (que) toute évaluation des stratégies palestiniennes devrait

17. E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 250.

avoir lieu à l'intérieur d'un cadre de résistance politique » (p. 119-121) ? S'il s'agit véritablement de chercher à élaborer des principes éthiques et politiques universels, nos jugements ne doivent-ils pas s'en inspirer pour toutes les parties en présence, même celle qui est dominée par l'autre ? Il est certes scandaleux que les dirigeants israéliens justifient leur politique en banalisant la référence à la Shoah¹⁸, et il est juste de rappeler que le fait pour les Juifs européens d'avoir immensément souffert d'une politique génocidaire ne confère pas *a priori* d'innocence politique à ceux qui en ont réchappé ou qui sont les descendants des victimes. Mais l'histoire de dépossession, d'exil et de souffrances qui est celle des Palestiniens, et qui, contrairement à celle des Juifs n'a pas été renouvelée par la création d'un État, ne leur confère pas non plus d'innocence *a priori*, à partir du moment où, depuis 1948 en particulier, ils se sont organisés politiquement. Si Butler a tout à fait raison de mettre en doute le recours constant à l'argument de l'autodéfense par les gouvernements israéliens et leur stratégie de réponse à la violence par la violence des bombardements aériens, l'exigence de la « lutte pour la non-violence, c'est-à-dire pour une lutte contre une éthique de la revanche, une lutte pour ne pas tuer l'autre, une lutte pour rencontrer et honorer le visage de l'autre » (p. 61) ne concerne-t-elle pas aussi la lutte des dominés elle-même ?

Du politique à l'éthique selon Arendt

Alors que, concernant Levinas, il s'agissait pour Butler de politiser son éthique, concernant Arendt, il s'agit plutôt d'explicitier les principes

18. C'est ce qu'écrit Levinas lui-même : « Se réclamer de "l'holocauste" pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances, est aussi odieux que le "Gott mit uns" qui figurait sur les ceinturons des bourreaux », *The Levinas Reader, op. cit.* p. 291 et *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, p. 3.

éthiques qui orientent ses formulations alors qu'Arendt elle-même ne le fait pas. L'une des idées les plus fortes que Butler extrapole à partir de l'attention arendtienne à la pluralité non seulement des personnes mais aussi des peuples est l'idée d'une cohabitation sur la terre comme un donné qui ne relève pas de notre décision. La pluralité des peuples est un fait que nous ne choisissons pas, ce qui signifie que la cohabitation avec d'autres, différents de nous est un trait fondamental de la condition humaine. On peut dire alors qu'une organisation politique juste doit tenir compte de la nécessaire non-homogénéité des populations humaines, même à l'intérieur d'un État. De sorte que, selon Butler, l'invocation de cette cohabitation non choisie pourrait être « la base d'un binationalisme qui essaye de défaire le nationalisme » (p. 180). C'est pourquoi, l'État-nation israélien s'étant voulu comme l'État des Juifs seulement, il n'a pu se constituer qu'à expulser les populations non juives et à n'accorder qu'un statut de seconde zone aux citoyens arabes qui sont restés sur place. Pour étayer cette analyse, les travaux d'Hannah Arendt sont fondamentaux. Dans cette direction, il y a dans les *Origines du totalitarisme* un passage essentiel pour Butler, dans lequel Arendt mentionne la naissance de l'État d'Israël :

Comme pratiquement tous les autres événements de notre siècle, cette solution de la question juive n'avait réussi qu'à produire une nouvelle catégorie de réfugiés, les Arabes, accroissant ainsi le nombre des apatrides et des sans-droits de quelque 700 à 800 000 personnes. Or ce qui venait de se produire en Palestine au sein du territoire le plus exigu et à l'échelle de centaines de milliers d'individus s'est ensuite reproduit en Inde à grande échelle et pour des millions et des millions de gens. Depuis les

traités de paix de 1919 et de 1920, réfugiés et apatrides sont, telle une malédiction, le lot de tous les nouveaux États qui ont été créés à l'image de l'État-nation.¹⁹

Butler a raison : l'histoire des réfugiés est le point de départ de la critique de l'État-nation par Arendt et de sa formulation des deux droits intrinsèquement liés qui manquent à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : « Le droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et (le) droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée »²⁰. Butler note bien cette référence à une appartenance spécifique, mais il s'agirait d'une étape de la pensée arendtienne dépassée par la suite, de sorte que ce serait dans *Eichmann à Jérusalem* qu'Arendt aurait énoncé le véritable principe permettant de critiquer radicalement l'État-nation, reliant ainsi plus directement sa structure à l'« entrée dans une politique génocidaire » (p. 24). On pourrait, d'après Butler, le formuler à partir de la justification par Arendt de la condamnation à mort d'Eichmann :

« Vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations - *comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter le monde* »²¹

19. H. Arendt, « L'impérialisme », trad. M. Leiris, révisée par H. Frappat, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 590.

20. *Ibid.*, p. 599

21. *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, révisée par M.I Brudny-de Launay et M. Leibovici, in *Les origines*, *Ibid.*, p. 1287. Mes italiques.

C'est ici que je divergerai encore une fois. S'il fallait, en effet, formuler la norme qui oriente le droit bafoué par Eichmann et ses supérieurs dans le discours d'Arendt, ce serait éventuellement : « Nul n'a le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter le monde ». Le crime génocidaire procède d'une telle décision, en conséquence de laquelle il faut effacer physiquement tout un peuple de la surface de la terre. En admettant que le principe bafoué par le traitement que l'État-nation fait subir aux réfugiés et apatrides renvoie à un refus de vivre avec telle ou telle population présente sur le territoire où l'on vit soi-même en compagnie de ceux qui sont semblables à soi, et même si les mesures prises à l'encontre de ces populations les fragilise au point d'en faire d'éventuels candidats à un traitement plus radical qui menacerait directement leur « droit à la vie »²², on ne peut pas dire, en se fondant sur Arendt, que le principe bafoué par l'État-nation soit directement le droit d'un peuple à vivre sur terre, « à habiter le monde », mais le droit de chacun « d'appartenir à une certaine communauté politique organisée ». De nos jours, ceux qui invoquent ce droit le formulent le plus souvent comme un droit à constituer une communauté nationale. D'où, selon Arendt, le caractère opiniâtre de la conscience de groupe des réfugiés qui « sont les premiers à insister sur leur nationalité et à vouloir constituer leur propre communauté nationale »²³. Le problème encore une fois est que si cette revendication se réalise sous forme d'État-nation, elle rencontre à son tour les impasses politiques qui l'avaient suscitée, l'État qui procure un statut à un certain groupe de réfugiés étant structurellement conduit à « produire une nouvelle catégorie de réfugiés » par des moyens le plus souvent violents. Pourtant

22. « L'impérialisme », *op. cit.*, p. 598.

23. *Ibid.*, p. 595.

lorsque Arendt traite directement du crime de génocide dans *Eichmann à Jérusalem*, elle le distingue clairement de tout autre crime – elle pense ici au crime de guerre –, quand bien même, précise-t-elle, des millions de personnes auraient été tuées : « Pour le génocide c'est un tout autre ordre qui est brisé et une tout autre communauté qui est violée »²⁴.

Butler sent bien le danger encouru par son interprétation d'Arendt, puisqu'elle éprouve le besoin d'écrire : « Ce n'est certainement pas pour dire que le sionisme est le nazisme. (Arendt) aurait refusé cette assimilation, et nous devons la refuser aussi » (p. 121). Et je comprends, pour la partager aussi, l'inquiétude qui la taraude, elle, et bien d'autres. Pour un Israélien, elle pourrait se formuler ainsi : nous sommes, d'un côté, les descendants d'un peuple minoritaire victime d'un projet génocidaire et de l'autre, nous sommes les citoyens d'un État qui s'est construit au détriment d'un autre peuple et continue de le traiter avec injustice. La Shoah ne peut pas ne pas venir hanter notre sensibilité à ce que cet État fait aux autres. Mais dans la situation actuelle, la responsabilité politique consisterait à éviter toute formulation susceptible de donner prise à l'idée confuse selon laquelle les Juifs, ayant été victimes d'un génocide, s'en rendraient à leur tour coupables, quand bien même on ajouterait que cela n'est que potentiel. Si Arendt aide à penser, c'est aussi grâce à son rigoureux travail de distinction, qui lui est d'ailleurs constamment reproché. Butler est consciente de ce danger mais pas suffisamment pour l'éviter dans sa lecture d'Arendt.

Si l'État-nation est incapable par lui-même de garantir le « droit d'avoir des droits », il faut imaginer un autre type d'organisation politique.

24. « Eichmann à Jérusalem », *Ibid.*, p. 1281.

Et il est vrai que la seule structure politique qui aurait évité aux yeux d'Arendt « la dangereuse opposition majorité-minorité insoluble par définition »²⁵ était l'État fédéré à l'instar des États-Unis. Au Moyen-Orient cette fédération aurait été constituée « de conseils locaux judéo-arabes, ce qui (aurait supposé) que le conflit judéo-arabe soit résolu au niveau le plus élémentaire, qui est aussi le plus important, celui de la proximité et du voisinage »²⁶. Certes l'Israël d'aujourd'hui n'est pas exactement conforme à ce qu'Arendt imagine de façon catastrophiste en 1948, mais elle anticipe quand même dans ses grands traits la situation qui a résulté de la partition du territoire de la Palestine mandataire :

même si les Juifs devaient gagner la guerre (...) le pays qui naîtrait alors serait quelque chose de tout à fait différent du rêve des Juifs du monde entier, sionistes et non sionistes. Les Juifs "victorieux" vivraient environnés par une population arabe entièrement hostile, enfermés entre des frontières constamment menacées, occupés à leur autodéfense physique au point d'y perdre tous leurs autres intérêts et toutes leurs autres activités.²⁷

Butler fait fond sur l'espérance fédérative d'Arendt – effectivement fondée sur une idée de cohabitation – pour remobiliser la solution d'un État binational, que prône aussi Edward Saïd. L'hypothèse bi-nationale a d'autant plus d'audience aujourd'hui que l'absence de vision d'avenir des dirigeants israéliens, la stratégie de gri-

25. H. Arendt, « Pour sauver le foyer national juif il est encore temps », trad. P. Pachet revue par S. Courtine-Denamy, in *Ecrits juifs*, Paris, Fayard, 2011, p. 571,

26. *Ibid.*,

27. *Ibid.*, p. 567.

gnotage de la continuité territoriale de la Palestine par les implantations rend de plus en plus problématique la viabilité d'un État-nation palestinien.

Les peuples palestiniens et israéliens sont-ils cependant prêts à s'associer dans un État qui ne serait ni israélien ni palestinien mais celui de tous ses citoyens ? N'y a-t-il pas aussi, comme Butler le reconnaît elle-même, un nationalisme palestinien et une aspiration palestinienne visant « à établir un État-nation pour la première fois et sans soutien international solide ? » (p. 205). Plutôt que de reconnaître la légitimité de cette aspiration, et pour contourner la revendication palestinienne d'État-nation, Butler insiste sur la revendication du droit au retour des Palestiniens, en tant que droit des réfugiés. L'accession à ce droit n'impliquerait nullement, prévient-elle, que « les Palestiniens allaient pénétrer tout d'un coup de force dans les maisons des Juifs israéliens et les déposséder de leur mobilier et de leur propriété » (p.207). Mais leur retour effectif devrait en passer par des restitutions légales ainsi que par des réinstallations. Dès lors la forme politique correspondant à une telle situation ne pourrait être pour les Palestiniens et les Israéliens qu'un seul et pas deux États, dans lequel la nationalité ne serait pas le critère de légitimité de la citoyenneté. Butler consacre de nombreuses pages à argumenter en faveur de cette option. Cependant quelle que soit la force de ses arguments, on pourrait rappeler ici les doutes qu'Arendt elle-même exprimait dans le texte de 1948 cité plus haut, après avoir formulé la solution fédérative, la plus juste à ses yeux. Elle ajoute en effet : « Un État fédéré (...) est irréaliste aujourd'hui. Dans l'état actuel des choses il serait presque aussi déraisonnable de proclamer un État fédéré par-dessus la tête des deux peuples et contre leur gré qu'il l'a été de proclamer la partition. L'heure des solutions définitives n'est cer-

tainement pas venue ».²⁸ Ce texte est à rapprocher du point de vue pragmatique qui accompagne l'analyse d'Arendt dans les *Origines*, quand après avoir critiqué une conception de l'État basée sur la nationalité, elle ajoute : « Jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration des droits humains »²⁹. Un tel pragmatisme est aujourd'hui celui des Palestiniens, dont une majorité continue aujourd'hui – mais jusqu'à quand ? – à vouloir un État-nation³⁰.

Enfin qu'en est-il selon Arendt de la légitimité de l'État d'Israël ? Cette question s'est posée pour elle au moment d'*Eichmann à Jérusalem*, pas du tout en rapport avec le conflit israélo-palestinien, mais à propos de la légitimité ou non d'Israël à juger Eichmann. Arendt, comme Jaspers, aurait préféré qu'Eichmann soit jugé par un tribunal international, et elle n'a pas ménagé ses critiques à l'égard de la façon dont l'État d'Israël a conçu le procès. Pourtant les arguments qu'elle invoque n'en reviennent jamais à dire qu'Israël est incompétent pour juger. Je ne retiendrai ici qu'un seul des arguments avancés par Arendt. Pour défendre la compétence d'Israël, elle articule à sa façon le lien entre le peuple juif historique et cet État, et propose une définition très singulière du ter-

28. *Ibid.*, p. 271. Dans ce texte Arendt dénonce aussi le massacre de Deir Yassin perpétré par l'Irgoun ainsi que la bombe jetée « au milieu d'ouvriers arabes qui faisaient la queue devant la raffinerie de Haïfa, l'un des rares endroits où Juifs et Arabes travaillaient côte à côte depuis des années » (p. 568-569).

29. « L'impérialisme », *op. cit.*, p. 603.

30. Il existe cependant des sondages montrant que cette majorité est en train de décliner (cf. Rachelle Kliger, « Palestinian Two-States Support Waning », *Jerusalem Post*, Avril 22, 2010).

ritoire, non comme espace géographique mais comme « espace entre les individus d'un groupe dont les membres sont liés entre eux, à la fois séparés et protégés les uns des autres, par toutes sortes de rapports, fondés sur une langue commune, une religion, une histoire commune, des coutumes et des lois »³¹. Le peuple juif historique a maintenu ce genre d'espace relationnel au travers des siècles de dispersion et c'est cet espace qui s'est manifesté géographiquement quand l'État d'Israël a été créé. Arendt invoque donc une certaine substantialité issue de la diaspora, c'est-à-dire des liens spécifiques entre les Juifs, la judéité n'étant pas appréhendée exclusivement comme « dispersion d'avec soi », rapport déstabilisant avec le non-Juif et pas uniquement non plus comme un problème d'identité personnelle. C'est de ce point de vue qu'Israël a pour Arendt une légitimité – même si le problème reste entier de cet autre espace relationnel qui lie et sépare les membres du peuple palestinien, et se manifestait géographiquement sur le territoire de la Palestine mandataire dont des milliers de Palestiniens furent expulsés, de sorte que ce territoire n'a plus été que la manifestation physique d'un seul peuple. Quoi qu'on pense de cet État, du caractère reconstruit de l'histoire, des éléments idéologiques du sionisme dont il fut l'aboutissement – et qu'Arendt elle-même a toujours critiqués –, cette relation et sa manifestation géographico-politique sont désormais un élément incontournable de la réalité.

Certes Israël est une partie essentielle de l'histoire des Juifs, mais on sait bien qu'il ne les a pas tous réunis, la majorité des Juifs vivant toujours en diaspora. On connaît la forte tendance des partisans inconditionnels de la politique israélienne à prétendre qu'Israël est le porte-parole des Juifs

31. *Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 1272

du monde entier. Sans doute est-ce cela qu'Arendt a en tête quand elle écrit ceci à Jaspers :

Israël n'a peut-être pas le droit de parler au nom de tous les Juifs du monde. (J'aimerais bien savoir qui aurait en fait le droit de parler pour les Juifs en tant que juifs au sens politique du terme. Il est vrai que de nombreux Juifs ne veulent pas être représentés en tant que juifs, ou alors simplement sur le plan religieux. Israël n'a pas le droit de parler au nom de ceux-ci).³²

Parler au nom d'autres que soi c'est les représenter, engager par sa parole ceux qui acceptent d'assumer le même nom que celui qui parle en notre nom. On peut accepter mais aussi refuser : être juif n'est pas une affaire ethnique mais relève d'une reconnaissance volontaire. Dans ce cas le « *qua juif* » n'est pas un simple trait psychologique mais engage la relation qu'on accepte d'établir pour soi-même avec l'espace relationnel historico-culturel dont Arendt parle et qui dépasse l'État d'Israël comme tel. Car, après avoir écrit qu'Israël n'a pas le droit de parler au nom des Juifs qui ne veulent pas être représentés *qua juifs*, Arendt ajoute : « Mais les autres ? C'est la seule instance politique que *nous* possédons. Elle ne me plaît pas particulièrement mais je n'y peux rien. »³³. Des années plus tard, on est en 1973, juste après la guerre du Kippour, on peut lire ceci, dans l'interview qu'elle a accordé à Roger Errera :

Les relations entre la diaspora et Israël, ou ce qui était antérieurement la Palestine, ont changé parce qu'Israël n'est plus simplement un refuge pour Juifs polonais – qui

32. H. Arendt, Lettre à K. Jaspers *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers. 1926-1969*, trad. E. Kaufholz, Paris, Payot, 1996, p. 561. Traduction légèrement modifiée.

33. *Ibid.*, Mes italiques.

venaient d'un pays où un sioniste était un type qui essayait d'obtenir de l'argent des Juifs riches pour les pauvres polonais. Mais aujourd'hui il est le représentant du peuple juif dans le monde entier. Que cela nous plaise ou non, c'est là une autre question. Cela ne signifie pas que le judaïsme de la diaspora doit toujours être du même avis que le gouvernement israélien. Ce n'est pas une question de gouvernement, c'est une question d'État, et tant que cet État existera, il sera évidemment ce qui nous représente aux yeux du monde.³⁴

Dire qu'Israël est la seule instance politique que nous avons ne signifie pas que les Juifs de la diaspora soient des citoyens de l'État d'Israël, ni même que leur horizon doive être de s'y installer, mais que l'avènement de cet État a modifié la condition juive dans le monde entier. De sorte que, qu'on le veuille ou non, ce qu'il fait « nous », c'est-à-dire ceux qui acceptent de se dire juifs, « représente aux yeux du monde », que nous soyons sionistes ou pas. Situation toujours périlleuse, dans la mesure où elle suscite des amalgames et des simplifications qui peuvent rencontrer, à l'extérieur d'Israël, des passions antisémites plus ou moins explicites. Mais la situation radicalement nouvelle dans l'histoire juive est qu'Israël est une instance non pas communautaire mais politique, au sens où elle est un État muni d'un gouvernement et d'une armée agissant, et donc responsables devant le monde et soumis à son jugement, comme

34. « Discussion avec Roger Errera », in *Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. D. Séglaard, Paris, Seuil, 2007, p. 145.

toute autre instance politique. Malgré toutes les critiques qu'Arendt a adressées au mouvement sioniste, elle a toujours maintenu qu'il avait été le premier mouvement à poser politiquement la question juive, à comprendre l'importance pour le peuple juif de sortir de son statut de paria. Face à cette responsabilité politique, juger relève de la responsabilité des citoyens israéliens mais aussi de ceux qui ne vivent pas en Israël et se trouvent dans une position de spectateurs, donc capables de considérer dans son entier une scène fondamentalement conflictuelle et de se représenter les perspectives des uns et des autres, ce qui implique effectivement non seulement de se défaire d'une approche exclusivement israélo – ou judéo – centrée, mais aussi de tenir compte de ce que les protagonistes sont plus de deux (il y aussi les autres États de la région, les grandes puissances, etc.). Concernant Israël, les protagonistes les plus importants restent cependant les Palestiniens. Car rien n'est résolu – et c'est peu dire – des injustices qui ont accompagné la naissance de l'État d'Israël. Comme Arendt l'écrivait en 1948 :

la seule réalité permanente dans toute cette situation (est) la présence d'Arabes en Palestine, une réalité qu'aucune décision ne (peut) modifier – excepté peut-être la décision d'un État totalitaire, appliquée avec la force brutale qui lui est propre³⁵.

La Palestine était à l'époque la Palestine mandataire. Mais ce passage est toujours valable pour l'Israël d'aujourd'hui.

35. « Pour sauver le foyer national juif il est encore temps », *op. cit.*, p. 565.

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ARTICLE DE MARTINE LEIBOVICI

Jean-Charles Szurek

Je partage la sensibilité qui traverse l'article de Martine Leibovici à propos de Judith Butler et je trouve stupide et odieuse l'accusation d'antisémitisme proférée à l'encontre de la philosophe américaine par le *Jerusalem Post*, après qu'elle eut reçu le prix Adorno en septembre 2012.

Néanmoins, certains messages de Butler que l'article restitue ne trouvent pas mon agrément.

Notamment l'idée selon laquelle « l'État d'Israël – issu du sionisme politique – dépend structurellement de la dépossession et de la colonisation des Palestiniens ». Cette phrase a la pureté « structurelle » de la simplification. Je comprends qu'elle serve à conforter les « positions antisionistes » de la philosophe américaine et à prôner sa thèse d'un État binational, hypothèse totalement irréaliste qui revient à reformuler le projet sioniste.

Cette phrase s'applique davantage aux équipes au pouvoir en Israël depuis la fin des années 1970, mais ne peut rendre compte en aucune façon du mouvement de libération nationale constitué par le sionisme historique, cet Israël devenu un État-abri face aux exactions antisémites, un État qui a recueilli des centaines de milliers de survivants ainsi que les Juifs chassés des pays arabes (oubliés dans le raisonnement de Butler). Certes le projet sioniste a superbement ignoré dès sa naissance les populations arabes locales, encore que ce ne soit pas vrai pour un certain nombre d'acteurs sionistes, mais enfin aujourd'hui, après la création de l'État d'Israël et de conflits armés majeurs, après la naissance d'un projet national palestinien, et même récemment d'un État de Palestine, existe une perspec-

tive de règlement bien plus proche que la fuite en avant de la droite israélienne ou l'État-binational. Ce sont les accords de Genève. On peut espérer qu'ils s'imposeront un jour. Là est la voie de la justice politique, bien plus que « la périlleuse question de la légitimité de l'État d'Israël » ou le « démantèlement de la structure de la souveraineté juive » avancée par Butler. On croit rêver. Je trouverais inélégant de proposer à Butler une réflexion sur « la périlleuse question de la légitimité de l'État américain » après le génocide, non, la destruction, des Indiens...

Autre point de désaccord avec la philosophe américaine : « (...) le récit sioniste refoule celui de la dépossession et de l'exil palestiniens ». Y a-t-il beaucoup d'États-nations où, quarante ans après la création de l'État, ait pu surgir une aussi vigoureuse mise en cause du « récit sioniste » que celle qu'ont produite les nouveaux historiens israéliens (les Benny Morris, Ilan Pappé et d'autres), quoi qu'on pense de leurs travaux et, pour certains d'entre eux, d'une posture de petit prophète ?

Mais le fond du désaccord porte à mon sens sur l'éthique juive, « l'impasse de l'État-nation » et le bonheur de vivre en diaspora. « La Shoah, écrit Martine Leibovici, suivant Butler, mais sans en tirer les mêmes conséquences, ne peut pas ne pas venir hanter notre sensibilité à ce que cet État [d'Israël] fait aux autres ». Certes, c'est pourquoi nous sommes nombreux à avoir soutenu, et à le faire encore, des mouvements tels que *La paix maintenant*, *J-call*, *Yesh din*, *Yesh gvul*, *Marsom watch* et d'autres dont on n'a pas idée en Europe ou aux États-Unis. Ce sont des positions morales et politiques conformes à l'éthique juive,

à l'éthique tout court. Ce qui suscite mon interrogation sur l'éthique juive telle que je la comprends chez Butler, c'est qu'elle devrait constituer une norme à l'égard de laquelle tout écart serait moralement préjudiciable : un Juif ne fait pas ça. D'un côté, je comprends ce point de vue, mais, d'un autre côté, comment ne pas voir que la singularisation de l'éthique juive renforce toutes les singularisations reprochées aux Juifs (peuple élu,

« sûr de lui et dominateur », peuple malin, etc.) ? Ne serait-il pas préférable de se dire qu'Israël accédera à la normalité quand on lui demandera de respecter simplement l'éthique universelle ? Dans la lecture que fait Butler d'Israël, domine une culpabilité du Juif en diaspora, si disponible à « l'altérité infinie d'autrui » (Lévinas).

En un mot, une grande ignorance de ce qu'est Israël.

LE PRIX DE JUDITH BUTLER

Eva Illouz

Judith Butler face aux conséquences de ses positions politiques.

Des groupes juifs en Israël et en dehors utilisent ce qui peut être interprété comme des manœuvres tactiques pour faire taire leurs opposants. C'est une erreur tactique et morale.

Judith Butler a reçu récemment le prestigieux prix Theodor W. Adorno, de la ville de Francfort. Le prix est destiné à récompenser quelqu'un qui réfléchit, dans le champ philosophique, aux derniers questionnements sur les arts, la culture et la musique, et aussi son engagement dans la théorie critique.

Butler est une philosophe féministe qui enseigne à l'Université de Californie, à Berkeley, et une spécialiste de Hegel. Elle est une éminente intellectuelle féministe, qui défend la « queer theory » et une farouche adversaire d'Israël et de sa politique. La décision de lui décerner le prix Adorno a soulevé une chaude controverse en Allemagne, avec l'opposition de quelques groupes d'extrême gauche et –principalement– de la communauté juive. Le dirigeant de cette communauté, Stephen J. Kramer, s'est interrogé sur la décision de lui attribuer le prix qui, dit-il, légitimerait l'antisionisme virulent que Butler représente. D'autres ont appelé la ville de Francfort à reconsidérer sa décision.

À première vue, la critique de Butler semble solide. Son antisionisme ne semble pas toujours pleinement conscient de l'histoire compliquée de ce pays, et de l'affaiblissement des groupes qui sont les plus à même d'aider ici à la lutte pour la justice que ses appels au boycott et à la rupture des relations avec Israël provoquent. Plus inquiétantes sont ses

déclarations de soutien partiel au Hezbollah et au Hamas. En réponse à une question posée lors d'une conférence publique, elle a déclaré que les deux groupes militaro-religieux islamiques bien connus font partie de la gauche mondiale. Le syllogisme qui se tient derrière cette étonnante proposition est que l'anti-impérialisme et l'anticolonialisme, sous toutes ses formes, font partie de la gauche mondiale, que le Hamas et le Hezbollah combattent l'impérialisme israélien, et qu'ils appartiennent donc à « la gauche mondiale » (Ce qu'est cette mystérieuse entité appelée « gauche mondiale », je ne peux le dire).

Comprenez-moi bien. Intellectuellement, je n'ai jamais été particulièrement intéressée par la philosophie de Butler. Mes affinités intellectuelles me rapprochent plus d'intellectuelles féministes comme Catharine MacKinnon, Seyla Benhabib, ou du féminisme afro-américain de Patricia Hill Collins. De plus, politiquement, je m'identifie plus facilement à la 'vieille' gauche (qui se préoccupe des salaires et des inégalités, du racisme et des lois sur l'immigration) qu'à la Nouvelle Gauche dont Butler est une représentante (qui se préoccupe de la politique sexuelle et du genre de façon racoleuse). Mais comme Israélienne de gauche, je suis en même temps consternée et troublée par les positions de Butler.

Mettre le Hamas et le Hezbollah dans la gauche mondiale est non seulement insulter la gauche mais lui porter un sérieux coup. Deux mouvements armés, financés par l'Iran, qui se battent pour la charia, le Jihad et le meurtre de Juifs, qui imposent la 'pureté sexuelle' des femmes, appliquent la peine capitale et se déclarent homophobes ne peuvent

appartenir à aucune gauche que moi ou la plupart des gens connaissent. C'est Israël et les Juifs qui motivent la lutte armée du Hamas et du Hezbollah, pas un ordre mondial plus juste. Et quoi que Judith Butler ait dit ou pas dit au sujet du Hamas et du Hezbollah, quelques nuances qu'aient pu être ses déclarations, elle n'a pas explicitement désavoué les positions sur la sexualité, le genre et la religion de ces groupes, sans parler de leur antisémitisme.

Butler semble avoir du mal à comprendre et qu'Israël peut avoir une politique coloniale et que cette politique est combattue par des groupes qui défendent beaucoup d'idées étrangères à la gauche. Qu'elle semble négliger cet aspect non seulement discrédite son combat pour la justice en Israël mais, plus gravement, affaiblit l'autorité morale de la gauche. Qu'Israël conduise une politique coloniale dans les territoires et ait une politique répugnante envers les réfugiés érythréens et les travailleurs immigrés (grâce au ministre de l'Intérieur Eli Ishai) ne fait pas du Hamas et du Hezbollah des membres de la gauche mondiale.

Ceci dit, je soutiens, et je soutiens fermement, la décision de décerner à Butler le prix Adorno. J'ai, pour cela, quatre raisons impérieuses.

1. Un prix de cette importance est habituellement attribué sur la base des contributions qu'une personne a faites dans son domaine. Ayant participé à de nombreux comités décernant de tels prix, je pense qu'il y a deux façons pour un membre d'un tel comité de choisir un lauréat convenable : en choisissant quelqu'un dont le travail soit intellectuellement proche, soit a un impact significatif dans son domaine, même si on n'approuve pas particulièrement ce travail.

La contribution à un champ de travail est évaluée par des critères comme le nombre de citations [dans les revues spécialisées] et le niveau des discussions qu'il génère. De ce point de vue, il n'y a pas l'ombre d'un doute que peu d'intellectuels ont eu

un impact aussi significatif que Judith Butler, et cela dans de nombreux domaines, tels la littérature, la philosophie, les études culturelles, l'histoire de l'art, la communication, les études cinématographiques, la sociologie et l'anthropologie.

Quelles que soient leurs affinités intellectuelles, les membres du comité scientifique de Francfort qui l'ont choisie ont agi de façon responsable envers la communauté scientifique mondiale. Nul ne peut ignorer son importante influence dans la rénovation de la théorie critique si chère à Theodor Adorno.

2. Faisons un exercice mental. Imaginons que le prix ait été attribué, en physique théorique, à un lauréat ayant les mêmes opinions politiques que Judith Butler. Je doute que dans ce cas nous aurions assisté aux mêmes grossières ingérences dans la décision d'un comité scientifique. En sciences, la distinction entre travail intellectuel et positions politiques est structurelle (pour celles qui utilisent un langage formalisé), il en résulte que les tentatives de s'ingérer dans les décisions sont moins légitimes et moins susceptibles d'arriver. Par ailleurs, la frontière entre les sciences humaines et les positions politiques semble bien souvent ténue. C'est, bien sûr, une illusion, car la même séparation existe, que l'intellectuel soit historien du Moyen Âge, philosophe du langage ou spécialiste en physique théorique. De même, il n'y a pas de continuité directe entre les analyses de Butler sur Hegel et ses positions politiques. L'intégrité d'un comité scientifique est mesurée précisément par sa capacité à distinguer les contributions scientifiques des opinions politiques du lauréat. Le comité de Francfort est composé d'intellectuels de la plus haute réputation intellectuelle et morale, et on ne peut mettre en question leur décision sans légèreté, quelque désagréables que soient les opinions politiques du lauréat.

3. Si je peux pleinement comprendre l'origine de la souffrance exprimée par la communauté juive

d'Allemagne, son ingérence représente une erreur tactique et morale. C'est dans la sphère publique qu'il faut combattre les opinions comme celles de Judith Butler. De façon croissante, des groupes juifs en Israël et en dehors d'Israël font usage de ce qui peut être facilement interprété comme des moyens brutaux d'empêcher l'expression de leurs adversaires. La politique israélienne envers les Palestiniens, les réfugiés érythréens et les immigrants non-juifs est moralement indéfendable ; les critiques contre cette politique se feront de plus en plus entendre et parmi elles, certaines seront valables, et d'autres non. Museler les critiques, même celles qui ne sont pas valables, ne peut être une bonne réponse. En fait, cela confirme seulement l'argument central qu'Israël et ceux qui le soutiennent s'appuient de plus en plus sur une politique et des moyens non démocratiques. La démocratie ne consiste en rien de plus que d'accepter de s'opposer de la même façon aux opinions valables et à celles qui ne le sont pas. Certaines des opinions politiques de Judith Butler ne sont pas valables, mais la façon correcte de les combattre est d'utiliser l'argumentation et le débat, non la puissance musculaire d'une institution.

4. Enfin, si le comité de Francfort avait cédé aux pressions, il aurait ouvert la porte à de nouvelles formes de guerre scientifique et politique dans lesquelles un groupe suffisamment fort et bruyant pourrait contester la légitimité des récompenses scientifiques données à des gens qui ont de « mauvaises » opinions politiques et qui les expriment. Est-ce qu'on devrait, par exemple, refuser le prix Nobel à des savants qui soutiennent les colonies dans les territoires occupés ? Ce pourrait être le cas du lauréat du prix Nobel d'économie en 2005, Robert Aumann, qui justifie son opposition au retrait d'Israël de la bande de Gaza en imaginant un cas théorique issu de la théorie des jeux qu'il appelle le Paradoxe du maître chanteur. Est-ce que ses positions politiques et sa façon de mélanger science et politique auraient dû le

disqualifier de recevoir le prix Nobel, ainsi que l'ont réclamé de nombreux appels parus dans la presse européenne ? Le comité Nobel a eu raison de les rejeter. Si ce fut rejeté alors, ce devrait aussi l'être maintenant. Si nous regardons en arrière, le refus du comité Nobel de récompenser Jorge Luis Borges en raison de ses possibles opinions politiques conservatrices a jeté une ombre sur le comité, pas sur l'écrivain.

Souvenons-nous de la profonde sagacité de John Stuart Mill qui défendait le droit à la parole de tous. Pour le célèbre auteur de « De la liberté », nous ne pouvons jamais être sûrs qu'une opinion réduite au silence ne contient pas quelque élément de vérité. Permettre aux gens d'exprimer des opinions fausses est utile à la société pour deux raisons. D'abord, les croyances et les idées fausses peuvent plus facilement disparaître ou s'affaiblir si elles sont soumises à une libre confrontation d'idées. Ensuite, le débat va forcer les tenants des idées fausses et des idées justes à s'examiner eux-mêmes. Pour Mill, avoir une opinion, même si elle est juste, ne suffit pas. Une opinion doit bien plutôt être examinée. On doit comprendre pourquoi son opinion est la bonne. Ce processus d'auto-examen ne peut se faire que si nous n'agissons pas en censeurs.

Mais je ne peux manquer de noter les nombreuses ironies de la situation : Judith Butler goûte aux fruits de ses propres idées politiques de boycott ; et sa récompense est ici défendue par quelqu'un qui croit dans la démocratie procédurale, dont elle a rejeté les prémisses tout au long de sa carrière. Judith Butler aurait-elle soutenu l'octroi d'une récompense scientifique à quelqu'un dont elle ne respecte pas les opinions politiques ? Je me le demande.

Une version de cet article a été publiée dans *Der Spiegel*.

Eva Illouz, 20 septembre 2012, publié dans Haaretz.com

Traduction de David Oppenheim.

Politique

LES JUIFS DE FRANCE ET L'ÉLECTION PRÉSIDENTIELLE DE 2012

Philippe Vellila

Le comportement électoral des Juifs de France en 2012 confirme le virage à droite observé depuis des années. Mais leur vote en faveur de Nicolas Sarkozy est un peu moins massif qu'en 2007, et ses déterminants sont bien différents : moins un vote d'adhésion que de résignation, voire de confusion de la part d'une communauté en désarroi.

En 2012, les Juifs de France ont abordé l'élection présidentielle comme tous les autres Français : avec moins d'intérêt, et surtout moins d'enthousiasme qu'en 2007. À l'époque, un soutien massif des Juifs à Nicolas Sarkozy¹ anticipait et amplifiait la tendance nationale. Mais le président sortant a déçu, et ses électeurs juifs, comme les autres, exprimaient des doutes. C'est dans ce contexte d'incertitude qu'aurait pu s'imposer celui que tout le monde donnait déjà vainqueur un an à l'avance : Dominique Strauss-Kahn.

*

DSK ou les occasions manquées

Le 14 mai 2011, lorsque Dominique Strauss-Kahn est arrêté à New York, les Juifs de France perdent l'occasion de revenir sur le virage à droite observé depuis deux décennies. La candidature de Dominique Strauss-Kahn avait tout pour leur plaire. Son positionnement politique d'abord. Social-démocrate affirmé, il défend des vues plu-

1. Pour une approche détaillée, voir notre ouvrage *Les Juifs et la Droite*, Editions Pascal, Paris, 2010. Pour une approche synthétique, voir notre article dans cette même revue n° 14/2009, *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*.

tôt social-libérales en économie, notamment en matière de fiscalité, ce qui correspond bien à la sensibilité d'une communauté où les professions indépendantes (médecins, avocats, commerçants, artisans, consultants ...) sont surreprésentées. Sa judéité, partagée par son épouse, Anne Sinclair, militante communautaire de toujours, jouait un rôle évidemment décisif dans le choix électoral envisagé par nombre de Juifs de France. Du temps où sa carrière politique se déroulait en France, DSK avait multiplié les interventions en faveur des institutions communautaires, en premier lieu à Sarcelles, dont il fut maire et député. Pro-israélien, il en avait même rajouté dans ce domaine, en prononçant une phrase qui lui sera souvent reprochée. Pendant la guerre du Golfe, alors qu'Israël était bombardé par les Scud irakiens, Dominique Strauss-Kahn déclarait : « *Je considère que tout juif de la diaspora, et donc de France, doit, partout où il peut, apporter son aide à Israël. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est important que les juifs prennent des responsabilités politiques. En somme, dans mes fonctions et dans ma vie de tous les jours, à travers l'ensemble de mes actions, j'essaie d'apporter ma modeste pierre à la construction d'Israël* » (*Passages* n° 35, février-mars 1991).

Le soutien des Juifs à une candidature de Dominique Strauss-Kahn avait donc une dimension ethnique marquée. On vit même pendant les premiers jours de l'affaire, se développer une véritable solidarité communautaire autour de l'accusé, en lui trouvant toutes les excuses et en évoquant même l'idée d'un complot. Certains ne manquèrent pas de relever que ses plus fidèles soutiens

s'appelaient Robert Badinter, Bernard-Henri Lévy, Michèle Sabban ... Des médias communautaires, y compris ceux marqués à droite comme *Radio J* et *Actualité Juive*, rappelèrent combien Dominique Strauss-Kahn n'avait jamais ménagé son appui aux Juifs de France et à Israël. Las ! Les révélations de Tristane Banon et l'affaire du Carlton devaient ruiner dans la Communauté, comme ailleurs, l'image de l'ex-directeur général du FMI. Ainsi, les femmes juives, comme toutes les femmes, furent choquées par la révélation des frasques de celui qui prétendait aux plus hautes fonctions.

DSK éliminé, et la nature politique ayant horreur du vide, les Juifs ont très vite trouvé un autre héros à gauche en la personne de Manuel Valls, candidat à la primaire socialiste. Ce choix était intéressant. D'abord par ce que Manuel Valls n'est pas juif. Ce natif de Barcelone s'est néanmoins remarié avec une juive, Anne Gravoine, violoniste, et ne cache pas son philosémitisme. Manuel Valls, comme maire d'Évry, a su développer avec la petite communauté juive de sa commune des relations privilégiées, alors que rien ne l'y obligeait, les autres communautés étant bien plus nombreuses dans cette ville-carrefour des religions : sa cathédrale moderne, sa grande mosquée et son temple bouddhiste figurent parmi les plus importants lieux de culte en Europe. Manuel Valls, qui autrefois se revendiquait pro-palestinien, a aussi développé une capacité de compréhension, assez rare à gauche, des positions d'Israël. Enfin, Manuel Valls, bien avant 2012, a puissamment contribué à renouveler la pensée socialiste en matière de sécurité en préconisant la fermeté à l'égard des délinquants. Dans ce domaine, il a concrétisé cette approche d'abord comme maire, et désormais comme ministre de l'Intérieur, en luttant sans merci contre l'antisémitisme, ce qui lui vaut encore aujourd'hui d'être le *chouchou* de la communauté juive de France. Nul doute que

Manuel Valls, qui n'a pas abandonné ses ambitions présidentielles, pourra compter à l'avenir sur de nombreux soutiens dans la communauté juive. Mais cela ne signifie pas pour autant que la Communauté échappe aux sirènes de la droite, y compris celles de la droite extrême.

La tentation FN

Le 14 mars 2011, l'Union des étudiants juifs de France organisait à la mairie du III^e arrondissement de Paris un meeting dont l'intitulé pouvait surprendre : *Pas une voix juive pour le FN !* Le CRIF, le Consistoire, le FSJU, notamment, et des centaines de Juifs parisiens répondirent à l'appel, participation qui montrait que le risque était bien réel. Il est vrai que depuis quelque temps, certaines franges de la Communauté faisaient preuve d'une étrange complaisance à l'égard du Front national, de son idéologie, et de ses dirigeants. La question relève d'abord de l'idéologie. À l'occasion de son accession à la présidence du parti d'extrême droite, Marine Le Pen entreprit de « dédramatiser » le Front national, et engagea pour cela une entreprise de séduction des Juifs de France. Cette initiative avait deux dimensions. Une dimension nationale d'abord : en agitant la menace d'une France musulmane, le FN trouvait un écho dans les segments les plus extrêmes de la communauté juive. D'autant que, depuis le 11 septembre 2001, un discours sur les dangers de l'islamisation, très proche de celui du FN, développé par un certain nombre de dirigeants communautaires (comme Gilles-William Goldnadel) et d'intellectuels (Guy Millière en premier lieu) est fréquemment repris dans les médias juifs. Par ailleurs, les distances prises par Marine Le Pen à l'égard des déclarations de son père sur la Seconde Guerre mondiale faillirent lui ouvrir pour la première fois les portes d'un média juif : au printemps 2011, Radio J invita la présidente du

Front national dans son émission-phare, *Forum*. Mais cette initiative soulevant un tollé, y compris dans une partie de la rédaction de la station, l'émission fut déprogrammée. L'offensive de charme du FN en direction des Juifs de France comportait également une dimension internationale. Marine Le Pen ne parvenant pas à obtenir une invitation pour un voyage officiel en Israël, c'est son compagnon et numéro deux du Parti, Louis Alliot, qui s'y rendit. Mais il ne réussit pas à être reçu par des personnalités importantes. C'était sans compter sur l'aide de l'ambassadeur d'Israël à l'ONU, Ron Prosor, qui, le 3 novembre 2011, rencontra pendant 20 minutes Marine Le Pen. En dépit d'explications embarrassées – le ministère des Affaires étrangères israélien parla de « *malentendu* » – cette étrange affaire ne procédait ni d'une erreur ni d'une initiative personnelle de la part d'un diplomate expérimenté. Gageons que le gouvernement israélien voulait montrer au président français – dont on disait à l'époque qu'il pourrait être dépassé par la présidente du FN et ne pas figurer au second tour – que la candidature de Marine Le Pen ne devait pas souffrir d'ostracisme.

En réunissant près de 18 % des suffrages le 22 avril 2012, Marine Le Pen a largement gagné son pari de la dédramatisation du FN. Chez les Juifs aussi. Selon l'échantillon d'électeurs se déclarant de *confession juive* constitué par l'IFOP pour l'étude dont il sera question plus loin, 14 % des Juifs auraient voté pour Marine Le Pen le 22 avril 2012, contre 4 % pour son père 5 ans plus tôt. On observera aussi que chez les Français d'Israël, à Ashdod et dans un bureau de Netanya, la candidate du FN est arrivée en seconde position, devant François Hollande. On notera également qu'à cette occasion, une Union de Français Juifs fut constituée pour réunir les militants FN de la Communauté, et que le parti d'extrême droite par-

vint à trouver des candidats juifs comme Michel Thooris à Sarcelles, et Michel Ciardi dans le XIX^e arrondissement de Paris, le choix de ces circonscriptions ne devant rien au hasard. En tout état de cause, pendant la campagne, la question du vote « bleu marine » pollua le débat, éclipsant parfois le combat entre les deux principaux candidats.

François Hollande, judéo-compatible

Quand François Hollande est désigné candidat du Parti socialiste lors de la « primaire citoyenne » le 16 octobre 2011, il bénéficie, bien plus que sa rivale Martine Aubry, d'une présomption de judéo-compatibilité. Le CRIF publiera le lendemain de sa désignation un communiqué d'un style inhabituel : « *Le CRIF, qui connaît de longue date le profond attachement de François Hollande au respect des individus dans leur diversité, espère qu'il fera valoir au cours de sa campagne présidentielle les sentiments d'amitié pour la communauté juive de France et de compréhension empathique vis-à-vis de l'État d'Israël qu'il a toujours manifestés jusqu'à maintenant* ». François Hollande put compter sur l'engagement de militants juifs impatients d'en finir avec l'image d'une Communauté vendue à la droite. Les organisations marquées à gauche mobilisèrent leurs troupes. Dès l'été 2011, à l'initiative de Patrick Klugman, ancien président de l'UEJF, l'association *Socialisme et Judaïsme* est réactivée. Plusieurs réunions et un appel aux Juifs de gauche connurent un succès d'estime. Sur le site de cette association, on rappelait l'engagement constant du candidat socialiste dans la lutte contre l'antisémitisme, et la modération dont il fit toujours preuve concernant le dossier israélo-palestinien. De façon plus surprenante, on vit des personnalités marquées à droite déclarer leur sympathie pour la candidature Hollande. Ainsi, dans le très à droite *Hamodia* (9 novembre 2011), le franco-israélien Emmanuel Navon, candidat

aux primaires du Likoud, sous le titre retentissant « *Sarkozy, c'est fini !* » faisait part de sa sympathie pour le « *modéré et conciliant* » François Hollande. Il est vrai que pour nombre d'électeurs juifs de Nicolas Sarkozy de 2007, les griefs s'accumulaient : vote en faveur de l'admission de la Palestine à l'UNESCO, propos *off* du président français traitant Binyamin Netanyahu de « *menteur* » ... Sans passer à gauche, des déçus du sarkozysme étaient prêts à faire preuve, à défaut d'un soutien explicite, d'une neutralité bienveillante à l'égard du favori des sondages. L'embellie devait être de courte durée.

Le vote du CRIF

On ne souligne pas assez que le virage à droite des Juifs de France ne résulte en rien d'un phénomène de génération spontanée, mais d'un travail opiniâtre de la droite en direction de cette communauté. La gauche, en s'éloignant d'Israël, et en ne réagissant pas assez à la vague antisémite des années 2000, a certes ouvert la voie à ce virage à droite. L'évolution interne de la communauté – plus religieuse et vieillissante – a également facilité le succès des thèmes conservateurs. Mais rien n'aurait été possible sans un travail dans la durée et bien organisé. Au niveau des responsables politiques d'abord, avec l'engagement constant de personnalités comme Claude Goasguen, Christian Estrosi, Rudy Salles et Valérie Hoffenberg. Des intellectuels comme Raphaël Draï et Schmuël Trigano, des journalistes comme Clément Weill-Reynal, ont justifié sur le plan idéologique ce virage à droite. Dans la presse écrite, depuis la disparition de *Tribune juive*, et la fin programmée de *L'Arche*, *Actualité Juive*, proche du Likoud et de l'UMP, bénéficie d'un quasi-monopole. Les radios communautaires font preuve de plus d'impartialité à l'exception de Radio J. Les médias en ligne – *J Forum*,

SarahJ Forum, *Guysen.com* ... – qui diffusent largement et gratuitement le point de vue du gouvernement de Binyamin Netanyahu, et agitent en permanence le spectre de l'islamisation de la France, contribuent à la pénétration des thèses de la droite dans la Communauté profonde. D'autant que ce discours reçoit fréquemment le renfort du CRIF. Sous une apparente neutralité, le CRIF devait ainsi intervenir dans la campagne électorale en favorisant la droite, non pas ouvertement – ce serait avouer son inclination – ni même en discréditant la gauche, mais en jetant le doute sur ses pratiques. Ce fut d'abord l'affaire des députés juifs de Paris – en sus du départ de Tony Dreyfus, Danièle Hoffman-Rispal et Serge Blisko étaient éliminés au profit de candidats écologistes – alors que Daniel Goldberg en Seine-Saint-Denis et Julien Dray dans l'Essonne se voyaient préférés d'autres candidats à la candidature au sein du PS. Richard Prasquier s'empressa de s'interroger publiquement sur la raison de ces évictions, alors que les intéressés attestaient qu'il s'agissait là de cuisine électorale, leur judéité n'étant pas en cause. Mais le mal était fait. D'autant qu'au même moment le refus par la nouvelle majorité de gauche du Sénat d'accepter un marché militaire avec Israël, et l'emploi par le député socialiste Jean Glavany du mot « *apartheid* » à propos de l'État juif dans un rapport sur l'eau au Proche-Orient, étaient dénoncés par les institutions communautaires. Mais ces polémiques s'avèrent bien anodines lorsque le 19 mars 2012, le ciel tomba sur la tête des Juifs de France.

Après avoir abattu trois militaires français à Montauban, Mohamed Merah, qui se réclamait d'Al Qaïda, tue quatre Juifs, dont trois enfants, devant l'école Ozar Hatorah à Toulouse, en déclarant vouloir venger les enfants de Palestine. La campagne électorale est suspendue. François Hollande est l'un des premiers à réagir et s'envole

immédiatement pour Toulouse où il rencontrera les familles des victimes et les dirigeants de la Communauté. Nicolas Sarkozy reprend sa posture de Président, et rend un hommage national aux militaires tués, cérémonie à laquelle assiste son principal concurrent, ainsi qu'Éva Joly et François Bayrou. Pour la communauté juive, cette tragédie eut des conséquences importantes mettant en évidence sa vulnérabilité. En premier lieu, la tuerie de Toulouse traduisait sur un mode paroxystique un phénomène inquiétant : la persistance dans les banlieues d'un antisémitisme systématique et violent. Commentant l'événement, l'islamologue Gilles Kepel soulignait à cet égard : « *Dans les banlieues, la figure du Juif est perçue comme celle de l'agresseur, lié à Israël par excellence, la victimisation passe par l'identification à la Palestine et le parallèle se fait de la manière suivante : le Palestinien est opprimé par l'État d'Israël comme les Musulmans par l'État français* » (*Le Nouvel Observateur*, 29 mars 2012). Cette attitude de jeunes musulmans, marginale mais préoccupante, devait se manifester dans le refus opposé par certains élèves d'observer la minute de silence décrétée dans toutes les écoles de France en hommage aux victimes. Dans les semaines qui suivirent, on constata une recrudescence des actes antisémites inspirés par une idéalisation – si l'on peut dire – de la tuerie, les agresseurs se revendiquant de Mohamed Merah. En second lieu, la tuerie de Toulouse révéla la faiblesse de la mobilisation militante dans la communauté juive. À l'exception d'un rassemblement de masse sur la place du Capitole à Toulouse, les manifestations furent bien clairsemées : à Paris, deux marches silencieuses, le soir de la tuerie et le dimanche suivant, ne réunirent que quelques milliers de personnes. Il faut dire que seules l'UEJF et les organisations antiracistes, soutenues par les partis de gauche, avaient appelé à manifester. Une grande manifestation qui

devait rassembler Juifs et Musulmans à l'appel du CRIF et du CFCM fut annulée lorsqu'on apprit que le tueur n'était pas un forcené d'extrême droite comme on l'avait supposé dans les premières heures qui suivirent le drame.

Sur un plan plus politique, contrairement à ce que l'on pouvait penser, la tuerie de Toulouse n'eut pas de conséquence pour la suite de la campagne présidentielle, sauf peut-être chez les Juifs, qui virent dans l'attitude du chef de l'État une raison de plus de le considérer comme un protecteur. Mais, en fait, leur choix était fait depuis longtemps.

Sarkozy ou la confusion des genres

Dans la course à la présidentielle, Nicolas Sarkozy disposait chez les Juifs de France d'une longueur d'avance. Un avantage à l'ancienneté d'abord, puisqu'il courtise cet électorat depuis son premier mandat de maire de Neuilly (1983). Utilisant toutes les ressources de ses fonctions successives, il acquit un solide crédit dans la communauté juive lorsque, ministre de l'Intérieur entre 2002 et 2007, il lutta – non sans succès – contre la vague d'agressions antisémites qui, pour la première fois depuis la Shoah, faisait douter les Juifs de la protection qui pouvait leur être accordée en France. Dès cette époque, il faisait savoir aux dirigeants communautaires ses sentiments pro-israéliens, renforcés par une proximité idéologique et amicale avec Binyamin Netanyahu. Enfin, petit-fils d'un Juif de Salonique, il était vu par certains Juifs comme un cousin éloigné. Après son élection en 2007, Nicolas Sarkozy n'oublia pas de faire fructifier ce capital, notamment à l'occasion de son voyage réussi en Israël en 2008. Il reçut aussi fréquemment les dirigeants communautaires, et se rendit chaque année au dîner du CRIF, alors qu'auparavant cette manifestation était réservée au Premier ministre. Mais dans la dernière période, ces rela-

tions se distendirent. D'une part, on l'a vu, avec le vote de la France en faveur de l'admission de la Palestine à l'Unesco, Nicolas Sarkozy manifesta de façon éclatante qu'il n'était pas plus pro-Israélien que ses prédécesseurs. D'autre part, des incidents comme le refus opposé aux étudiants religieux de disposer d'aménagements pour passer un concours à Pessah 2011, ou encore la polémique sur l'abattage rituel firent douter du philo-sémitisme du Président. Il faut dire que la remise en cause du hallal et du cachet atteignait les plus hauts sommets de l'État. Lancées par Marine Le Pen, les accusations de souffrances inutiles infligées aux animaux furent reprises le 6 mars 2012 par Premier ministre, François Fillon, dans une déclaration sidérante où il demandait aux responsables religieux de s'interroger sur le bien-fondé du maintien de « *traditions ancestrales* ».

Cette prise de distance des Juifs de France avec le président sortant était bien entendu renforcée par le désenchantement qui envahissait la sarkozye, toutes religions confondues. Mais la majorité des Juifs de France se résigna à choisir malgré tout Nicolas Sarkozy pour des raisons avouables et d'autres qui l'étaient beaucoup moins. Au titre des premières, figurait l'argument principal développé dans l'électorat sarkozyste selon lequel le Président avait tenu bon dans la tempête de la crise financière. De façon plus spécifique, les Juifs notaient qu'il avait continué à lutter contre les agressions antisémites, qui, du reste, régressaient sérieusement. Enfin, les attaques contre la gauche, très bien organisées dans les médias communautaires, laissaient penser qu'avec François Hollande ce serait pire, notamment pour Israël. Le sommet de la manipulation fut l'article donné entre les deux tours par Richard Prasquier, au journal israélien *Haaretz*. Dans cet article, le président du CRIF disait n'avoir pas de doute sur François Hollande, mais s'inquiéter de son alliance avec

les verts et les communistes, notamment avec Jean-Luc Mélenchon, très hostile à la politique d'Israël. L'argument porta, alors que – la suite devait bien le montrer – François Hollande ne dépendait pas d'EELV ni du Front de gauche, et surtout pas en matière de politique étrangère, qui sous la Ve République, est le domaine réservé du Président. Ironie de l'Histoire, le ministère des Affaires étrangères fut confié à un Juif, Laurent Fabius, et les deux écologistes membres du gouvernement, n'ont même pas leur mot à dire sur le Proche-Orient : Cécile Duflot, ministre de l'Égalité des territoires, s'occupe du Grand Paris et non du Grand Jérusalem, et Pascal Canfin, ministre du Développement, est concerné par l'avenir de l'Afrique et non par celui de la Palestine ! La dérive ne s'arrêtait pas là. De façon plus subreptice et non avouable, la suspicion entretenue à l'égard de la gauche participait d'une hostilité à l'égard des autres minorités, arabe et noire, qui soutenaient massivement le candidat socialiste. On touche ici à un sujet tabou dans la Communauté : le développement de 'réflexes Zemmour', autrement dit d'un racisme maladif de moins en moins dissimulé.

Tout cela se traduit dans les urnes. L'adhésion à la candidature Sarkozy fut massive chez les Français d'Israël qui lui accordèrent 83,5 % dès le 1^{er} tour, et 92 % au second tour. Il est vrai qu'avec un taux d'abstention de plus de 85 %, ces résultats n'ont que la valeur d'une orientation. Selon l'échantillon IFOP précité, en métropole, 63 % des électeurs se déclarant de *confession juive* votèrent pour le président sortant au second tour, soit 15 % de plus que la moyenne nationale, mais d'après nos estimations 10 à 15 % de moins qu'en 2007. Dans les villes françaises où l'électorat juif a un poids significatif, la tendance fut d'ailleurs moins nette qu'en 2007. Dans le XIX^e arrondissement de Paris, dans les bureaux où les électeurs juifs sont nombreux, François Hollande arrivait aussi large-

ment en tête, mais avec une participation parfois un peu moins forte que dans le reste de l'arrondissement : des électeurs juifs désorientés ont sans doute renoncé à choisir. À Sarcelles, avec « seulement » 60 % des voix, François Hollande fait nettement moins bien que dans deux autres villes comparables de la même circonscription : 68 % à Villiers-le-Bel, et 72 % à Garges-les-Gonnesse. Du reste, dans plusieurs bureaux de vote où le nombre d'électeurs juifs est élevé, Nicolas Sarkozy arrive en tête. Mais à Créteil, le poids de la Communauté n'est pas perceptible : François Hollande y réalise plus de 61 %, un résultat très proche de celui d'une autre ville socialiste du Val-de-Marne, très comparable sur les plans sociologique et politique, mais avec beaucoup moins de Juifs, Alfortville, où il obtient un score identique. Le phénomène « vote juif » semble donc moindre qu'en 2007, et pourrait avoir seulement touché les Juifs les plus militants et les plus religieux (comme à Sarcelles), et un peu moins les communautés plus composites (comme dans le XIX^e arrondissement).

Cette hypothèse est voisine de celle développée par l'IFOP dans une étude réalisée sous la direction de Jérôme Fourquet en mars 2012 : *Des votes Juifs* (disponible sur Internet). Les auteurs déclarent : « *les données dont on dispose montrent que, si la droite bénéficie d'une large assise dans cet électorat, les autres familles politiques y sont également représentées, le « vote juif » n'est donc pas univoque* ». Mais le virage à droite, qui se serait produit avec la vague d'antisémitisme des années 2000 serait cependant net : « *Quoi qu'il en soit des différences de sensibilités politiques, le sur-vote en faveur de la droite parlementaire apparaît aujourd'hui comme une vraie singularité de l'électorat juif même si une part significative de cette catégorie de la population se reconnaît dans la gauche et principalement dans le PS* ».

L'étude pointe également un fait intéressant. La déception vis-à-vis de Nicolas Sarkozy entre le début et la fin de son quinquennat aurait été plus importante chez les Juifs que chez les autres Français : il perd 19 points chez les premiers contre 14 chez les seconds. On brûle toujours plus facilement les idoles que l'on a adorées.

*

On ne soulignera jamais assez que le vote juif, en dépit de l'intérêt qu'il présente pour l'analyse, n'a strictement aucune influence sur les résultats nationaux. Pour une simple raison démographique : selon l'étude précitée, les électeurs juifs ne représenteraient que 0,6 % du total. Mais le vote juif exprime beaucoup de choses. Des données anciennes et bien connues comme la crainte de l'antisémitisme et la centralité d'Israël dans le vécu juif contemporain. Des phénomènes plus nouveaux et moins affichés comme une forme d'islamophobie, et, de façon inquiétante, une perméabilité aux idées d'extrême droite. Comme le déclare ironiquement Patrick Klugman, président de Socialisme & Judaïsme : « La communauté juive a perdu les élections ». Il est vrai que lors de scrutins décisifs comme en 1981 et 2007, les Juifs avaient anticipé et amplifié la tendance nationale. En 2012, ils ont fait l'inverse, leur manque de sens politique les conduisant à soutenir jusqu'au bout un candidat aux allures de *desperado*. Plus fondamentalement, les hésitations montrées par les Juifs de France face aux enjeux électoraux en 2012 traduisent une véritable désorientation, cet autre nom du désarroi.

Philippe VELILLA
(11/07/2012)

Le Club des incorrigibles optimistes et Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patates :

Quand une génération découvre la précédente

Note de lecture par Chantal Wolezyk

*Le Club des incorrigibles optimistes*¹ a été accueilli lors de sa parution en 2009 par une critique plus qu'élogieuse et a reçu le prix Goncourt des Lycéens ainsi que le prix des lecteurs de Notre temps. Ces prix sont plus que mérités. L'auteur, d'abord avocat puis scénariste et auteur dramatique, a rédigé durant six années ce roman de 700 pages qu'on lit avec passion et émotion.

Son personnage principal, Michel, est un jeune garçon qui fête en 1959 ses douze ans. On redécouvre avec lui cette génération qui s'ennuyait dans la France corsetée d'avant Mai 68, dont les aînés devaient, dans un silence insupportable, participer à la guerre d'Algérie ou désertier, tandis que ses intellectuels choisissaient ou non d'ouvrir les yeux sur ce qui se tramait de l'autre côté du Mur.

Ce roman d'apprentissage, construit comme un long flashback vers les années 60 à 64, est l'hommage de l'auteur aux victimes du stalinisme, à travers l'histoire et les portraits d'un petit « club » d'exilés désenchantés, qui se réunissent régulièrement pour jouer aux échecs, au fond d'un café de la place Denfert-Rochereau. Tous ont en commun, outre cet « incorrigible optimisme » qui faute de mieux, les maintient en vie, un lourd passé de l'autre côté du rideau de fer, et un désespoir que l'exil ne guérira jamais, comme le rappelle de façon poignante la citation de Dante qui clôt le roman :

Et toi tu t'en tires en laissant en arrière
Ceux à coté desquels ta vie aura coulé :
C'est là le premier coup qui frappe l'exilé.
Tu sentiras, bien loin de Florence et des nôtres,
Qu'il est dur de monter par l'escalier des autres,
Et combien est amer le pain de l'étranger.²

1. Jean Michel Guenassia, *Le Club des incorrigibles optimistes*, Editions Albin Michel 2009, Poche 2012

2. Dante, *Le paradis*, chant XVII

*Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patates*³ a aussi rencontré un succès justifié. Comme le précédent, il a indirectement une visée pédagogique qui en fait le cadeau idéal pour adolescents. L'une de ses auteures écrit pour la jeunesse, d'où peut-être cette fraîcheur de plume et d'esprit qui crée le double ton, sérieux pour les parties historiques, léger pour les aventures de l'héroïne.

Ce roman épistolaire commence à Londres en janvier 1946 : une jeune journaliste ne trouve pas de thème pour son futur livre et dans le même temps, cherche à honorer une commande d'article pour le *Times* sur « les vertus pratiques, morales et philosophiques de la lecture. » Elle a entendu parler d'un « cercle littéraire » qui a réuni, durant toute la guerre, des habitants de l'île de Guernesey, et elle les contacte. Elle reçoit bientôt des lettres de chacun des membres de ce petit « club » avec des considérations sur leurs lectures, des récits de leur vie sous l'occupation allemande, des autoportraits, des confidences, le roman par lettres se prêtant bien à une telle découverte de personnalités, tonalités et histoires différentes.

Le petit cercle de lecteurs s'est réuni tous les quinze jours, chacun présentant aux autres un livre qu'il a aimé, créant le « club » : « A force de lire, de parler de livres et de nous disputer à cause d'eux, nous en sommes venus à nous lier étroitement les uns aux autres (...) nos soirées se sont transformées en moments chaleureux et animés. À tel point que de temps en temps, nous en arrivions presque à oublier la noirceur du dehors. »

Le récit de la naissance du petit cercle de lecteurs donne bien le ton général du roman, entre éléments tragiques et lutte pour le quotidien : le club s'est réuni la première fois non pas autour de livres, mais pour un dîner interdit puisque toutes les denrées étaient confisquées par l'occupant. Le

3. M. A. Shaffer et A. Barrows, *Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patates*, éditions NIL, 2009

repas réconforte les participants qui en oublient le couvre-feu. À leur sortie, ils sont surpris par une patrouille. Une participante improvise un mensonge : « Nous assistions à une réunion du cercle littéraire de Guernesey, et la discussion du soir était si captivante que nous en avons tous perdu la notion du temps. » Et la chance suit : « Aussi improbable que cela puisse paraître, les Allemands autorisaient, voire encourageaient, les initiatives culturelles et artistiques insulaires. Ils voulaient prouver aux Britanniques que l'Occupation allemande était un modèle d'occupation. » Le Cercle peut donc se réunir chaque quinzaine tandis que l'Histoire continue : « Après le jour J, les Allemands ont cessé d'envoyer des navires de ravitaillement de France, à cause des bombardements alliés. Si bien qu'ils ont fini par être aussi affamés que nous, et par tuer des chiens et des chats pour se nourrir. » Ainsi, la vie quotidienne est évoquée dans chaque lettre, depuis les restrictions et la disette, (le premier navire de la Croix Rouge accoste à Guernesey en décembre 1944) jusqu'aux diverses relations que nouent certains insulaires avec les soldats allemands, dans une palette de relations qui fait écho aux autres romans sur cette époque.

Le pire est aussi évoqué dans le cœur du roman : dans l'une des lettres, un des habitants raconte comment en mars 1944, il est envoyé par les Allemands dans le camp de Neuengamme où il rejoint les prisonniers chargés de ramasser les bombes qui n'explosaient pas lors des raids aériens. En avril 1945, il part avec les hommes encore valides, travailler à Belsen, où il découvre l'horreur des camps. Le récit se focalise alors sur la Shoah, à travers l'absence d'une des participantes du Cercle, disparue, mais omniprésente : « La seule fois où les livres ne m'ont été d'aucune utilité, c'est quand Elizabeth a été arrêtée par les Allemands pour avoir caché un

pauvre travailleur esclave polonais, et a été envoyée en prison en France. Aucun livre n'a pu me réchauffer le cœur après ça, et pour longtemps. J'avais toutes les peines du monde à me retenir de gifler tous les Allemands que je croisais. (...) Elizabeth n'est toujours pas revenue. Nous sommes inquiets à son sujet. Remarquez, ça ne fait pas longtemps que la guerre est finie, il est encore possible qu'elle revienne. Je prie, aussi, parce qu'elle me manque affreusement. »

Pour conclure sur ces deux romans, leur similitude de thème - un personnage jeune découvre l'histoire de la génération qui a précédé la sienne - reste superficielle. Dans *Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patates*, le mal est extérieur aux personnages, incarné par l'Allemagne nazie ; le secret finalement dévoilé est celui du destin d'Elizabeth dans le camp de Ravensbrück, à la suite de sa rébellion contre une kapo. Dans le roman de Guenassia, le Mal est dans le système soviétique, mais finit par tout contaminer : l'ennemi n'est pas l'occupant étranger, mais le frère, le proche, soi-même. Le secret dévoilé est celui de la faiblesse du personnage pris dans l'engrenage de la machine stalinienne.

Si *Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patates* se finit comme un roman d'apprentissage dont l'héroïne évolue vers plus de conscience et de maturité, la fin du *Club des incorrigibles optimistes* dément son titre. Lorsque l'un des protagonistes évoque le passé, il conclut autant sur l'horreur du système stalinien que sur sa porosité, lorsque l'humain ne peut rester à l'écart de la folie : « Nous n'avons su éviter aucune erreur. Nous les avons toutes commises. Rien ne pourra nous racheter. » Dans ce sens, le club de Guenassia se lit comme le constat désenchanté de témoins revenus de tout, définitivement exilés « à l'est d'Éden ».

Ont contribué à ce numéro

Ewa Maczka-Tartakowsy est doctorante en sociologie à l'Université Lyon 2. Après avoir travaillé sur les représentations du monde juif en littérature française, elle mène des recherches sur les conditions sociales et les fonctions de la littérature d'exil et plus particulièrement sur les modalités littéraires de l'écriture de l'histoire.

Nadja Djuric est doctorante et Ater en Littérature générale et comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Elle a publié : « Le retour de l'événement : la mort dans *Jardin, cendre* de Danilo Kiš et *Tsing* de David Albahari », *TRANS-* [En ligne], N° 10 (2010), URL : <http://trans.revues.org/376>.

Fleur Kuhn Fleur Kuhn est docteur en littérature générale et comparée et post-doctorante au Centre de Recherches Historiques de l'EHESS. Elle est l'auteur d'une thèse intitulée *Les Métamorphoses romanesques de la mémoire juive : entre imitation et subversion*.

Barbara Agnese s'occupe d'esthétique, philosophie du langage, traduction et mémoire, et d'écrits sur la résistance (italienne). Spécialisée en littérature autrichienne et traductrice, elle a publié entre autres sur Aichinger, Bachmann, Kafka, Primo Levi, Rilke, Nelly Sachs et enseigne la littérature comparée à l'Université de Vienne.

Nachman Ben Yehuda est sociologue, professeur à l'université hébraïque de Jérusalem, Israël.

Aryeh Barnea, est proviseur d'un Lycée à Tel Aviv.

Frédéric Abécassis est maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Lyon, à l'École normale supérieure et au LARHRA. Il a dirigé avec Karima Dirèche et Rita Aouad *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb. XV^e-XX^e siècle*. Actes du Colloque d'Essaouira de 2010, Éditions La croisée des chemins, Casablanca, Maroc, et Karthala, Paris, 2012.

Daniel Oppenheim est psychanalyste et psychiatre, à Paris. Parmi les 16 livres qu'il a publiés, citons : (avec Hélène Oppenheim-Gluckman) *Héritiers de l'exil et de la Shoah* (avec H. Oppenheim-Gluckman) Eres 2006, *Peut-on guérir de la barbarie? Apprendre des écrivains des camps*. Desclée de Brouwer, 2012.

Alain Blum. est historien et démographe. Il est directeur de recherche à l'Ined, directeur d'études associé à l'EHESS et directeur du Centre d'études des mondes russe, caucasien et centre-européen (Cerec). Dernier ouvrage (avec Yuri Shapoval) : *Faux coupables : Surveillance, aveux et procès en Ukraine Soviétique 1924-1934*

Marta Craveri est historienne et travaille sur l'histoire des répressions stalinienne et du travail forcé, elle est responsable du programme Russie et Républiques de la CEI à la Fondation Maison des sciences de l'homme et chercheur associé au Centre d'études des mondes russe, caucasien et centre-européen (Cerec).

Françoise Blum. Ingénieure de recherche au Centre d'histoire sociale du XX^e siècle/UMR 8058 (Université Paris1/CNRS), travaille sur les mouvements sociaux dans l'Afrique post-coloniale. Dernière publication : «Sénégal 1968 : révolte étudiante et grève générale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012, n°59-2, pp.144-177 .

Alain Medam est ancien directeur de recherche au CNRS. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont *La Cité des Noms* (Galilée, 1980), *Mondes juifs, l'envers et l'endroit* (PUF, 1991), *Ce que la musique donne à entendre* (Liber, 2006).

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS. Ses derniers ouvrages portent sur les relations judéo-polonaises : - *Juifs et Polonais 1939-2008*, (co-dir. avec Annette Wiewiorka), Paris, Albin Michel, 2009, - *La Pologne, les Juifs et le communisme*, éd. Michel Houdiard, 2010.

- Lucette Valensi. Historienne. Directrice d'études émérite à l'École des hautes études en sciences sociale (EHESS), s'est consacrée à l'étude du Maghreb précolonial et aux relations entre Orient et Occident. Dernier ouvrage paru : *Ces étrangers familiers*, éd. Payot, 2012
- Carole Ksiazenicer-Matheron est maître de conférences HDR en Littérature comparée à l'Université Paris 3. Elle a publié *Les Temps de la fin* (2006) sur Joseph Roth, I. Bashevis Singer et M. Boulgakov et *Déplier le temps : Israël Joshua Singer. Un écrivain yiddish dans l'histoire* (2013, *Classiques Garnier*).
- Marc Sagnol. ancien attaché culturel à Kiev et à Moscou, vit actuellement à Paris. A publié en particulier un ouvrage sur Walter Benjamin (*Tragique et tristesse*, Cerf 2003) et plusieurs essais sur les confins de l'ancienne Pologne, notamment dans *Les Temps Modernes*. Photographe, il a présenté en 2004 au Musée d'art et d'histoire du judaïsme une exposition sur «Les lieux de Bruno Schulz».
- Anne Geisler-Szmulewicz est maître de conférences à l'université d'Evry. Elle est l'auteur d'une thèse, *Le mythe de Pygmalion au XIX^e siècle. Pour une approche de la coalescence des mythes* (Champion, 1999) et elle a consacré de nombreux travaux au romantisme français, en particulier aux œuvres de Gautier et de Mérimée.
- Henri Cohen Solal, psychanalyste, enseignant à l'Université Ben-Gourion, Beer Sheva, Israël. Fondateur de Beit Ham.
- Hélène Oppenheim-Gluckman, psychiatre et psychanalyste, ouvrages récents : *Lire Ferenczi, un disciple turbulent*, Ed Campagne Première, 2010, (avec Daniel Oppenheim) *Héritiers de l'Exil et de la Shoah, entretiens avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne en France*, Eres 2006
- Izio Rosenman, ancien directeur de recherches au CNRS, rédacteur en chef de *Plurielles*, a coordonné le numéro de *Panoramiques*, « Juifs Laïques. Du religieux vers le culturel. », éd. Corlet-Arléa, 1992. Dernière publication : *Life during the camps and after: Displacement and Reconstruction of the young survivors*, à paraître, 2013, dans «Displacement, Jewish Migration and Rebirth of Communities» (1945-1967), edited by Manfred Gerstenfeld and Françoise Ouzan, ed. Brill series «Jewish Identities in a Changing World».
- Anny Bloch-Raymond, chercheuse en sciences sociales au CNRS- Centre d'anthropologie sociale-LISTT, Toulouse. Dernier ouvrage : *Des berges du Rhin aux rives du Mississipi. Histoire et récits de migrants juifs*. Paris, Michel Houdiard Editeur, 2009.
- Claude Aziza est universitaire principalement latiniste ses publications portant principalement sur les fictions modernes et contemporaines représentant l'Antiquité. Dernier ouvrage : *Le péplum, un mauvais genre*, Paris, Klincksieck, coll. « 50 questions », 2009
- Guido Furci est allocataire moniteur en littérature générale et comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. *Figures de l'exil, géographies du double : notes sur Agota Kristof et Stephen Vizinczey* (2012), un livre coécrit avec Marion Duvernois, figure parmi ses dernières publications.
- Martine Leibovici est maître de conférences HDR en philosophie politique à l'université Paris Diderot-Paris 7. Elle a notamment publié *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 1998) et *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (Éditions Le Manuscrit, 2013).
- Eva Illouz est professeur de sociologie à l'Université hébraïque de Jérusalem. diplômée de Université de Paris X. Dernier ouvrage : *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*. Le Seuil, 2012
- Philippe Velilla est docteur en droit. Dernier ouvrage paru : *Les Juifs et la droite* (Éditions Pascal, 2010)
- Chantal Wolezyk-Steinberg est maître de conférences à l'Université Paris Nord-Paris XIII.

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N°2

Editorial – *Notre devoir d'ingérence*

Interrogations

Me Théo Klein – *Quel avenir pour les Juifs de France ?*

Histoire

Alexandre Adler – *Immigration et intégration des Juifs en France*

Actuelles

Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*

Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de

Varsovie

Annette Wieviorka – *Le Ghetto de Varsovie, la Révolte*

Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie

Poèmes

Peretz Markich – *Lévi, sculpteur sur bois*

Les amants du ghetto

Isaïe Spiegel – *Donnez-moi la mémoire, La dernière fois*

Hirsch Glik – *Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)*

Paul Celan – *Fugue de mort*

Nelly Sachs – *O nuit*

David Sfar – *Jours de crainte*

Réflexion – Chajka Grosman – *Cinquante ans après*

Politique

Après un an de gouvernement Rabin – Interview de Gavri Bargil

Culture

Anny Dayan-Rosenman – *Romain Gary, une judéité ventriloque*

Hubert Hannoun – *Maïmonide fils et père de l'Histoire*

Rolland Doukhan – *Emission de radio – Au carrefour de trois anniversaires*

Souvenir

Albert Memmi – *Hommage à Maurice Politi, un ami disparu*

Critique d'œuvres

Martine Timsit – *G. Weiler, La Tentation Théocratique – Israël, la Loi et le Politique*

Evelyne Dorra-Botbol – *Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra*

PLURIELLES N° 3

Izïo Rosenman – *Éditorial : Un horizon de paix*

Actuelles – Théo Klein – *Le judaïsme français, déclin ou renaissance*

Dossier – *Le nouveau dialogue judéo-arabe*

Itzhak Rabin – *Un discours humaniste*

Hirsh Goodman – *1973-1993 – from war to peace*

André Azoulay – *Les vertus du dialogue*

Dr Ciella Velluet – *Une visite à l'O.L.P. à Tunis – les questions de santé*

Violette Attal-Lefi – *La Tunisie au miroir de sa communauté juive*

Lucette Valensi – *Tunisie – Espaces publics, espaces communautaires*

Droits de l'homme

Gérard Israël – *Immigration et solidarité*

Culture

Annie Goldmann – *La fascination de la femme non-juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*

Anny Dayan-Rosenman – *A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham »*

Alain Penso – *Lorsque la télévision traite de l'Histoire*
Brèves

PLURIELLES N°4

Izïo Rosenman – *Éditorial : Mémoire, violence et vigilance*

Dossier – Lire la Bible

Erich Fromm – *une vision humaniste radicale de la Bible*

Avraham Wolfensohn – *L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps*

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin – *Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques*

Jacques Hassoun – *Joseph ou les infortunes de la vertu*

Henri Raczymow – *Le dit du prophète Jonas*

Annie Goldmann – *La Bible au cinéma*

Études

David Horowitz – *Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz*

Ernest Vinurel – *La Solution finale – Juifs et Tziganes*

Claude Klein – *Une constitution pour Israël ?*

Anny Dayan-Rosenman – *Albert Memmi, un judaïsme à contre courant*

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi – *Juif laïque – impossible ?*
Jean Liberman – *Le réveil du judaïsme ex-soviétique*
Gérard Israël et Adam Loss – *Le CRIF et l'évolution des communautés*
La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Izlio Rosenman – *Éditorial : Terrorisme et paix*

Dossier – identités juives et modernité

Albert Memmi – *Sortir du Moyen-Age*
Egon Friedler – *L'expérience des Lumières – la Haskala*
Francis Grimberg – *Identités juives et citoyenneté française*
Jacques Burko – *Propos subjectifs d'un juif français athée*
Izlio Rosenman – *Juifs et Arabes, rythmes d'intégration*
Sylvia Ostrowsky – *Égales, semblables, identiques*
Enquête – *Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue ?*

Études

Hubert Hannoun – *Lévinas, un homme responsable*
Gershon Baskin – *Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien*
Calev Ben Levi – *Qui a écrit la Bible ?*
Itzhak Goldberg – *L'admirable légèreté de l'être – Marc Chagall*
Blaise Cendrars – *Portait de Chagall (poème)*

Critiques et notes

Rolland Doukhan – *L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun*
Paule Ferran – *Dieu-dope de Tobie Nathan*
Hubert Hannoun – *Un protestant analyse le monde juif*
Sylvia Ostrowsky – *Notes sur un voyage à Moscou*

Littérature

Rolland Doukhan – *Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)*
Yehouda Amichai – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

Izlio Rosenman – *Éditorial : Inquiétudes*

Dossier – juifs parmi les nations

Julien Dray – *Exclusion et racisme en France*
Michel Zaoui – *Négationnisme et loi Gayssot*
Yaakov Malkin – *Juifs parmi les nations*
Élie Barnavi – *Demain la paix ? Oui !*
Maurice Stroun – *Aux origines du conflit israélo-arabe*
Violette Attal-Lefi – *Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps*
Elisabeth Badinter – *Les dangers qui nous guettent*
Simone Veil – *Française, juive et laïque*

Dominique Schnapper – *Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes*

Études

Doris Bensimon – *La démographie juive aujourd'hui – maintien ou déclin*
Adam Loss – *Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive*
Martine Leibovici – *La justice et la pluralité des peuples*
Yehuda Bauer – *La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?*

Littérature

Rolland Doukhan – *L'arrêt du cœur*

Cinéma

Violette Attal-Lefi – *Woody Allen dans ses quatre dimensions*
Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N° 7

Izlio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*
Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme*

Les Septantes

Mireille Hadas-Lebel – *La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive*
Delphine Bechtel – *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish*

Yossi Chetrit – *L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord*

Itzhak Niborski – *Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?*

Haïm Vidal-Sepiha – *Langue et littérature judéo-espagnoles*

Charles Dobzynski – *Le Yiddish langue de poésie*

Langues et traces

Régine Robin – *La nostalgie du yiddish chez Kafka*
Kafka – *Discours sur la langue yiddish*
Henri Raczymow – *Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu*

Jacques Burko – *Emprunts du Yiddish au polonais*

Marcel Cohen – *Lettres à Antonio Saura*

Passage des langues

Marc-Henri Klein – *La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe*

Kafka – *Les armes de la ville*

Rolland Doukhan – *Ma diglossie, au loin, ma disparue*

Haïm Zafrani – *Traditions poétiques et musicales juives au Maroc*

Albert Memmi – *Le bilinguisme colonial*

M. Zalc – *Le yiddish au Japon*

Études

Shlomo Ben Ami – *Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?*
Lucie Bollens-Beckouche – *Les femmes dans la Bible*
Dominique Bourel – *Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert*
Anny Dayan Rosenman – *Entendre la voix du témoin*
Egon Friedler – *L'intégration des Juifs en Argentine vue des écrivains juifs*
Michael Löwy – *Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin*
Olivier Revault d'Allonnes – *La loi de quel droit ? A propos d'Arnold Schoenberg*
Nahma Sandrow – *Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish*

Littérature

Berthe Burko-Falcmán – *Le chien du train (nouvelle)*
Anonyme – *Romances judéo-espagnoles*
Wisława Szymborska – *Encore (Poème)*
Antoni Slonimski – *Élégie pour les villages juifs (Poème)*
Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

PLURIELLES N° 8

Izïo Rosenman – *Éditorial : Un engagement vers les autres*

Dossier – Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun – *Barukh Spinoza, rebelle politique*
Jacques Burko – *Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIX^e siècle*
Henri Minczeles – *Engagement universaliste et identité nationale : le Bund*
Alain Dieckhoff – *Le sionisme : la réussite d'un projet national*
Henry Bulawko – *Bernard Lazare, le lutteur*
Jean-Jacques Marie – *Les Juifs dans la Révolution russe – présentation*
Jean-Charles Szurek – *En Espagne... et ailleurs*
Arno Lustiger – *Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne*
La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne
G. E. Sichon – *Frantisek Kriegel, l'insoumis*
Anny Dayan Rosenman – *Albert Cohen, un Valeureux militant*
Lucien Lazare – *La résistance juive dans sa spécificité*
Anny Dayan Rosenman – *Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation*
Gérard Israël – *René Cassin, l'homme des droits de l'homme*

Jean-Marc Izrine – *Une approche du Mouvement libertaire juif*
Charles Dobzynski – *Dialogue à Jérusalem [Extrait]*
Charles Dobzynski – *On ne saurait juger sa vie*
Astrid Starck – *Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid*
Rolland Doukhan – Daniel Timsit. *Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph*
Slimane et des nuages de Daniel Timsit
Allan Levine – *Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques*
Question à David Grossman

Études, poésie, essais

Lazare Bitoun – *Juifs et Noirs au miroir de la littérature*
Eveline Amoursky – *Mandelstam : l'identité assumée [Extrait]*
Huguette Ivanier – *Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre*
Charles Dobzynski – *Le mot de la fin*
Rachid Aous – *Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe*
Le "judéo-arabe" langue ou culture ?
Annie Goldmann – *La deuxième guerre mondiale sur les écrans français*

Livres reçus

Ephémérides
Rolland Doukhan – *Le fil du temps*

PLURIELLES N°9

Izïo Rosenman – *Éditorial*

Dossier – les juifs et l'Europe

Daniel Lindenberg – *Europa Judaica ?*
Yves Plasseraud – *Etats-nation et minorités en Europe*
Alain Touraine – *Nous sommes tous des Juifs européens*
Elie Barnavi – *Le Musée de l'Europe à Bruxelles (Interview Violette Attal-Lefi)*
Michael Löwy – *La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe*
Michel Abitbol – *Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité*
Diana Pinto – *Vers une identité juive européenne*
Henri Minczeles – *Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle*
Jean-Charles Szurek – *Jedwabne et la mémoire polonaise*
Joanna Tokarska-Bakir – *L'obsession de l'innocence*
Daniel Oppenheim – *Dans l'après-coup de l'événement*
Nicole Eizner – *Juifs d'Europe. Un témoignage*
Jacques Burko – *Les juifs et l'Europe*

Critiques - recensions - études

Hugo Samuel – *Poèmes*

Rolland Doukhan – *Extrait de L'Autre moitié du vent (extrait)*
Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva – Ossip Mandelstam. *Écho*
Mikael Elbaz – *Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain*
Daniel Oppenheim – *Le Royaume Juif (Compte rendu)*
Rolland Doukhan – *Les rêveries de la femme sauvage (c. r.)*

PLURIELLES N°10

Izlio Rosenman – *Éditorial – Kaléidoscope*

Dossier – Israël-diasporas – interrogations

Jacques Burko *Je suis un Juif diasporiste*
Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman
Daniel Oppenheim – *Passé et présent, idéal et réalité*
Ilan Greilsammer – *Gauche française, gauche israélienne regards croisés*
Cinéma israélien/Cinéma Juif – la quête d'une identité Mihal Friedman
Corrine Levitt – *Juifs et Américains – une communauté intégrée*
Denise Goitein-Galpérin – *Albert Cohen et l'Histoire – son action politique et diplomatique*
Jean-Charles Szurek – *Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire*
Olivier Revault d'Allonnes – *Être Goy en diaspora*
Quatre portraits – Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron
Interviews – *Vous et Israël. Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm*
Régine Robin – *Henri Raczymow*

Etudes, textes, critiques

Rachid Aous – *Laïcité et démocratie en terre d'Islam – une nécessité vitale*
Françoise Carasso – *Primo Levi, le malentendu*
Michèle Tauber – Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues
Itzhak Goldberg – *Petit lexique de Chagall*
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman
Daniel Oppenheim – *Trois jours et un enfant, d'Abraham B. Yehoshoua*
Chantal Steinberg – *Gilda Stambouli souffre ; Paula Jacques ne la plaint pas*

PLURIELLES N°11

Izlio Rosenman-*Editorial – Voyages imaginaires, voyages réels*

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver, partir, retrouver*

l'Autre, se retrouver
Carole Ksiazenicer-Matheron – *America, America – Récits juifs du Nouveau Monde*
Rolland Doukhan – *L'Amérique*
Catherine Dana *En attendant l'Amérique, (extrait)*
Marie-France Rouart – *Le Juif errant vu lui-même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse. Etre "Entre" pour être au "centre"*
Albert Cohen – *Les Valeureux (extrait)*
Jacques Burko – *L'histoire des voyages des trois Benjamin*
Haim Zafrani – *Les lettrés-voyageurs*
J. Béhar-Druais et C. Steinberg – *Joseph Halévy, un savant voyageur (1827-1917)*
Régine Azria – *Prédicateurs, cochers et colporteurs...*
Henriette Asséo Tsiganes d'Europe – *Les impasses de l'extraterritorialité mentale*

Etudes, textes, critiques

Milner Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude*
Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué dans la littérature*
Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront : *Etre Juif En Chine (c. r.)*
Nicole Eizner Danielle Bailly (coordonné par) – *Traqués, cachés, vivants, (compte rendu)*
Jean-Charles Szurek – Irena Bozena et Puchalska Hibner *Un homme insoumis, (compte-rendu)*
Chantal Steinberg – *Amos Oz, Ni exil, ni royaume, (c. r.)*

PLURIELLES N°12

Izlio Rosenman – *Éditorial – interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle ?*

Dossier – Fidélité-infidélité

Daniel Lindenberg – *Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité*
Henry Méchoulan – *Fidélité et infidélité chez les Juifs d'Espagne*
Marc-Henri Klein – *Sabbataï Tsvi, Messie Marrane*
Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*
Ariane Bendavid – *Spinoza face à sa judéité, le défi de la laïcité*
Martine Leibovici – *Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité*
Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image, infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*
Edwige Encaoua – *Le judaïsme laïc est-il transmissible ? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque*
H. Oppenheim-Gluckman – *Fidélité vivante ou figée*

Henri Meschonnic – *Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe*

Jacques Burko – *Traduire des poètes ?*

Nathalie Debrauwère – *L'infidèle chez Edmond Jabès*

Philippe Zard – *Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*

Daniel Oppenheim – *Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

Rolland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*

Rolland Doukhan – *Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu*

Jean-Charles Szurek. Alexandra Laignel-Lavastine – *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo*

Chantal Steinberg – *Aharon Appelfeld : Histoire d'une vie*

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – *Sortir du ressentiment ?*

Dossier – le ressentiment

Catherine Chalier – *Le ressentiment de Caïn*

Rivon Krygier – *Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme*

Rita Thalmann – *La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich*

Paul Zawadski – *Temps et ressentiment*

Janine Altounian – *Ni ressentiment, ni pardon*

Seloua Luste Boulbina – *L'ascétisme – une maladie érigée en idéal*

Andrzej Szczypiorski – *Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu*

Jean Beckouche – *Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)*

Physicians for Human Rights-Israel

Daniel Oppenheim – *Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade*

Michel Zaoui – *Réflexions sur l'affaire Lipietz*

Michèle Fellous – *Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance*

Études, textes, actualité

Philippe Zard – *Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou*

Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image – infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*

Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*

Daniel Lindenber – *Giflés la réalité – en France aussi ?*

Gilberte Finkel – *Entretien sur Israël aujourd'hui*

Notes et comptes-rendus

Jacques Burko – *L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice*

Jacques Burko – *Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais*

Jean-Charles Szurek – *En mémoire de Nicole Eizner*

Jean-Charles Szurek – *Danielle Rozenberg, L'Espagne contemporaine et la question juive*

Anny Dayan Rosenman – *Berthe Burko-Falcmán, Un prénom républicain*

PLURIELLES N° 14

Izio Rosenman – *Editorial*

Dossier – Frontières

Emilia Ndiaye – *Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité*

Catherine Withol de Wenden – *Les frontières de l'Europe*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Frontières ashkénazes*

Riccardo Calimani – *Le ghetto – paradigme des paradoxes de l'histoire juive*

Zygmunt Bauman – *Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux...*

Henry Méchoulan – *Les statuts de pureté de sang*

Sophie Hirel-Wouts – *Traces marranes dans La Célestine de Fernando de Rojas*

Régine Azria – *Communauté et communautarisme*

Philippe Zard et Nathalie Azoulay (Entretien) – *La frontière invisible...*

Marita Keilson – *Lauritz – Entre Amsterdam et Jérusalem – Jacob Israël de Haan...*

Philippe Zard – *De quelques enjeux éthiques de La Métamorphose*

Daniel Oppenheim – *Variations sur la frontière – Iouri Olecha et Georges Orwell*

Anny Dayan Rosenman – *Aux frontières de l'identité et de l'Histoire – Monsieur Klein...*

Ilan Greilsammer – *Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes...*

Études, textes et actualités

Denis Charbit – *En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme*

Philippe Velilla – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*

Rolland Doukhan – *La faute de la mariée...*

Chams Eddine Hadeef-Benfatima – *Dibbouk et Dom Juan...*

Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izlio Rosenman, Jean-Charles Szurek...

COMPTE RENDU

Chantal Steinberg – *Alaa El Aswany, Chicago...*

Chantal Steinberg – *Orly Castel-Bloom, Textile...*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*

PLURIELLES N° 15

Izlio Rosenman – *Éditorial : Les pères juifs, pas assez ou trop présents ?*

Dossier – Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg – *À propos de Mon père. Inventaire*

Jean-Charles Szurek – *La Guerre d'Espagne, mon père et moi*

Michel Grojnowski – *Je me souviens*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *En quête du père – devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano)*

A. Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

D. Oppenheim – *Être fils, être père dans la Shoah et après*

Sophie Nizard – *Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?*

Sylvie Sesé-Léger – *Sigmund Freud, un père*

H. Oppenheim-Gluckman – *Le meurtre du père*

Mireille Hadas-Label – *Mariages mixtes – matrilinéarité ou patrilinéarité*

Théo Klein – *Conversation imaginaire avec Isaac*

Textes et essais

Jean-Yves Potel – *Anna Langfus et son double*

Anna Langfus – *De la difficulté pour un écrivain de traduire en fiction la tragédie juive*

Samuel Ghiles Meilhac – *Une diplomatie de la mémoire ? Le rôle du CRIF dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz*

Philippe Velilla – *Barack Obama, les Juifs et Israël*

Les sionismes et la paix – *Une table ronde*

Recensions

Ch. Steinberg – *Le village de l'Allemand de Boualem Sansal – un village planétaire ?*

PLURIELLES N° 16

Izlio Rosenman Edito – *Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

Dossier – Il était une fois l'Amérique – juifs aux États Unis

Françoise S. Ouzan – *Le judaïsme américain en question – transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem – *Note de présentation*

Shalom Aleikhem – *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Matheron-Ksiazenicer – *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé – *L'apogée de la prostitution juive aux Etats-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz *Le mouvement « reconstructioniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapiere – *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon – *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin – *Street face à l'AIPAC : quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim – *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro – *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel – *Le vif saisi le mort – sur Cynthia Ozick*

Guido Furci – *Fictions d'Amérique – Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot – « *The other kind* » : à propos de l'œuvre de James Gray

Nathalie Azoulai – *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal – *Radical Jewish Culture*

Vie et témoignages

Henri Lewi – *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur/ Alan Sandomir – *Détective dans la NYPD*

Nadine Vasseur/ Marc Marder – *Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla – *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel – *Sutzkever – Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg – *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek – *Henri Minczeles, Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

PLURIELLES N° 17

Figures du retour

Retrouver, réparer, renouer

Izlio Rosenman. *Éditorial : à la recherche d'un monde perdu*

George Packer, *David Grossman, l'inconsolé*

Retours à soi

Alain Medam, *Retours sans retours*

Rabbin Yeshaya Dalsace, *Entretien*

Philippe Zard, *De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy*

Gérard Haddad, *Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu*

Carole Ksiazenicer-Matheron, *Al'est d'Éden : nouvelles du retour et de l'oubli chez I. J. Singer*

Fleur Kuhn, *Melnitz de Charles Lewinsky ou les revenances du roman historique*

Catherine Fhima, *Trajectoires de retour ou ré-affiliation ?*
Edmond Fleg et André Spire

Martine Leibovici, *Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre*
autobiographique d'Assia Djebar

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim, *Se retrouver*

Anny Dayan Rosenman, *Primo Levi : La Trêve, un impossible*
retour ?

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, *Les Dispa-*
rus de Daniel Mendelsohn

Alain Kleinberger, *Welcome in Vienna : retour sans exil ?*

Michal Gans, *Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?*

Sandra Lustig, *Revenir vivre en Allemagne après la Shoah*

Hélène Oppenheim-Gluckman, *Entretien avec Jean-Claude, un*
Juif polonais

Jean-Charles Szurek, *Le retour de Yaël Bartana en Pologne*

Céline Masson, *Les changements de nom dans la France*
d'après-guerre

Textes, essais et critique

Marius Schattner, *Vu d'Israël : Entre la place Tahrir et l'avenue*
Rothschild

Philippe Velilla, *L'internationale progressiste et Israël*

Henri Minczeles, *Souvenirs*

Chantal Wolezyk-Steinberg, *Ce que le jour doit à la nuit de Yas-*
mina Khadra

Jean-Charles Szurek, *L'heure d'exactitude - histoire, mémoire,*
témoignage d'Annette Wieviorka et Séverine Nikel

Achevé d'imprimer par

ISI : print

15 rue Francis de Pressensé - 93210 SAINT DENIS LA PLAINE

N° Imprimeur 99425

Imprimé en France