

Plurielles, revue annuelle éditée sous l'égide de l'AJHL, est consacrée à des questions de culture et de société touchant l'identité juive. Chaque numéro comporte un dossier thématique et des articles divers aussi bien littéraires qu'historiques ou philosophiques.

Dossiers des précédents numéros

N° 2 – Le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

N° 3 – Le nouveau dialogue judéo-arabe

N° 4 – Lire la Bible

N° 5 – Identités juives et modernité

N° 6 – Juifs parmi les nations

N° 7 – Langues juives de la diaspora

N° 8 – Les juifs et l'engagement politique

N° 9 – Les juifs et l'Europe

N°10 – Israël-diasporas: interrogations

N°11 – Voyages

N°12 – Fidélité-infidélité

N°13 – Le ressentiment

N°14 – Frontières

N°15 – Les pères juifs

N°16 – Il était une fois l'Amérique – juifs aux États Unis

N° 17 – Figures du retour. Retrouver, réparer, renouer ?

N° 18 – Qu'avons-nous fait de notre histoire ?

N° 19 – Intellectuels juifs – Itinéraires, engagements, écritures

N° 20 – Dialogues

N° 21 – La peur

N° 22 – Le juif et l'Autre

N° 23 – Les juifs dans la modernité

Pour plus de détails : www.ajhl.org

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 www.ajhl.org – Courriel izio.rosenman@gmail.com

Directeur de la Publication : IZIO ROSENMAN – Rédacteur en chef : IZIO ROSENMAN

Comité de Rédaction : ANNY DAYAN ROSENMAN, GUIDO FURCI, MARTINE LEIBOVICI, CAROLE KSIAZENICER-MATHERON, BRIGITTE STORA, JEAN-CHARLES SZUREK, NADINE VASSEUR, SIMON WUHL, PHILIPPE ZARD.

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 culturelle et politique du judaïsme humaniste et laïque en France.

PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

JUIF VISIBLE / JUIF INVISIBLE

Izio Rosenman – *Éditorial*

Histoire

Livia Parness – *Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais*

Chantal Meyer-Plantureux – *Le Juif au théâtre au XIX^e. La Belle époque de l'antisémitisme*

Sylvie Lindeperg – *Vie et destin des « images de la Shoah ». Cécité, invisibilité, hyper-réalité*

Paul Salmona – *Une note de bas de page dans le « Malet et Isaac ». Invisibilité des Juifs dans l'histoire de France*

Lola Lafon – *L'ineffaçable. Sur l'invisibilisation d'Anne Franck (entretien avec Brigitte Stora)*

Philosophie et actualité

Evelyn Torton Beck – *La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain*

Emmanuel Levine – *Levinas et les formes de l'invisibilité juive*

Rivon Krygier – *Visibilités juives : entretien avec Philippe Zard*

Littérature et art

Léa Veinstein – *Un regard sans paupière. L'invisible chez Kafka*

Cécile Rousselet – *L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart*

Anny Dayan Rosenman – *Romain Gary. Une judéité affichée et voilée*

Itzhak Goldberg – *On n'y voit rien - L'invisible abstrait : Kandinsky et les autres*

Témoignages

Céline Masson – *Retrouver le nom caché*

Nadine Vasseur – *Changement de nom*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Un questionnaire au temps de Vichy...*

Jean Charles Szurek – *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*

Hors dossier

Simon Wuhl. *Universalisme juif et singularité*

Philippe Vellila. *Israël en crise*

N° 24 – 2023 – Prix : 20 Euros

PLURIELLES N° 24 – 2023 – JUIF VISIBLE / JUIF INVISIBLE

Sommaire

Dossier : Juif visible / Juif invisible

| | |
|---------------------------------|---|
| Izio Rosenman – Éditorial | 5 |
|---------------------------------|---|

Histoire

| | |
|--|----|
| Livia Parness – <i>Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais</i> | 11 |
| Chantal Meyer-Plantureux – <i>Le Juif au théâtre au XIX^e s. La Belle époque de l'antisémitisme</i> | 27 |
| Sylvie Lindeperg – <i>Vie et destin des « images de la Shoah ». Cécité, invisibilité, hyper-réalité</i> | 42 |
| Paul Salmona – <i>Une note en bas de page dans le « Malet et Isaac ». Invisibilité des Juifs dans l'histoire de France</i> | 54 |
| Lola Lafon – <i>L'ineffaçable. Sur l'invisibilisation d'Anne Franck. Entretien avec Brigitte Stora</i> | 76 |

Philosophie et actualité

| | |
|---|-----|
| Evelyn Torton Beck – <i>La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain</i> | 86 |
| Emmanuel Levine – <i>Levinas et les formes de l'invisibilité juive</i> | 97 |
| Rivon Krygier – <i>Visibilités juives : entretien avec Philippe Zard</i> | 113 |

Littérature et art

| | |
|---|-----|
| Léa Veinstein – <i>Un regard sans paupière. L'invisibilité chez Kafka</i> | 122 |
| Cécile Rousselet – <i>L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart</i> | 128 |
| Anny Dayan Rosenman – <i>Romain Gary. Une judéité affichée et voilée</i> | 143 |
| Itzhak Goldberg – <i>On n'y voit rien – L'invisible abstrait : Kadinsky et les autres</i> | 158 |

Témoignages

| | |
|--|-----|
| Céline Masson – <i>Retrouver le nom caché</i> | 171 |
| Nadine Vasseur – <i>Changement de nom</i> | 182 |
| Carole Ksiazenicer-Matheron – <i>Un questionnaire au temps de Vichy. Juifs visibles, juifs invisibles : une histoire de famille.</i> | 187 |
| Jean-Charles Szurek – <i>Romuald Jakub Weksler-Waszkinel</i> | 195 |

Hors-Dossier

| | |
|---|-----|
| Simon Wuhl – <i>Universalisme juif et singularité</i> | 203 |
| Philippe Velila – <i>Israël en crise</i> | 224 |
| Les auteur(e)s de ce numéro | 232 |

Éditorial

Izio Rosenman

Le dossier de ce numéro est consacré au thème « Juifs visibles/Juifs invisibles ». Une problématique qui a accompagné l'histoire, la géographie des Juifs et leur destin en diaspora. On pourrait même dire qu'elle date des temps mythiques des enfants d'Israël encore en Égypte, puisqu'un mi-drash dit que parmi les enfants d'Israël, seuls sont sortis d'Égypte ceux qui n'avaient pas changé leur nom, leur langue et leurs habits ; c'est-à-dire ceux qui avaient gardé une identité juive visible.

Il est vrai qu'au cours de leur longue histoire, les Juifs ont parfois fait des choix de visibilité, mais ont souvent été contraints à une position d'invisibilité.

Et il est vrai aussi que chez l'antisémite, le fantasme du juif invisible est doublé de celui du juif omniprésent. Partout et en tout lieu, il s'agit de découvrir des Juifs cachés, et ce jusqu'à tenir un registre des changements de nom. Il y a eu et il y a toujours un délire antisémite qui voit des Juifs partout et repère partout leur puissance fantasmée. Il suffit d'évoquer *Le Protocole des Sages de Sion*, paru il y a plus de 100 ans, qui voit la main et le pouvoir des Juifs dans tous les phénomènes qui se produisent dans le monde, un texte qui poursuit toujours une brillante carrière avec des nouvelles éditions, notamment dans certains pays arabes.

Bien sûr, on pense à ces groupes de juifs qui ont choisi une visibilité extrême, pour mieux marquer leur séparation, comme ces Hassidim qui continuent de porter le chapeau de fourrure et l'habit noir en soie datant du 17^e siècle de l'Est européen. Mais à certains moments, comme entre les deux guerres en France, dans leur désir de se faire accepter par la société ambiante, un certain nombre de juifs avaient changé leur nom en même temps qu'ils choisissaient parfois la religion majoritaire. Il est vrai que ce fut davantage le cas en Allemagne qu'en France. En effet, dans la deuxième moitié du 19^e siècle, Heine pouvait écrire que la conversion était « le passeport d'entrée dans la société ».

De façon plus dramatique, ce fut aussi une question de vie ou de mort, obligeant bien des Juifs à changer leur nom pendant Shoah pour se fondre dans la majorité et se rendre invisibles. Ce fut aussi le cas des enfants cachés, réfugiés dans des familles non juives ou dans des institutions religieuses chrétiennes, dans la France occupée.

Comme l'écrit **Chantal Meyer-Plantureux** le 19^e siècle fut « la belle époque de l'antisémitisme ». Elle rappelle que dans le sillage de Drumont, l'antisémitisme se manifeste au théâtre de façon récurrente à partir des années 1890 et si les stéréotypes restent les mêmes, l'inscription des personnages dans la société de l'époque procède à une surexposition qui jette les Juifs en pâture aux antisémites en particulier à travers des personnages aisément reconnaissables.

Le thème du Juif caché nous renvoie aux persécutions ayant précédé et suivi l'expulsion des Juifs d'Espagne et à l'apparition du phénomène marrane. **Livia Parnès** consacre un article à la spécificité des marranes portugais par rapport aux marranes espagnols, à leur rôle dans l'élaboration de cette identité marrane, de même qu'au rôle fondateur du secret, dans ce crypto-judaïsme qui se transmet de génération en génération.

Dans notre présent, on assiste aussi à **un** phénomène d'invisibilisation des Juifs, cette fois-ci non pas volontaire, mais imposé. Comme le démontre **Evelyn Torton Beck** à propos du mouvement féministe américain qui pratique une négation et un oubli organisé de l'engagement des militantes féministes juives et de leur rôle précurseur dans cette lutte. On pourrait aussi parler d'une invisibilisation collective des juifs et de leur contribution à l'Histoire de France par nombre d'historiens, y compris les plus reconnus, thèse que développe ici **Paul Salmona** et qui fut le thème d'un colloque organisé au MAHJ. De même, **Lola Lafon**, dans un entretien avec Brigitte Stora, concernant son dernier livre, *Quand tu écouteras cette chanson* montre que derrière l'universalisation de la figure d'Anne Franck, se décèle souvent le désir d'effacer sa spécificité, le fait que c'était une adolescente juive.

Emmanuel Levine, dans un travail consacré aux formes de l'invisibilité juive chez Levinas, étudie la notion d'invisibilité sociale qui désigne l'ensemble des processus d'exclusion qui donnent à certains individus ou à certains groupes religieux, minoritaires et parmi lesquels les Juifs, le sentiment d'être invisibles. Mais il montre aussi comment la pensée lévinasienne est capable de proposer une définition positive de cette invisibilité comme irréductibilité à la vision.

Dans un dialogue avec Philippe Zard, le **Rabbin Rivon Krygier** examine les aspects divers du choix volontaire de visibilité ou d'invisibilité par les Juifs, aussi bien dans le monde ancien que dans notre monde contemporain : entre code vestimentaire et discours vers les autres. Il souligne que les apparences sont des facteurs importants, des courroies de transmission de l'identité. Il ajoute que le rituel est décisif parce que nous sommes des êtres de comportement avant d'être des êtres de pensée. Tout l'enjeu est là : s'intégrer dans la société majoritaire sans se dissoudre.

Une partie de la thématique abordée concerne aussi les domaines de la littérature et de l'art.

Léa Veinstein écrit que dans l'œuvre fictionnelle de Kafka se loge quelque chose d'invisible à l'œil nu et pourtant omniprésent : c'est le mot « juif ». Partant de ce constat, elle analyse une courte nouvelle de Kafka, au titre pour une fois explicite « Dans notre synagogue » où la présence d'un animal qui y a élu domicile suscite une paralysie du regard, et une peur dont on ne sait si c'est le « souvenir des temps révolus » ou « le pressentiment de temps à venir ».

Sylvie Lindeperg, quant à elle montre comment le rapport aux images de la Shoah exprime un désir toujours plus grand de visibilité. Après-guerre on pense que les photographies des camps sont seules capables de vaincre l'incrédulité, alors que Lanzmann place l'invisibilité de l'extermination des Juifs au cœur de son film, *Shoah*, choisissant de n'y intégrer ni photos ni images d'archives. Mais dans son désir de *tout voir*, notre société

iconophage admet difficilement que certains évènements sont et demeurent sans images.

Cécile Rousselet met en équivalence l'invisibilité de l'esclave et celle du juif en comparant deux œuvres, deux romans guadeloupéens, tous les deux inspirés de *slave narratives*, *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwartz-Bart (1972) et *Moi Tituba sorcière* de Maryse Condé (1986) dans la mesure où cette invisibilité sociale constitue « un déni de reconnaissance » et où l'écriture a la capacité redonner visibilité aux invisibles.

Itzhak Goldberg rappelle que l'un des enjeux de la peinture fut de représenter l'irreprésentable. Ainsi on peut voir une analogie dans la question de la représentation de l'invisible telle qu'elle se pose à l'époque des iconoclastes et ce moment déterminant de l'histoire de l'art qu'est le début du XX^e siècle et le choix de la non-figuration. La question pouvant aussi se poser en ces termes : comment représenter picturalement la spiritualité ?

Anny Dayan Rosenman analyse la manière dont, au contraire de ses affabulations autobiographiques, l'œuvre romanesque de Gary est à la fois irriguée et hantée par son rapport au judaïsme et à la Shoah. Mais il s'agit d'une affirmation à la fois affichée et invisibilisée, écrite comme à *l'encre sympathique*, c'est à dire secret, mais en même temps lisible pour qui l'interroge.

Une dernière partie du dossier est constituée de témoignages, qui illustrent la complexité de notre problématique.

Céline Masson analyse ici, chez les descendants de cette histoire, héritiers d'un nom qui fut changé, les enjeux identitaires et psychologiques liés au désir de retrouver leur nom d'origine et de s'inscrire à nouveau dans une histoire familiale fracturée.

Tandis que **Nadine Vasseur** nous décrit le vécu d'un enfant juif dont le père vient de changer son nom juif, et donc le nom de son enfant pour un nom anodin, permettant de se fondre dans la foule, d'évoluer incognito dans les milieux les plus divers. Un nom vécu comme une liberté, une protection, mais aussi comme un masque fragile.

À partir de la découverte d'un document officiel, un questionnaire de la sous-préfecture daté du 20 janvier 1942, adressé au maire de la commune, **Carole Ksiazenicer-Matheron** porte un nouveau regard sur la démarche d'intégration de son père, évoquant cette hésitation entre visibilité et invisibilité, entre stratégie assumée d'intégration et maintien d'une différence discrète, mais inaliénable et transmise à ses enfants

Et **Jean-Charles Szurek** nous conte le destin de Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, qui passant d'un nom juif à un nom polonais non-juif pendant la guerre, est en même temps passé de l'état de Juif à l'état de prêtre catholique, pour, à la fin, retrouver des années plus tard, son identité affirmée de Juif... en Israël.

Enfin, hors dossier **Simon Wuhl**, nous montre à travers une étude de Michaël Walzer, comment pour celui-ci le judaïsme saisi comme culture est porteur d'un universalisme.

Bonne lecture.

Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais

Livia Parnes

On sait que la visibilité et l'invisibilité de faits et de phénomènes historiques dépendent de nombreux facteurs (travaux des chercheurs, orientations politiques, bonnes et mauvaises vulgarisations, « fake news », etc.) et que des informations parcellaires peuvent déformer des réalités historiques et alimenter des certitudes. Les exemples ne manquent pas. Pour ce qui nous concerne ici, le crypto-judaïsme portugais reste encore moins visible, peu connu et trop souvent associé à l'histoire des Juifs d'Espagne, comme on le voit parfois dans des ouvrages spécialisés, des chronologies, sur des cartes, ou encore dans des musées¹. Cependant, on sait aujourd'hui que le phénomène marrane est plus spécifiquement portugais et que le crypto-judaïsme va s'avérer bien plus persistant au Portugal qu'en Espagne. Notre contribution cherche à rendre davantage visibles les caractères originaux du marranisme portugais qui jouèrent un rôle décisif sur son évolution et sa résilience jusqu'au xx^e siècle.

1 Une des mentions, voire des associations, la plus courante est celle des « expulsions des juifs d'Espagne et du Portugal » — alors que les Juifs du Portugal n'ont pas été expulsés, mais convertis de force, et même, au début, interdits d'émigrer (voir plus loin). Cf. *Les Juifs dans l'histoire. De la naissance du judaïsme au monde contemporain*, sous la direction d'Antoine Germa, Benjamin Lellouch et Evelyne Patlagean, Champ Vallon, 2011, p. 266, 291 et 871. *Anthologie du judaïsme, 3000 ans de culture juive*, dirigée par Francine Cicurel, Nathan, 2007, p. 332. *Encyclopédie de l'Histoire juive, Le peuple juif à travers les âges*, Liana Levi/Scribe, 1986, p. 79. *Juifs d'Orient, une histoire plurimillénaire*, sous la direction de Benjamin Stora, Nal Alouda, Elodie Boufard, Gallimard/Institut du monde arabe, 2021, p. 84 et 92. On la trouve également dans le musée ANU, musée du peuple juif à Tel-Aviv ou encore dans une frise historique du Museu nacional de Machado de Castro à Coimbra.

Prologue

Découvertes : qui découvre qui – jeux de miroirs

« Ces mots-là, comme les enseignes et les affiches à lettres énormes, échappent à l’observateur par le fait même de leur excessive évidence. »

(Edgar Allan Poe, *La lettre volée*).

Nous sommes en 1917. Le lieu : le village de Belmonte dans le nord-est du Portugal. L’action : un face-à-face qui se déroule durant quelques semaines pour démasquer l’identité juive des protagonistes. Qui sont-ils ? D’un côté, Samuel Schwarz, Juif ashkénaze originaire de Pologne, ingénieur des mines, qui se trouve au Portugal pour des travaux de prospection et qui, par ailleurs, s’intéresse passionnément à l’histoire juive. De l’autre côté : des représentants, des hommes, mais surtout des femmes, des quelques familles du village qui se disent chrétiens mais qui ont été présentés à Schwarz par un autre habitant du village comme *judeus* (juifs) ou du moins d’origine juive et qui continuent à pratiquer en secret la religion juive, autrement dit qui seraient des crypto-juifs ou des marranes.

Pour Schwarz, « l’existence des juifs clandestins en plein xx^e siècle, dans un pays démocratique et républicain d’Europe, paraît, à première vue, invraisemblable »¹. Pour lesdits marranes, il semble inconcevable qu’un Juif ne cherche pas à cacher son judaïsme, comme ils le faisaient eux-mêmes. Les villageois, tout comme lui, se sont éloignés du judaïsme normatif, orthodoxe, mais les premiers à la suite de siècles de persécution, alors que la famille de Schwarz s’ouvrait à la *Haskalah* (Lumières juives). Ce jeu de miroirs s’annonce complexe. En effet, Schwarz se heurte à des difficultés qui semblent insurmontables. Toute tentative de prouver son judaïsme échoue. Son érudition et son savoir sur l’histoire juive en général, ainsi que sa fervente adhésion au sionisme en particulier ne trouvent aucun écho. Les marranes ignorent les informations que ledit « juif étranger » cherche à partager avec eux, notamment celle qui semble inspirer tant d’enthousiasme chez leur interlocuteur, à savoir la toute récente déclaration d’un certain

¹ Samuel Schwarz, *La découverte des marranes*, Chandeigne, 2015, p. 69.

lord anglais, Balfour, qui promet un foyer national pour le peuple juif. L'épreuve continue par l'évocation des prières. À ce stade, Schwarz fait une percée dans son enquête qui piétinait. Il comprend que ce sont les femmes, et surtout les femmes âgées, doublement invisibles, qui connaissent les prières – par cœur – et qui président les cérémonies religieuses. Néanmoins, il est incapable de prononcer « leurs » prières en langue portugaise et cherche en vain à leur faire comprendre que les Juifs d'aujourd'hui récitent les prières en langue hébraïque — dont les femmes ignorent l'existence. Arrive finalement le moment de « l'excessive évidence ». Un soir, une des marranes, la plus vieille qui aurait le rôle de *hazan* (*sacerdotisa*), lui demande de réciter une prière « en cette langue hébraïque que vous nous assurez être celle des autres juifs », Schwarz prononce évidemment le *Shema Israël*, la profession de foi juive. Au mot d'*Adonai* les femmes se couvrent les yeux de leurs mains. La « sacerdotise » proclame ensuite le verdict : « il est réellement juif parce qu'il a prononcé le nom d'*Adonai* »¹.

Les voies paradoxales du secret

Par cette simple phrase émouvante, Schwarz fut adopté comme un frère par le groupe des marranes puis initié à leurs secrets. Sa « découverte » modifia également le cours de sa propre vie, puisqu'il ne cessera désormais d'étudier ces marranes de Belmonte et de nombreux bourgs alentour. Se muant en historien et anthropologue, Schwarz combina de manière intuitive les méthodes de ces deux disciplines : il effectua de longs séjours auprès des marranes, retranscrivit leurs prières – jusqu'alors transmises oralement ou gardées dans le plus grand secret des familles –, écuma les archives et les bibliothèques.

Schwarz est sans doute l'un des premiers à avoir saisi la complexité de la notion de secret chez les marranes. Indispensable pour échapper aux griffes de l'Inquisition, il se transmet de génération en génération avant de devenir au fil du temps un élément fondamental de leur « religion ». Ce faisant, Schwarz préfigure une vision anthropologique du crypto-judaïsme

1 *Ibid.*, p. 82.

qui, loin de se résumer à un judaïsme pratiqué clandestinement, serait un système de croyances où le secret, pilier de la pratique, conditionne le psychisme des fidèles¹.

Au terme de huit années de recherches originales qui l'entraînent dans un va-et-vient incessant entre les archives et le terrain, il publie *Os Cristãos novos em Portugal no século vinte*². Ce bref ouvrage d'à peine une centaine de pages, sans être l'œuvre d'un ethnologue de profession, est l'une des études les plus complètes sur le mode de vie, les pratiques, les rites et les prières des marranes et reste à ce jour l'une des plus grandes contributions à l'histoire du marranisme portugais. Or, cette publication révèle aussi une contradiction : en rendant publiques les prières et les secrets des marranes, Schwarz rompt avec l'impératif du secret qui, comme il l'a parfaitement compris, constitue un des piliers de leur religiosité. Conscient de ce paradoxe, Schwarz souligne l'urgence de recueillir et de publier ces prières — qui serait même la raison d'être de son étude : « Ces prières qui, pourtant, avaient résisté à trois siècles de persécutions, couraient le risque de s'oublier et de se perdre complètement »³. Il se réfère à la « jeune génération marrane » gagnée par « l'indifférence religieuse » et subissant les effets de ce qu'il appelle « la dissolution nationale », à savoir les mariages mixtes et plus largement les conséquences de l'assimilation⁴. Comme le souligne Nathan Wachtel, le projet de Schwarz constitue une « ethnologie d'urgence », destinée à sauver le patrimoine juif du Portugal et peut se situer dans le prolongement de « l'école ethnographique juive » d'Europe orientale, en plein essor depuis le milieu du XIX^e siècle⁵. Ultime paradoxe : bien plus tard, dans les années 1990, lorsque des marranes portugais de la même région de

1 Voir Andrea Zanardo, « Il criptogiudaismo portoghese contemporaneo, Un ipotesi antropologica », *Materia giudaica. Periodico dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*, IV, 1998, p. 54-60 ; Natalia Muchnik, *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition*, Éditions de l'EHESS, 2014, p. 53-57.

2 Le livre est publié au Portugal en 1925 par l'association des archéologues portugais dont Samuel Schwarz faisait partie. La version française, écrite par Samuel Schwarz la même année, paraîtra aux éditions Chandeigne en 2015 (voir note 2).

3 Samuel Schwarz, *op. cit.*, p. 109.

4 *Ibid.*, p. 78-79, 109.

5 Nathan Wachtel, Préface, *ibid.*, p. 13.

Belmonte seront à nouveau « découverts », le livre de Schwarz participera de manière essentielle à la quête identitaire de ces marranes au point de devenir le « *vade mecum* du parfait crypto-juif »¹.

Naissance du marranisme : grandeurs et misères

Pour comprendre cette résilience du phénomène marrane au Portugal (et non pas en Espagne) au xx^e siècle, il nous faut remonter à ses origines dont le contexte et l'enchaînement des événements diffèrent considérablement du cas espagnol. En Espagne, les vagues de conversions forcées avaient commencé dès la fin du xiv^e siècle, s'échelonnant tout au long du xv^e siècle, en laissant une communauté juive de plus en plus affaiblie et érodée, jusqu'à l'étape finale : l'expulsion de 1492. L'Inquisition fut établie dès 1478 pour traquer les convertis déviants. Ses poursuites furent d'une intensité et d'une sévérité telles que vers le milieu du xvi^e siècle, le marranisme espagnol fut pratiquement éradiqué. Au Portugal en revanche, où de nombreux exilés d'Espagne trouvèrent refuge, les Juifs continuaient à jouir d'une protection royale et d'une autonomie juridique jusqu'en 1496, lorsque le roi portugais Manuel I^{er} envisagea un mariage avec Isabel, issue de la lignée des Rois Catholiques espagnols. La première condition imposée par l'Infante fut de suivre l'exemple espagnol et d'expulser les Juifs. Le 5 décembre 1496, un décret ordonnant l'expulsion de tous les Juifs du Portugal fut publié. La suite est cruciale : craignant une baisse considérable de revenus suite au départ des Juifs, Manuel I^{er} cherche à éliminer le judaïsme, tout en retenant les Juifs. Cela aboutira non pas à une expulsion, mais, en 1497, à la conversion forcée de tous les Juifs du royaume. Le contraste avec l'Espagne est éclatant : par un seul acte brutal et irréversible, la communauté juive entière est convertie ; ses réseaux de sociabilité et de solidarité se transforment drastiquement en réseaux clandestins.

Mais ce n'est pas tout. La conversion forcée des Juifs du Portugal est suivie d'une politique radicale d'assimilation forcée des convertis, dictée

1 Maria-Antonieta Garcia, « O Renascimento do judaísmo na Beira », *Revista de estudos judaicos*, 2004, p. 49.

par le roi qui en espère leur intégration sociale et religieuse. Or, c'est précisément au moment où il cherche à rendre le judaïsme invisible que les Juifs deviendront plus visibles. L'invisibilisation du judaïsme commence par l'obligation de changer de patronyme, le démantèlement des quartiers juifs (*judiarias*), la confiscation du mobilier et des livres, l'expropriation des synagogues, la transformation des cimetières en pâturages... Elle est renforcée par la promesse du roi qu'il ne serait fait *aucune* distinction entre « nouveaux » et « anciens » chrétiens. Toutes les professions, auparavant interdites aux Juifs, leur sont désormais ouvertes. En effet, les « nouveaux chrétiens » (ou ces « anciens juifs ») connaissent au début du XVI^e siècle une forte ascension socio-économique. Celle-ci rallume l'hostilité traditionnelle auparavant dirigée contre les Juifs, et se traduit en actes de violence, paroxystiques en 1506 lors de la Pâque juive. Un véritable massacre – tel un pogrom classique anti-juif – se déroule trois jours durant dans les rues de Lisbonne. Deux mille « nouveaux chrétiens » sont assassinés¹. L'assimilation sociale est avortée.

Quid de l'intégration religieuse ? Là aussi, les années qui suivent la conversion forcée s'avèrent déterminantes. Un décret royal (1497, renouvelé en 1512) exempte les convertis de toute enquête sur la sincérité de leur conversion et sur leur foi réelle. L'Inquisition, il faut le noter, ne sera établie au Portugal qu'en 1536 ! Cette relative tolérance religieuse laisse aux convertis le temps de créer des liens de solidarité et les conditions pour former un crypto-judaïsme solidement constitué. Cette phase d'une quarantaine d'années (1497-1536) permet la consolidation du marranisme portugais et explique sa survie à travers les siècles.

Enfin, la visibilité, pour dire la stigmatisation, de ces « Juifs invisibles », ne fera que s'accroître avec l'installation de l'Inquisition et surtout l'instauration des « statuts de pureté de sang » qui interdisent l'accès des nouveaux-chrétiens et de leurs descendants, marranes ou pas, à un grand nombre de fonctions, de privilèges, de titres honorifiques et de domaines d'activités (ils ne seront abolis qu'au XVIII^e siècle et en 1870 pour l'Espagne)

1 Voir Yosef Hayim Yerushalmi, « Le massacre de Lisbonne en 1506 et l'image du roi dans le *Shebet Yehudah* », dans *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Chandeigne, 1998, p. 35-173.

Cette législation discriminatoire qui repose sur des critères raciaux s'accompagne d'un usage croissant d'expressions marquant l'exclusion : *gente da nação* (gens de la nation) ou *os da nação* (ceux de la nation)¹.

Voir le crypto-judaïsme

La dissimulation et l'invisibilité du judaïsme sont bel et bien au cœur du marranisme, qu'on appelle communément crypto-judaïsme (*kryptos - êñôððüò* en grec signifie « caché »). D'où l'une des très nombreuses hypothèses étymologiques sur le mot marrane — reconnue cependant fautive de nos jours — qui le fait dériver d'un assemblage de deux vocables hébraïques *mareh aïn* (« donner à voir », « donner l'apparence », voulant exprimer l'idée qu'il s'agit en apparence de chrétiens). Cependant, on sait aujourd'hui que le mot dérive des mots *marrano*, *marrão* qui, au Moyen Âge, en castillan et en portugais, signifient « porc » ou « cochon »². À l'époque, il était utilisé pour désigner de manière injurieuse les convertis qui s'en absteinaient. Il convient de rappeler que durant les trois siècles de persécutions inquisitoriales le mot reste invisible, absent des archives inquisitoriales, où seuls figurent *cristão novo* (nouveau chrétien) et « judaïsant ». Ce n'est que plus tard, avec la recherche moderne, que le mot marrane va être employé par des historiens dans un sens neutre pour désigner les crypto-juifs. Enfin, il est devenu aujourd'hui un mot qui inspire compassion et admiration pour les victimes et leur résistance, un symbole de résilience et d'héroïsme, voire une métaphore de la résistance du peuple juif, ou encore un concept, une figure « d'identification »³.

L'inventaire que dresse Schwarz des rites, des pratiques et des prières marranes rend extrêmement visible la déchirante dichotomie inhérente au marranisme : le désir de rester juif au-delà du rite et de la pratique dont ils s'écartent cruellement par la persécution et l'éloignement des sources de

1 Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Indiana University Press, 1997.

2 Voir notamment Arturo Farinelli, *Marrano : storia di un vituperio*, Genève, 1925.

3 Martine Leibovici, « La rêverie marrane de Jacques Derrida », dans *Les marranismes. De la religiosité cachée à la société ouverte*, sous la dir. de Jacques Ehrenfreund et Jean-Philippe Schreiber, Demopolis, 2014, p. 253-278.

l'orthodoxie. Son œuvre, très probablement à son insu, fait parfaitement écho à la célèbre formule d'un de ses contemporains, le spinoziste Carl Gebhardt, selon laquelle le marrane apparaît comme un « catholique sans foi, juif sans savoir, et pourtant juif de vouloir »¹.

Schwarz y expose les principaux stratagèmes auxquels les marranes se virent obligés de recourir au fil du temps pour dissimuler leur judaïsme, afin d'échapper aux espions de l'Inquisition. Il en résulte la disparition de certaines pratiques ainsi que de multiples altérations, lesquelles rentreront dans la tradition marrane et seront transmises à travers les générations. Disparaît en effet tout ce qui est difficile à dissimuler : la circoncision, l'abattage rituel, l'usage d'objets de culte ou encore certaines fêtes, notamment les Tabernacles (*Soukkot*). La seule réminiscence de la fête de Pourim est le jeûne d'Esther auquel les marranes accordent une attention particulière. La reine Esther, obligée de cacher son judaïsme, ne serait-elle pas une incarnation de leur propre destin² ? La célébration de certaines fêtes est modifiée, comme celle de *pessah*. Vu l'étroite vigilance inquisitoriale durant cette période de l'année, les marranes, ne pouvant pas préparer le pain azyme et célébrer le *seder*, laissaient passer les premiers jours de la fête avant de pouvoir le faire. Cette préparation secrète des *matzot* (le troisième jour de *pessah*) sera encore pratiquée par les marranes de Belmonte dans les années 1990. Quant aux bougies du shabbat, elles sont allumées dans un pot de grès, et souvent mises à l'abri de la vue des voisins³.

Parmi les prières des marranes transcrites par Schwarz, deux en particulier nous donnent un exemple frappant du lien visible — invisible, ou mieux, audible — inaudible. La première est une paraphrase de la prière chrétienne du *Notre-Père*. Il s'agit d'un artifice destiné à le transformer en une prière crypto-juive : seul le dernier vers de chaque quatrain est prononcé à voix haute ; bout à bout, ils forment le *Notre-Père*⁴.

1 Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel Da Costa*, M. Hertzberger, Amsterdam, 1922, p. XIX.

2 Cecil Roth, *Histoire des marranes*, traduit de l'anglais, Liana Levi, 1992, p. 148 ; Nathan Wachtel, *Mémoires marranes*, Seuil, 2001, p. 249-271.

3 Voir Frédéric Brenner et Yosef Hayim Yerushalmi, *Marranes*, La Différence, 1992.

4 Samuel Schwarz, *op. cit.*, p. 253-261 ; Inácio Steinhardt, « Prières », dans F. Brenner et Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 114.

Seigneur, qui êtes au plus haut des cieux,
Pour vos hautes faveurs
Les pécheurs vous appellent
NOTRE PÈRE

Seigneur, tant que je le pourrai,
J'invoquerai votre nom,
Car, je sais bien que c'est vous
QUI ÊTES AUX CIEUX

Secourez, Seigneur, un pécheur,
Dont le seul désir est de vous voir,
Que votre nom soit
SANCTIFIÉ

Éternellement soyez loué,
De cette manière,
D'une voix proclamons tous :
SOIT

Nul n'a honte de le dire,
Encore moins de vous louer
Seul doit triompher
VOTRE NOM.

La deuxième est une prière que les marranes disent à voix basse en rentrant dans l'église :

*À l'intérieur de cette maison n'adorez
Ni le bois ni la pierre
Mais seulement Dieu qui règne sur tout¹.*

Enfin, même une certaine spécialité culinaire typiquement portugaise du nord-est du pays porterait la trace marrane : les *albeiras* qui sont des saucisses dont l'allure ressemble à celles de viande de porc, mais qui sont en fait à base de viande de volaille ou de gibier mélangée de farine ou de pain de mie.

¹ *Ibid.*, p. 253. Extrait.

Fin du marranisme ?

Pour les marranes portugais, dès le XVI^e siècle, revenir à nouveau au sein du judaïsme n'était possible qu'en dehors du Portugal. On connaît aujourd'hui – même si elle reste encore moins visible (!) – la vaste diaspora juive portugaise qui, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, s'est étendue à une échelle quasiment planétaire – jusqu'à l'Inde à l'Est, les Caraïbes et les Amériques à l'Ouest, en passant par l'Europe du Nord et le Bassin méditerranéen – en lien étroit avec l'expansion maritime portugaise, l'essor du mercantilisme et le début du colonialisme¹. On connaît surtout les heurts, les déchirements et les secousses provoqués par la rencontre entre le marranisme et le judaïsme normatif. La religiosité des marranes, une très large historiographie l'a montrée, repose sur un ensemble de croyances et de pratiques mêlées de doutes, d'hésitations et d'hybridations, voire de doubles sincérités, d'où émergent un esprit critique et un certain relativisme religieux, jusqu'aux idées de tolérance et de liberté de conscience. Comme l'écrit Natalia Muchnik : « Cette "scission marrane" entre les identités publique et privée, la primauté donnée au sentiment d'appartenance, à une mémoire et une histoire collectives semblent dès lors annoncer le judaïsme laïque des siècles suivants, plus ethnique et culturel que culturel »². En effet, le rapport entre le marranisme et la modernité s'avère aujourd'hui visiblement visible, voire est devenu un lieu commun³.

Que s'est-il passé lorsque Schwarz a fait sa « découverte » sensationnelle dans les années 1920 ? Conscient que son livre fera date, il s'efforce de le

1 Une exposition itinérante sur la diaspora juive portugaise est proposée depuis mars 2022 par les éditions Chandeigne. <https://editionschandeigne.fr/exposition-diaspora-juive-portugaise/>.

2 Natalia Muchnik, « La mise au ban de Spinoza : délitement communautaire ou sécularisation du judaïsme », dans *Histoire des Juifs. Un voyage en 80 dates de l'Antiquité à nos jours*, sous la dir. de Pierre Savy avec Katell Berthelot et Audrey Kichelewski, PUF, 2020, p. 293.

3 Shmuel Trigano, « L'invention sépharade de la modernité juive », dans *Le monde sépharade, I, Histoire*, sous la direction de S. Trigano, Seuil, 2006, p. 243-278 ; Claude B. Stuczynski, « La diaspora séfarade d'origine marrane : une affaire de modernité ? » dans S. Trigano, *La Civilisation du Judaïsme. De l'exil à la diaspora*, Éditions de l'Éclat, 2021, p. 277-294.

publier en d'autres langues pour attirer l'attention du monde juif occidental sur les marranes portugais et le sensibiliser afin d'aider à leur intégration au sein du judaïsme orthodoxe. Aux yeux du fervent sioniste qu'il est, la survie d'une conscience juive chez les marranes représente avant tout une preuve de la renaissance du peuple juif historique. En effet, la nouvelle se répand comme une traînée de poudre. Cette fois, la mission de faire revenir les marranes au sein du judaïsme normatif devra se faire au Portugal.

Nommée « œuvre du rachat », elle est confiée à un personnage hors du commun, le capitaine Artur Carlos Barros Basto (1887-1961). S'étant découvert dans sa jeunesse des origines marranes, il décide de revenir au judaïsme, ce qui lui fut possible à Tanger, et adopte le nom hébraïque d'Avraham Israel Ben-Rosh. Il échafaude toute une infrastructure missionnaire : fondation de communautés juives dotées de synagogues, envoi du personnel nécessaire et d'objets de culte, édition de livrets et de brochures. À Porto, il fonde un « institut théologique », *Yeshiva Rosh Pina* (Pierre angulaire), lance un journal, *Ha-Lapid* (Le Flambeau), destiné aux crypto-juifs, servant à la fois d'instrument pédagogique et d'organe de propagande, et fait construire une somptueuse synagogue, *Mekor Haïm* (Source de vie), qui se veut « la cathédrale juive du nord du Portugal », ainsi qu'un symbole tangible de la renaissance du judaïsme. Avec une ardeur messianique, Barros Basto, celui que l'historien Cecil Roth a surnommé « l'Apôtre des marranes », effectue des « tournées pastorales » dans les villages où sont éparpillées ses ouailles, pratique des circoncisions, inaugure des synagogues, assiste aux cérémonies religieuses et prêche sans relâche. Le « message de la rédemption » gagne en quelques années une quarantaine de bourgs et villages. Le nombre des marranes est alors évalué à quelques milliers. Mais ce mouvement insolite d'une grande envergure n'atteindra pas les résultats espérés. Les raisons de cet échec ne se limitent sans doute pas à la personnalité controversée de Barros Basto – accusé d'atteinte aux bonnes mœurs, destitué de l'armée et rejeté même des milieux juifs – et au contexte politique — l'installation du régime salazariste et le renforcement du cléricalisme au Portugal, ainsi que l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale. Son entreprise prosélyte ne correspondait pas aux principes du judaïsme officiel et n'était pas adaptée aux marranes, pour la plupart illet-

trés. Plus encore, elle se heurtait à la réalité même de leur religiosité, ancrée depuis des siècles dans l'invisibilité et dont le secret constituait une composante fondamentale. Nathan Wachtel dit bien ce paradoxe de la mémoire : « alors même qu'elle se veut la plus fidèle, elle trahit cependant quelque chose d'essentiel en dévoilant le legs ultime d'une tradition longuement, obstinément perpétuée »¹.

En effet, dans les années 1990, de tous les villages et les groupements recensés par Samuel Schwarz et *Ha-Lapid*, Belmonte semble rester le dernier bastion du crypto-judaïsme au Portugal. C'est là que le photographe Frédéric Brenner et le journaliste Inácio Steinhardt sont présentés à leur tour à des *judeus*, pourtant baptisés et se rendant régulièrement à l'église. Brenner et Steinhardt les photographient et les filment dans leur vie quotidienne, leurs prières et leurs cérémonies. Mais la radio et la télévision (à l'époque, pas encore d'internet !) fait découvrir aux jeunes de Belmonte que d'autres Juifs existent ainsi qu'un judaïsme traditionnel. Dès avant l'arrivée des rabbins de Lisbonne puis d'Israël, commence un mouvement de retour parmi les marranes, qui connaît à son tour la résistance, surtout des plus âgés. Au paradoxe de la mémoire s'ajoute celui du « nouveau » et de « l'ancien » : « – Dans la religion à l'ancienne, les femmes prédominaient ? – Oui, mais maintenant, c'est le contraire. Ce sont les hommes qui décident et qui vont de l'avant ». Devant la caméra, le groupement d'hommes remet en question le rôle prépondérant de la femme dans la tradition marrane. Dona Emilia explique : « La [religion] moderne (*a nova religião*), je n'y vais pas. Je pratique celle de mes parents [...] pour moi, ces nouvelles prières ne sont pas comme les nôtres [...] Je n'abandonnerai ma religion pour rien au monde. – Pourquoi ? – Parce que j'ai la foi, ma foi » et de conclure : « [Les jeunes] doivent aller de l'avant avec le nouveau. Ils ont raison de le faire »².

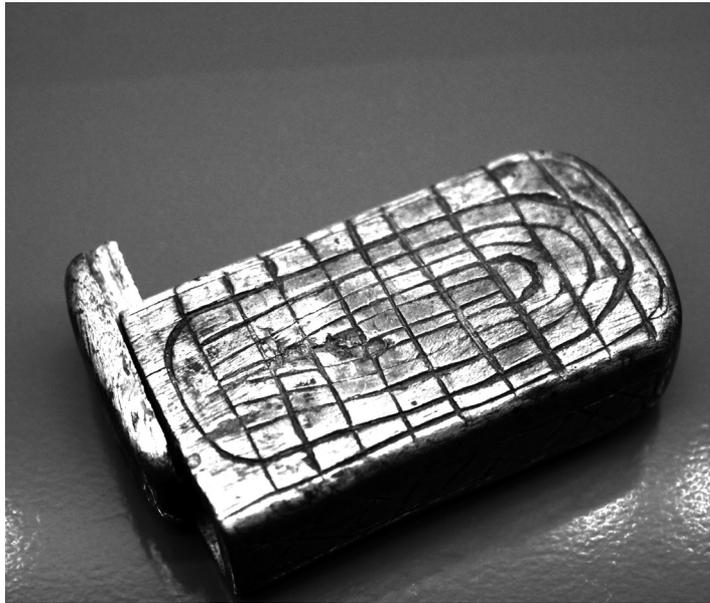
Le film porte bien son titre : « Les Derniers Marranes ». En 1990, est fondée une communauté officielle. Aujourd'hui, trente ans plus tard, elle ne compte plus que quelques dizaines de personnes. Les jeunes continuent

1 Nathan Wachtel, *Mémoires marranes*, *op. cit.*, p. 339.

2 F. Brenner et Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 134-135.

d'émigrer en Israël à la recherche de travail, mais aussi de conjoints, laissant à Belmonte les « derniers Juifs ».

De fait, à Belmonte, comme en tant d'autres lieux au Portugal, la présence la plus visible du judaïsme est son absence¹. Un musée juif est fondé en 2005 (rénové en 2017). On y trouve une *mezouza* qui, au lieu d'être apposée au chambranle de la porte, est portative (voir image n° 1). Dans les rues, on peut voir, près de certaines portes, des croix gravées dans la pierre (voir image n° 2) — une manière utilisée par les marranes pour ne pas éveiller de soupçons sur leur crypto-judaïsme. Une place, depuis 2018, porte le nom de Samuel Schwarz où est érigée sa statue (voir image n° 3). Enfin, la loi entrée en vigueur en 2015 et accordant la nationalité aux descendants des Juifs séfarades d'origine portugaise ne serait-elle pas un dernier avatar des marranes portugais ?



1 *Mezouza* portative, utilisée par les marranes au Portugal aux xvi^e-xviii^e siècle. © Museu judaico de Belmonte.

¹ En 1989 le président de la République Mário Soares prononce un discours demandant symboliquement pardon aux juifs pour les persécutions de l'Inquisition. Toute une série de mémoriaux de l'histoire juive portugaise verra ensuite le jour.



Signe de croix près des portes des maisons à Belmonte.
© Museu judaico de Belmonte.



Largo Samuel Schwarz en buste,
œuvre de Pedro Figueiredo. © João Schwarz.

Épilogue

Au-delà de l'invisible : mémoires marranes

Nous sommes dans les années 2000. Le lieu : des régions retirées du Mexique, du Pérou et du Nordeste brésilien (principalement le Pernambouc, la Paraíba et le Rio Grande do Norte). L'action : de nombreuses enquêtes menées par l'historien et anthropologue Nathan Wachtel auprès des descendants de nouveaux-chrétiens de la période coloniale. Le dénouement : la publication d'une série d'ouvrages dans lesquels l'historien et anthropologue nous fait entrer dans le labyrinthe de la mémoire et les méandres du souvenir de ses témoins. Au fil des pages et des récits, Wachtel dévoile majestueusement une autre strate du marranisme, qui serait un héritage marrane – conscient ou inconscient – et qu'il désigne comme « mémoire marrane », composée de « deux mouvements antithétiques : d'un côté, fidélité persévérante, de l'autre, volonté de fusion et recherche de l'oubli (ce qui ne signifie pas disparition totale du champ de la mémoire) »¹. Ainsi, ces descendants des marranes, bien que toujours chrétiens, maintiennent jusqu'à nos jours divers rites et pratiques qu'ils tiennent pour de simples traditions familiales : unions endogamiques, proscription du porc, abattage spécifique des animaux, rites funéraires, bougies allumées le vendredi soir, « en l'honneur des anges »... Mais il y a aussi parmi les témoins de Wachtel, ceux qui s'approchent des institutions communautaires juives, ceux qui ont réalisé un véritable retour vers le judaïsme, voire l'*Alyah* et se sont installés en Israël, ou encore d'autres qui cultivent une mémoire généalogique sur le mode culturel. C'est à travers l'art, l'artisanat ou la poésie que s'exprime leur identité singulière, comme le montrent ces vers extraits du poème d'Odmar Pinheiro Braga, habitant de Recife² :

Diaspora

Marrane, marrane !

Lorsque tu naquis,

La furieuse inquisition au couchant

1 Nathan Wachtel, *Mémoires marranes*, op. cit., p. 12.

2 Nathan Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Seuil, 2001, p. 369.

*Couvert ta face
Du noir manteau de la nuit,
Et le bouclier protecteur de David
Disparut dans l'exil.
[...]
La prière
De la prochaine lune
Doit panser mes blessures,
Comme le secret
Comptage des étoiles
Qui annoncent
Le Shabbat.*

Wachtel au début du XXI^e siècle, tout comme Schwarz au début du XX^e siècle, rend aussi perceptible que sensible le sens de l'imprévisible résurgence du marranisme portugais.

La Belle époque de l'antisémitisme

Chantal Meyer-Plantureux

« Le théâtre a pris une telle importance dans la vie contemporaine, qu'on en doit suivre avec grand soin les différentes évolutions »

Émile Cahen, *Archives israélites*

Le Juif, un personnage stéréotypé durant des siècles

Le personnage juif sur scène a toujours existé : depuis *Le Marchand de Venise* de Shakespeare et son Shylock, stéréotype de l'usurier juif, de nombreuses pièces ont mis en scène des juifs âpres au gain. Il s'agissait d'une convention acceptée par tous et qui ne suscitait aucun débat.

L'auteur dramatique Abraham Dreyfus donne en 1886 une conférence sur « le Juif au théâtre » à la Société des Études juives sous la présidence du Grand-Rabbin Zadoc Kahn qui présente ainsi la causerie : « *Tout ne sera peut-être pas agréable à entendre pour des oreilles israélites, car si nous avons été beaucoup maltraités dans la vie réelle, on ne nous a guère ménagés dans la vie imaginaire de la scène.* »¹ Dreyfus fait un rappel de toutes les pièces dans lesquelles figure un juif – odieux ou grotesque – et conclut « *qu'une convention supérieure à toutes les sympathies ou antipathies possibles a décidé du rôle que le juif devait jouer au théâtre, et le spectateur français est l'esclave de cette convention.* » Comme Abraham Dreyfus s'étonnait que le grand auteur dramatique juif, Adolphe d'Ennery, n'ait mis aucun personnage sémite sur scène, celui-ci lui en a expliqué les raisons : « *J'estime qu'au théâtre il ne faut pas lutter contre le sentiment public... Le premier devoir de l'auteur est de plaire au spectateur, c'est-à-dire de respecter ses goûts et ses habitudes... si j'avais mis un juif en scène, j'aurais été naturellement obligé d'en faire un usu-*

¹ https://www.persee.fr/doc/rjuiv_1149-8684_1886_num_1_1_5957

rier, ou un escroc ou un traître... , un vilain personnage enfin. Cela m'aurait été désagréable, puisque je suis moi-même d'origine juive. Que fais-je alors ? J'ai supprimé le juif radicalement. Vous n'en trouverez pas un seul dans mon théâtre. »¹ Et Dreyfus de conclure qu'il y a peut-être une autre voie que celle empruntée par les auteurs dramatiques, juif odieux ou grotesque ou pas de juif du tout : « *Ce sont les vrais Juifs que les écrivains soucieux de la réalité devraient étudier [...]* Je sais bien que nos auteurs dramatiques, privés de ce personnage traditionnel, perdront du coup le bénéfice des "effets" sur lesquels ils avaient pu compter jusqu'ici. Le vieux théâtre en sera révolutionné... Qu'importe si la vérité et l'art y gagnent ? »²

Les dramatiques émules de Drumont

Les vœux d'Abraham Dreyfus ne seront pas exaucés ; bien au contraire l'antisémitisme³ au théâtre se manifestera de façon récurrente à partir des années 1890. Cette apparition correspond au changement dans le répertoire théâtral : désormais, et sous l'influence du grand metteur en scène André Antoine, le théâtre s'empare de tous les sujets y compris de ceux qui étaient jugés trop « vulgaires » pour la scène... pour le meilleur et pour le pire ! Le théâtre va donc diffuser le débat sur « la question juive » qui a pris un véritable essor à la suite de la publication de *la France Juive* de Drumont (1886) puis du journal *la Libre Parole* (1892). Le théâtre devient un reflet de la société et l'antisémitisme en est l'un des éléments les plus fédérateurs.

La pièce qui va obtenir un grand succès en 1892 et ouvrir le ban du répertoire antisémite moderne, c'est *Le Prince d'Aurec*⁴ d'Henri Lavedan⁵. Si la pièce de Lavedan obtient un grand succès public et déchaîne un

1 https://www.persee.fr/doc/rjuiv_1149-8684_1886_num_1_1_5957

2 https://www.persee.fr/doc/rjuiv_1149-8684_1886_num_1_1_5957

3 Le terme antisémitisme n'apparaîtra qu'à la fin du XIXe siècle.

4 Henri Lavedan, *Le Prince d'Aurec*, Paris, C. Lévy, 1894

5 Henri Lavedan (1859-1940), journaliste, auteur dramatique, il fut anti-dreyfusard et entra à l'Académie française en 1898.

scandale – la pièce fut retirée de l’affiche au bout d’un mois et sera interdite pendant quatre ans – c’est qu’elle met en scène « *des figures familières* »¹ : « *on piquait la curiosité par la promesse de types à reconnaître en la comédie, de personnalités jetées directement de la vie sur le théâtre* ». ² Et le personnage très vite reconnu fut le baron de Hirsch sous les traits du baron de théâtre de Horn³.

Le baron de Hirsch, juif né à Munich, dont le grand-père avait été anobli par le roi de Bavière, amasse une immense fortune et consacre une grande partie de celle-ci à aider ses coreligionnaires turcs puis russes à organiser leur émigration vers l’Amérique. Co-fondateur de la banque qui deviendra ultérieurement la Banque de Paris et des Pays-Bas (aujourd’hui Paribas), responsable de la construction et de l’exploitation dans l’Empire ottoman d’un réseau de chemins de fer, cet homme d’affaires philanthrope, surnommé « *Türkenhirsch*⁴ », désirait plus que tout se faire accepter par l’aristocratie : « *nul ne comprenait cependant, même parmi ses proches, les raisons poussant un grand philanthrope si préoccupé du sort de ses coreligionnaires à se compromettre, voir à se ridiculiser pour se faire accepter par une caste qu’il savait animée de profonds préjugés antisémites* »⁵. Son rêve était d’entrer au Cercle de la rue Royale. Malgré les avertissements reçus de toutes parts, le baron de Hirsch s’obstina à vouloir se faire élire : le résultat fut une immense humiliation. Édouard Drumont dans son *Testament d’un antisémite* se gausse de son évincement du Club : « *Le malheureux Hirsch resta seul à la porte. [...] Il n’a pas de chance, voilà tout ; c’est une malhonnêteté méconnue.* »⁶

C’est dans ce contexte que Henri Lavedan rédige sa comédie *Le Prince d’Aurec* qu’il destine à la Comédie-Française : la pièce met aux prises un aristocrate criblé de dettes de jeu, sa femme, frivole et dépensière, et un

1 Bicoquet, « Le Prince d’Aurec », *L’Écho de Paris*, 3 juin 1892.

2 Alexandre Hepp, « Le Prince d’Aurec », *Le Gaulois*, 28 avril 1896.

3 Hirsch c’est le cerf en allemand et Horn, la corne...

4 « Le cerf turc ». Dans la pièce, la Princesse d’Aurec veut demander au baron de Horn de la conseiller pour acheter du « Turc » : « C’est purement financier ce que j’ai à lui demander. Je veux le charger... de m’acheter du Turc. »

5 Dominique Frischer, *Le Moïse des Amériques, la vie extraordinaire du baron de Hirsch*, Paris, Grasset, 2002.

6 Édouard Drumont, *Le Testament d’un antisémite*, Paris, E. Dentu, 1891, pages 42-43

baron, banquier évidemment juif avec « *l'âpre vanité du parvenu, le désir de paraître, de briller en haute posture* »¹. Le baron de Horn règle les dettes des aristocrates, espérant que le Prince le fera entrer au Jockey Club et que la Princesse cédera à ses avances. Mais le baron en sera pour ses frais et se révoltera : « *Il s'agit de vos dédains que je ne supporterai pas plus que vos menaces. Vous êtes étonnants. Vous avez pensé que vous pourriez impunément nous caresser, nous attirer dans vos pièges, spéculer sur nos vanités même ridicules, puiser à pleines mains dans nos porte-monnaie, et nous rejeter après comme une chose usée, dès que nous avons cessé de plaire... sans que nous réclamions... Vous vous êtes trompés. Pas de Jockey, pas de princesse...* »² Sous les traits du baron de Horn, chacun reconnaît le baron de Hirsch... Ce dernier en sera si mortifié qu'il « *séjourna de plus en plus à Londres* ».³

Jules Claretie⁴, l'administrateur de la Comédie-Française, refuse, prudemment, la pièce qui déjà déchaîne les passions : « *Les courriéristes de théâtre avaient mené grand bruit autour de la pièce de M. Henri Lavedan, qu'ils nous annonçaient comme une œuvre révolutionnaire, devant porter la terreur dans le palais de nos rois : les juifs de la haute finance. D'après ces aimables nouvellistes, l'auteur avait composé contre les juifs "une satire en style de Juvénal" qui les déchirait de la belle façon* », et le bon M. Claretie, effrayé de tant de virulence, s'était hâté de rendre le manuscrit du Prince d'Aurec, que M. Lavedan destinait à la Comédie-Française. Bref, notre cœur d'antisémite tressaillait de joie à toutes ces bonnes nouvelles. »⁶ Le refus par Jules Claretie

1 Bicoquet, « Le Prince d'Aurec », *L'Écho de Paris*, 3 juin 1892.

2 Henri Lavedan, *Le Prince d'Aurec*, Paris, Calmann-Lévy, 1914, page 131.

3 Dominique Frischer, *Le Moïse des Amériques, la vie extraordinaire du baron de Hirsch*, Paris, Grasset, 2002.

4 Jules Claretie sera administrateur de la Comédie française de 1885 à 1913 ; républicain, il sera un dreyfusard engagé. Cela explique peut-être sa décision de ne pas monter la pièce de Lavedan... Une caricature de Delannoy montre Claretie avec une liste sur laquelle est inscrite « répertoire ou classique ou juif ou belge » et un article antisémite fustige l'administrateur : « *Sous le règne de M. Jules Claretie, la Comédie française est devenue un établissement juif* » Gustave Téry « les Juifs au théâtre, Comment juge le Conseiller d'État Léon Blum », *L'œuvre*, janvier-février 1911.

5 Juvénal poète satiriste latin de la fin du Ier siècle est très souvent cité dans les critiques dramatiques de l'époque.

6 Dom Blasius, « Premières représentations », *L'Intransigeant*, 3 juin 1892.

de monter la pièce provoque la colère des journalistes antisémites : « *La vérité, c'est que le Théâtre-Français n'est plus le théâtre de la France, mais le fief d'une coterie de mondains et de juifs illettrés qui font les importants et décident de la littérature. Ainsi fut écarté un ouvrage hardi, original, spirituel, de belle tenue littéraire...* »¹

Finalement la pièce sera créée au théâtre du Vaudeville, grâce à son directeur Albert Carré, le 1^{er} juin 1892. Comme prévu, la pièce soulève la polémique : « *Depuis longtemps on ne nous avait offert une pièce aussi vive, aussi agressive, aussi insolente que celle-ci. Le Prince d'Aurec va soulever des clameurs, déchaîner des tempêtes. De huit heures à minuit, un vent de colère a soufflé sur le théâtre du Vaudeville : colère sur la scène, colère dans la salle et dans les couloirs... [...] Ils [les aristocrates] s'allient à la finance, au commerce, à l'industrie, et, – ce qui est plus caractéristique – à la juiverie cosmopolite. [...] En renonçant à ses préjugés de race, le Prince d'Aurec diminue son prestige et il avilit ses parchemins en les négociant au poids de l'or.* »² Mais alors que les critiques soulignent le caractère du Juif « *avec tout le mépris dû aux têtes de turcs de Drumont* »³ [« *M. Lavedan a donné au baron de Horn un peu de l'âme haineuse de Shylock* »⁴, « *le riche paria à la peau huileuse, le serf affranchi de la loque jaune* »⁵, « *C'est le baron de Horn, baron de la veille, de Horn depuis le ghetto, ancien marchand de lorgnettes devenu archimillionnaire par suite d'opérations véreuses, tendant à forcer la porte des cercles difficiles et à se faire aimer de belles catholiques* »⁶] ce sont les conservateurs ulcérés par le traitement réservé à l'aristocratie qui obtiendront l'arrêt de la pièce.

Bien sûr, les stéréotypes sont les mêmes que dans les anciennes pièces, mais l'inscription du personnage dans la société contemporaine (en jetant en pâture un personnage reconnaissable par le public) donne des arguments au débat sur la « question juive » qui fait rage et chaque pièce apporte son lot de « preuves » sur le caractère inassimilable du juif.

1 Bicoquet, « Le Prince d'Aurec », *L'Écho de Paris*, 3 juin 1892.

2 Adolphe Brisson, « Le Prince d'Aurec », *Les Annales politiques et littéraires*, 5 juin 1892.

3 Georges Vanor, « les Premières », *Le Constitutionnel*, 3 juin 1892.

4 Jules Lemaitre, *Impressions de théâtre*, Lecène, Oudin et Cie, Paris 1888.

5 Dom Blasius, « Premières représentations », *L'Intransigeant*, 3 juin 1892.

6 Georges Vanor, « les Premières », *Le Constitutionnel*, 3 juin 1892.

La Juive « inassimilable » du *Retour de Jérusalem*

La pièce qui va réellement soulever les passions et alimenter le débat sur « la question juive », c'est *le Retour de Jérusalem* de Maurice Donnay en 1903. L'auteur jouit, à l'époque, d'une gloire immense ; ses pièces créées presque exclusivement par Réjane et Lucien Guitry attirent un public nombreux et sont entrées, pour plusieurs d'entre elles, au répertoire de la Comédie française où elles connaissent le triomphe. L'annonce de cette nouvelle pièce – et de son thème « *le conflit de deux races* » – va provoquer une vive curiosité dans le Tout-Paris mondain et artistique. La pièce n'est d'ailleurs pas désignée comme un règlement de compte antisémite, au contraire : Simone le Bargy¹, la grande actrice d'origine juive, ne va-t-elle pas tenir le rôle principal, celui de Judith et le directeur du théâtre du Gymnase, Alphonse Franck, lui-même juif, n'a-t-il pas jugé cette pièce d'une grande impartialité ? Antoine d'ailleurs signale tout de suite qu'elle n'a rien à voir avec les pièces précédentes même s'il pressent qu'elle entraînera des débats : « *Maurice Donnay donne une pièce considérable, Le Retour de Jérusalem, destinée à éveiller une agitation véritable. C'est une étude de la question juive, autrement franche et nette que Le Prince d'Aurec de Lavedan ou Décadence d'Albert Guinon.* »². L'auteur, se félicite Francis Chevassu dans *Le Théâtre* de décembre 1903, a « *de propos délibéré abandonné précisément le thème favori des écrivains qui associent la querelle de race à une doctrine sociale : la question d'argent* ». Michel Aubier, un chrétien, quitte sa femme et ses enfants pour Judith, une jeune divorcée, belle et intelligente. Au retour d'un voyage à Jérusalem, Judith qui se détache de Michel, le trahit en soutenant un ami juif pour la place de conseiller d'un ministre ; elle sait pourtant que Michel a proposé pour ce même poste le nom d'un proche. Parmi les personnes juives qui forment la cour de Judith et qui se pressent dans son salon, Vowenberg, antimilitariste borné, qui se fait mettre à la porte par Michel Aubier.

1 Voir portrait de Simone Le Bargy, née Pauline Benda : Chantal Meyer-Plantureux, « Madame Simone, une longue vie entre théâtre et littérature », *Archives juives* n° 48/2, 2^e semestre 2015 pages 25-42.

2 André Antoine, *Le Théâtre*, Paris, Les Éditions de France, 1932, page 451.

Dès la première, la pièce fait scandale : « *Sifflée à outrance par les uns, acclamée avec fureur par les autres* »,¹ la pauvre Simone Le Bargy –suprême ambiguïté – se fait traiter à double titre de « sale juive » par une partie de la salle qui confond dans l’insulte l’actrice et son personnage. Mais comme le souligne Adolphe Brisson, « *Il est visible que le rôle de Judith a été composé pour elle. L’écrivain avait l’actrice sous les yeux, en créant le personnage.* »² Pourtant, malgré un évanouissement à la fin de cette première représentation, Simone Le Bargy — par quels arguments ? — se laisse convaincre de continuer à jouer. Ce qu’elle fait pendant une année entière, car la pièce connaît un formidable succès. Et la presse se déchaîne. *La Libre Parole*, qui voit ses campagnes antisémites intensifiées par le théâtre, attise le feu : sous le titre *Le Juif aux feux de la rampe*, Léon Daudet, s’emballe : « *Donnay a été entraîné par son sujet, un des plus beaux, des plus actuels qui soient : l’irréductible incompatibilité du Juif et du Français, l’impossibilité de se comprendre, de s’entendre quand on ne parle pas la même langue [...] Voyez la scène dramatique aussi, en dépit d’une censure enjuivée et prompte à la circoncision, en dépit d’interdictions et des décrets, des surveillances de la haute et de la basse police, la scène s’entrouvre pour que jaillisse un jet de sincérité nationale. Maurice Donnay n’était pas des nôtres [...] Eh ! bien le courant de l’Antisémitisme est allé le trouver dans son logis derrière ses manuscrits, l’arrachant à ses sujets ordinaires.* »³

Les critiques sont néanmoins très divisés : sur la qualité littéraire et sur le débat des « races ». Les plus favorables à la pièce sont les journalistes qui se servent du *Retour de Jérusalem* comme d’un étendard nationaliste et antisémite et qui ne s’encombrent pas d’analyse dramaturgique. C’est le cas de Dom Blasius : « *Depuis le Prince d’Aurec, de M. Henri Lavedan, la question des races aryenne et sémite n’avait pas été portée au théâtre avec tant de franchise et d’impartialité que vient d’en montrer M. Maurice Donnay dans sa nouvelle comédie.* »⁴ ou de François de Nion qui affirme qu’« *on n’a pas*

1 Andrée Mégard-Gémier, *Et l’on revient toujours...*, Société française d’éditions littéraires et techniques, Paris, 1932. (Elle jouait dans la pièce Suzanne Aubier, la femme délaissée)

2 Adolphe Brisson, « Chronique théâtrale », *Le Temps*, 7 décembre 1903.

3 Léon Daudet, « Le Juif aux feux de la rampe », *La libre Parole*, le 6 décembre 1903.

4 Dom Blasius, « Premières représentations », *L’Intransigeant*, 5 décembre 1903.

vu souvent, au théâtre, une œuvre d'audace si grande, — et si heureuse. »¹ Le rapprochement avec la pièce de Lavedan est constamment effectué, mais le critique du *Siècle*, lui, rappelle la *Manette Salomon* de Goncourt constatant toutefois que « *M. Maurice Donnay l'a reprise ou plutôt l'a aigrie en lui imposant le suc presque desséché, mais encore nocif des polémiques d'hier ou plutôt d'avant-hier* »,²

Car dans l'ensemble, la presse s'interroge sur l'opportunité de représenter une telle pièce dans le contexte de l'époque : « *Depuis la répétition générale du Retour de Jérusalem, un tumulte était à prévoir, d'autant plus inévitable que la nouvelle pièce de M. Donnay survient au moment même où la reprise de l'Affaire Dreyfus est bien faite pour réveiller des passions qui n'avaient jamais été qu'à moitié endormies.* »³ Le critique du *Siècle*, lui, croit pouvoir affirmer que M. Donnay essaie de réveiller des querelles qui n'ont plus cours. À en juger par la réception de la pièce, cet optimisme est vite démenti, car les passions se déchaîneront dans le public : lorsqu'à la fin de l'Acte I, Suzanne lancera à Michel « *Va retrouver ta sale juive*⁴ ! alors les applaudissements éclatèrent, bruyants, significatifs, précurseurs des scènes tumultueuses qui devaient se produire au troisième acte. »⁵ Car c'est, en effet, au troisième acte, le personnage de Vowenberg⁶ qui va porter le tumulte à son comble. : « *En un clin d'œil, toute la salle est debout ! pas un mot de Vowenberg qui ne soit accueilli par une bordée de sifflets ; les hommes lui montrent le poing, les femmes le huent et les sifflets se transforment, tout à coup, en un tonnerre d'applaudissements lorsque, sur une dernière insulte à l'armée,*

1 François de Nion, « Le Retour de Jérusalem », *L'Écho de Paris*, 4 décembre 1903.

2 CLS, « Courrier des théâtres », 4 décembre 1903.

3 Saint-Réal, « Un gros incident au théâtre du Gymnase », *Le Gaulois*, 6 décembre 1903.

4 La phrase exacte du texte publié est « *Puisque tu étouffes ici, va respirer auprès de ta Juive... va la retrouver... va... va... adieu !* ». À la première représentation, le texte dit par Suzanne était bien « *Va retrouver ta sale Juive* », mais la censure a interdit le mot « sale ».

5 Saint-Réal, « Un gros incident au théâtre du Gymnase », *Le Gaulois*, 6 décembre 1903.

6 Derrière le personnage de Vowenberg se cache Bernstein et derrière Lazare Haendelsohn de *La Ligue Paix et Lumière*, Bernard Lazare.

Vowenberg se voit brutalement chassé par Michel Aubier. »¹ « *La scène où Michel chasse Vowenberg de chez lui a été accueillie par un tonnerre de bravos et des trépignements de joie* »².

Alors oui, Donnay a flatté le goût du public : « *Le Retour de Jérusalem est une pièce antisémite... antisémite par l'allure, la distribution des diatribes, par le duel faussé, inégal entre une jeune femme nerveuse et un homme maître de soi, antisémite par l'esprit, les mots acérés du dialogue, antisémite par le sang — le public ne s'y est point mépris.* »³

La réception des pièces antisémites par la communauté juive

Les rédacteurs des revues *Archives israélites* et *L'Univers israélite* sont très attentifs à la façon dont les Juifs sont traités sur scène et consacreront de nombreuses chroniques à l'antisémitisme au théâtre : « *Quand l'antisémitisme empoisonne la presse, quand il hurle sur nos boulevards, il ne fallait pas compter qu'il renoncât aux planches sa patrie d'élection.* »⁴ Mais constate avec résignation le rédacteur en chef de *L'Univers israélite* : « *Nous ne pensons pas que la représentation d'une pièce antisémite sur une scène parisienne constitue un événement que nous devrions prendre au tragique [...]* »⁵.

Pourtant la pièce de Maurice Donnay va susciter la colère de la presse juive. *Le Retour de Jérusalem* n'est pas annoncé comme une pièce antisémite, mais comme un débat sur la « question juive ». Et puis le directeur du Gymnase, Alphonse Franck, est juif (et le directeur des *Archives israélites*, Émile Cahen, avait demandé quelques mois auparavant qu'il soit décoré de la Légion d'honneur) et l'actrice principale qui jouait le rôle de Judith, est, elle aussi, juive... De bonnes raisons pour ne pas se méfier. Leur indignation est à la hauteur de leur surprise !

1 Saint-Réal, « Un gros incident au théâtre du Gymnase », *Le Gaulois*, 6 décembre 1903.

2 *La libre Parole* 4/12/1903.

3 Gabriel Trarieux, *La Revue*, 15 novembre 1903.

4 H. Prague, « Causerie », *Archives israélites*, jeudi 16 juin 1892.

5 B.M. (Isaïe Levailant, rédacteur en chef), « L'Antisémitisme au théâtre », *Univers israélite*, 18 décembre 1903.

« Ce n'est pas une individualité juive ou une catégorie de juifs qui est bafouée par l'auteur du *Retour de Jérusalem* ; c'est Israël tout entier, qui, chaque soir, est livré en bloc au mépris et aux risées des spectateurs. [...] C'est toute une fraction de la population française dont le patriotisme est mis en suspicion. Ce sont, en un mot, toutes les excitations de l'antisémitisme dans ce qu'elles ont de plus systématique et de plus odieux, qui, de par la volonté d'un impresario juif, se trouvent illustrées par la lumière crue de la rampe. La Libre Parole exulte de se voir à pareille fête. »¹

Émile Cahen, lui, est tellement affligé par cette pièce que l'auteur lui a lue avant la générale, qu'il préfère ne pas en parler... Ce qui le révolte « ce n'est pas que M. Donnay ait écrit une pareille pièce, c'est qu'il ait trouvé un directeur juif pour consentir à la monter »,² et qu'il y ait « une foule d'israélites »...³ pour assister à ce spectacle désolant.

L'année suivante, Maurice Donnay se sent obligé de démentir fermement avoir fait une pièce antisémite. Dans sa *Préface* à l'édition de la pièce publiée en 1904, il se défend : « Je dis que cette pièce fut écrite avec un sincère effort d'impartialité et même quand elle fut terminée je l'ai lue à des personnes que j'ai choisies aux deux pôles de l'opinion [...] Ces personnes la trouvèrent juste et modérée et jugèrent que des vérités, bonnes ou mauvaises à entendre, y étaient dites de part et d'autre. Et puis le directeur qui montait la pièce, l'intelligente comédienne qui en créait le principal rôle et qui l'aimait, ceux qui, en haut lieu, avaient pris connaissance du *Retour de Jérusalem* avant d'en autoriser les représentations, tout cela me confirmait dans la certitude que je n'avais pas fait délibérément œuvre d'antisémitisme. »⁴ Ce n'est pas du tout l'avis de Léon Blum⁵ qui, a la Une de *l'Humanité*, sous un

1 B.M. (Isaïe Levailant, rédacteur en chef), « L'Antisémitisme au théâtre », *Univers israélite*, 18 décembre 1903.

2 Émile Cahen, « Chronique », *Archives israélites*, jeudi 10 décembre 1903

3 Émile Cahen, « Chronique », *Archives israélites*, jeudi 2 mars 1905.

4 Maurice Donnay, « Préface », *Le Retour de Jérusalem*, Paris, Librairie Charpentier et Fasquelle, 1904, page VII.

5 En réalité Léon Blum lors de la générale n'a pas été si virulent : voir dans Chantal Meyer-Plantureux, *Les Enfants de Shylock ou l'antisémitisme sur scène*, l'article de Léon Blum dans *La Renaissance latine* du 15 décembre 1903, pages 206-214 et celui de *L'Hu-*

titre sans concession, *M. Donnay et l'antisémitisme*, s'indigne : « *Il n'est pas contestable que la pièce de M. Donnay a été considérée par le public, par tous les publics comme une pièce antisémite. M. Donnay en convient et il ne le regrette pas.* »¹ La colère de Léon Blum s'est trouvée renforcée par cette préface qu'a écrite Donnay et les sous-entendus malveillants qu'elle distille en particulier l'allusion aux « *livres précurseurs d'Édouard Drumont* ». Dans cette *Préface*, Donnay convient finalement que « *le fait c'est la façon dont le public a pris la chose : il l'a prise dans un sens défavorable aux Juifs, c'est incontestable [...] une majorité des spectateurs soulignent par des applaudissements frénétiques tout ce qui est contre les Juifs...* »² mais réfute néanmoins les arguments d'Émile Faguet qui donne cette explication : « *Vous n'étiez pas antisémite quand vous avez écrit votre pièce, oh ! point du tout, absolument pas, et toute votre pièce est là pour le prouver ; mais vous l'êtes devenu depuis. Immense influence du public ! D'une pièce qui n'était pas antisémite il fait une pièce antisémite par la façon dont il l'a applaudie et d'un homme qui n'était pas du tout antisémite, plutôt au contraire, il fait un antisémite assez agressif.* »³

Le journaliste des *Archives israélites* ironise : M. Donnay « *n'a pas fait délibérément œuvre d'antisémitisme. Ce qui revient à dire que, comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, M. Donnay chausse les bottes de l'ogre Drumont, en croyant s'introduire dans les pantoufles de Cendrillon* »⁴ Mais l'article redevient très vite sérieux et Hippolyte Prague fustige l'auteur qui, pour excuser la violence de sa pièce, invoque le goût du public : « *Mais c'est justement ce qui vous condamne ! C'est parce que vous savez que le public ne raisonne pas ses instincts, aime à ce qu'on les flatte, même les pires, c'est parce qu'il ne distingue pas dans ses haines ou ses rancunes, qu'il frappe comme un sourd ou plutôt comme un aveugle dans le tas, qu'il faut se garder de lui monter la tête ! Vous voulez lui faire prendre en grippe les Vowenberg et consorts et on*

manité du 1er juin 1904, pages 214-219. C'est la « Préface » de Maurice Donnay qui déclenche son courroux.

1 Léon Blum, *L'Humanité*, 1 juin 1904.

2 Maurice Donnay, « Préface », *Le Retour de Jérusalem*, Paris, Librairie Charpentier et Fasquelle, 1904, page VII.

3 Émile Faguet, *le Journal des débats*, 30 mai 1904.

4 H. Prague, « L'Antisémitisme au théâtre, à propos d'une préface », *Archives israélites*, jeudi 23 juin 1904.

vous répondra en boycottant en Algérie¹, comme on l'a vu il y a 5 ans, de petits commerçants israélites, en refusant du travail à de malheureux prolétaires, en cognant sur les petits qui ne peuvent rien à la situation que vous dénoncez et qui pâtiront pour les autres qui échapperont toujours. Est-ce juste ? »²

Mais la communauté juive n'était pas au bout de ses peines : la pièce *le Baptême* écrite par deux coreligionnaires va l'horrifier. Savoir et Nozière, deux auteurs juifs qui ont changé de patronymes : Savoir est le pseudonyme d'Alfred Poznanski et Nozière (il signe aussi sous le pseudonyme de Guy Launey), critique dramatique apprécié, celui de Fernand Weyl. Le baptême est un thème récurrent des pièces qui s'intéressent à la « question juive » comme si la conversion au catholicisme des Juifs était un phénomène d'importance et que le théâtre se devait de rendre compte de ce fait de société. Le critique Émile Faguet, s'insurge : « *Le Baptême a pour but de critiquer et tourner au ridicule le travers d'un certain nombre de juifs qui se décident à devenir chrétiens. On conviendra que ce n'est pas un travers très répandu et c'est un cas un peu trop particulier pour intéresser très vivement un public de théâtre.* »³ S'il a raison sur la rareté de la conversion, il se trompe sur l'intérêt que cette caricature éveille dans le public : car si les auteurs dramatiques parsèment leurs pièces de juifs qui se convertissent par vanité ou désir d'entrer dans les cercles mondains, c'est bien parce que ce sujet est particulièrement apprécié. Au point que le théâtre se fait le diligent porte-voix de ce faux débat : « *Certes, le sujet du juif qui se convertit par intérêt ou par vanité est pour nous moins nouveau que ne l'était l'Amérique pour les Européens au temps de Christophe Colomb ! En avons-nous assez vu sur toutes les scènes de ces israélites disposés à toutes les conversions pour conquérir ou conserver une situation mondaine !* »⁴

1 20-25 janvier 1898 : Menées par Max Régis, qui en mai 1898 sera élu maire d'Alger, de violentes émeutes antijuives sont menées dans toute l'Algérie qui voit le triomphe des antisémites aux élections.

2 H. Prague, « L'Antisémitisme au théâtre, à propos d'une préface », *Archives israélites* n° 25, jeudi 23 juin 1904.

3 Émile Faguet, « La semaine dramatique », *Journal des débats politiques et littéraires*, 2 décembre 1907

4 J. Ernest-Charles, « Le théâtre de l'œuvre », *Gil Blas*, 28 novembre 1907

Rien apparemment ne distingue cette pièce du répertoire antisémite de base : « *Quant aux idées cachées dans ce vaudeville, elles se ramènent à une question déjà traitée dans Le Retour de Jérusalem et Décadence et qui suscita alors d'assez violentes querelles, celle de la capacité d'assimilation de la race juive.* »¹ Une famille juive très riche, les Bloch, accepte le mariage de leur fille avec un jeune aristocrate. Mais Hélène doit se faire baptiser pour entrer dans cette famille noble. Profondément ébranlée par la religion catholique, elle va demander à toute sa famille de se convertir et finalement elle entrera dans un couvent. La pièce est émaillée de lieux communs sur les Juifs qui ne devraient plus étonner si ce n'est que la pièce est jouée au théâtre de L'œuvre par Lugné-Poe, dreyfusard de la première heure, et qu'elle a été écrite par deux Juifs, de ces « *Juifs français, comme les décrit Hannah Arendt, qui essayèrent de s'assimiler en adoptant leur propre variété d'antisémitisme* ». ² Les incidents commencent dès les premières représentations. « *Le Baptême en était à sa septième soirée lorsque la susceptibilité d'une personnalité israélite importante (il s'agit du baron Robert de Rothschild³, membre fondateur du théâtre de l'œuvre) força le directeur et les auteurs à retirer la pièce. Et le public conclut que Le Baptême était une pièce antisémite.* »⁴ Il n'y a pas que le public qui pense cela, certains critiques ne s'y sont pas trompés. Émile Faguet s'en montre agacé : « *Vous voyez le ton et l'accent de la pièce et que j'ai eu raison de l'appeler une satire. C'est une satire amère et même atroce. On sent que la muse des auteurs a été, non seulement la malice, mais la haine et cela gêne un peu et met mal à l'aise. On est bien obligé de convenir que les auteurs sont gens d'esprit et que s'ils n'ont pas la main légère,*

1 Revue de presse du *Baptême*, BnF fonds Rondel R-246853

2 Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Points essais Calmann-Lévy, 1973, page 225

3 Il fut l'un des souscripteurs qui permit à Lugné-Poe de monter *Pelléas et Mélisande* de Maeterlinck. Parmi les membres fondateurs du théâtre de l'œuvre, on trouve outre le Baron Robert de Rothschild d'autres personnalités d'origine juive : Francis de Croisset issu d'une famille juive allemande, Louis Louis-Dreyfus, député, Charles Louis-Dreyfus, Baron Maurice de Rothschild, Henry Bernstein... et aussi Fernand Nozière, l'auteur de la pièce...

4 André Lang, le 5 juin 1913 (Fonds Rondel département des Arts du spectacle BNF [Rf 72288])

c'est qu'ils ne veulent pas l'avoir. Mais on souffre un peu, tout compte fait, qu'ils l'aient si lourde. »¹

La Libre Parole jubile, on ne peut mieux servir sa campagne de haine antisémite. Après avoir assisté à la répétition générale, Jean Drault écrit sur quatre colonnes à la Une : « Le Baptême est une étude des mœurs et de certaines tendances des Juifs parvenus et richissimes. Et il est fort heureux que deux israélites se soient chargés de traiter ce sujet. Des auteurs non-juifs eussent été suspects d'ignorance ou de parti pris. On les eut accusés d'animosité et il leur serait arrivé ce qui est arrivé à Drumont quand il publia la France juive : un Cruppi² de la critique dramatique eut imprimé le lendemain que leur comédie n'était que le bottin de la diffamation. Pourtant, je vous jure bien qu'Édouard Drumont n'a jamais dit autre chose dans ses livres et dans La Libre parole que ce que MM Savoir et Nozière ont exprimé dans Le Baptême. Encore l'a-t-il dit moins durement. [...] La pièce était écoutée froidement par des gens évidemment gênés. Elle était en effet gênante pour une bonne partie des spectateurs, Juifs et dreyfusards. Mais aux entr'actes, on se rattrapait. Des discussions s'engageaient sur le point de savoir si c'était antisémite ou non. On aurait voulu que Drumont fut là, pour se prononcer, et par procuration on l'interrogeait en ma personne.

J'ai déclaré en mon honneur et en ma conscience, devant Dieu et devant les hommes que jamais, au grand jamais je n'avais entendu quelque chose d'aussi terriblement antisémite. »³

La presse communautaire est scandalisée et meurtrie par cette « comédie d'autant plus déplaisante qu'elle vient de deux israélites. »⁴ Elle a soutenu ces écrivains pour d'autres spectacles et elle est mortifiée d'avoir à rendre compte de celui-ci : « Mais que des hommes de lettres d'origine juive,

1 Émile Faguet, « La semaine dramatique », *Journal des débats politiques et littéraires*, 2/12/1907

2 Jean Cruppi (1855-1933) homme politique député et ministre – en 1911-1912 il est ministre de la Justice – a pris part à de grands débats. Il demanda l'abolition de la peine de mort et s'investit beaucoup dans la préparation de la loi de séparation de l'église et de l'état. Pour ces raisons – et aussi parce qu'il est juif – c'est le symbole de tout ce que déteste la droite et l'extrême droite.

3 Jean Drault, *La libre Parole*, 28 novembre 1907

4 Émile Cahen, « Au Théâtre », *Archives israélites*, 5 décembre 1907.

comme [...] les Nozière, les Savoir et leurs émules traînent sur les planches des figures juives, plus ou moins grotesques, pour les bafouer et les livrer aux lazzi de la foule, voilà une indiscretion que nous goûtons modérément. »¹ s'indigne Matthieu Wolff dans l'*Univers israélite*. D'autant que la pièce va être reprise de multiples fois jusqu'à la Seconde Guerre mondiale : « *Pour la plus grande satisfaction de nos détracteurs, le théâtre Antoine a cru nécessaire de reprendre une pièce de MM Savoir et Nozière, dont le ton et le sujet sont fort peu agréables pour nos coreligionnaires.* »²

La « question juive » au théâtre s'effacera dans les années qui suivent la guerre de 14-18 : les juifs ont payé « l'impôt du sang » et l'antisémitisme marque une pause. Mais les années 30 verront reflourir les pièces antisémites et les mêmes débats reprendront dans la presse.

1 Mathieu Wolff, « Actualité juive », *Univers israélite*, 10 avril 1925. Le Rabbin Mathieu Wolff sera déporté et assassiné à Auschwitz.

2 Émile Cahen, « Chronique », *Archives israélites*, 12 juin 1913.

Vie et destin des « images de la Shoah »

Cécité, invisibilité, hyper-réalité

Sylvie Lindeperg

La perception des « images de la Shoah » a considérablement varié depuis 1945 au gré des avancées du savoir et des scansionnements de la mémoire. Elle fut aussi tributaire d'une mutation profonde des regards, des formes d'accès au passé, des demandes sociales adressées au visible.

1. Dans la France d'après-guerre, la confusion règne entre le système concentrationnaire et la Destruction des juifs d'Europe. Les conditions du retour des déportés brouillent la compréhension de ces deux événements aux chronologies et aux finalités distinctes. Les internés juifs évacués d'Auschwitz vers les camps du Grand Reich sont libérés au printemps 1945, en même temps que les concentrationnaires avec lesquels ils retrouvent la France. Dans leurs reportages sur les « camps de la mort », les *Actualités françaises* ajoutent à la confusion. La presse filmée impose l'image d'un grand camp générique construit sur le modèle de Buchenwald¹ et présente tous les déportés, juifs et non-juifs, comme des « patriotes-résistants » voués, au même titre, à l'anéantissement. L'édification d'une mythologie héroïque de la France exige de taire le sort des juifs exterminés en Pologne.

Dans ces mêmes années s'exprime une forte croyance dans les puissances du visible. Les photographies et les films semblent seuls capables de vaincre l'incrédulité des opinions publiques confrontées aux premiers récits sur la déportation. *Seeing is Believing* proclame la grande exposition

1 Voir Annette Wieviorka dans *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992.

britannique d'avril 1945 qui présente aux Londoniens les premières images des camps de concentration.

Celles-ci sont également destinées à la population allemande, dans le cadre de la campagne de dénazification mise en œuvre par les Alliés occidentaux. Les séquences filmées à l'ouverture des camps s'en trouvent investies d'un double pouvoir punitif et rédempteur. Elles font également leur entrée dans les prétoires lors des procès de Lüneburg et de Nuremberg¹. Présentant le film *Nazi Concentration Camps* devant le Tribunal militaire international, le procureur américain Thomas Dodd indique à la Cour que la projection permettra de montrer « d'une façon brève et inoubliable ce que les mots "camps de concentration" veulent dire² ». Les images sont appelées en renfort des mots impuissants : elles donnent visibilité à un événement sans précédent qui déborde les ressources du langage et de l'imagination.

2. Dix ans plus tard, la sortie de *Nuit et Brouillard* (1956) marque un premier palier dans la perception du génocide et dans l'exhumation des images. Le film d'Alain Resnais est une œuvre paradoxale. Ce court-métrage de commande sur le système concentrationnaire, plus tard critiqué

1 Le procès de Lüneburg fut organisé par les autorités britanniques dans leur zone d'occupation, pour juger 44 responsables et gardiens des camps d'Auschwitz et de Bergen-Belsen. Les audiences se déroulèrent du 17 septembre au 17 novembre 1945. C'est à cette occasion que furent projetées, pour la première fois dans une enceinte judiciaire, des séquences sur la libération des camps : celles d'Auschwitz filmées par les Soviétiques ; celles de Bergen-Belsen filmées par les Britanniques. Il y eut donc un précédent au procès de Nuremberg qui s'ouvrit trois jours après l'énoncé du verdict de Lüneburg. Voir Sylvie Lindeperg, *Nuremberg, la bataille des images*, Paris, Payot, 2021, p. 480.

2 Audience du 29 novembre 1945. Minutes françaises du Tribunal militaire international TMI, tome II, p. 429. Sur cette projection, voir notamment L. Douglas, « Film as Witness : Screening *Nazi Concentration Camps* before the Nuremberg Tribunal », *The Yale Law Journal*, vol. 105, n° 2, 1995 ; C. Delage, *La Vérité par l'image. De Nuremberg au procès Milosevic*, Paris, Denoël, 2006, p. 129-135 ; U. Weckel, « The Power of Images. Real Fictional Roles of Atrocity Film Footage at Nuremberg », in Kim C. Priemel et Alexa Stiller (dir.), *Reassessing the Nuremberg Military Tribunals*, New York-Oxford, Berghahn, 2012, p. 221-246 ; S. Lindeperg, *Nuremberg, la bataille des images, op.cit.*, p. 206-212.

pour sa vision univoque des camps, n'en est pas moins en avance sur son temps par le savoir que lui insuffle la conseillère historique d'Alain Resnais. Olga Wormser introduit en effet dans le scénario ses premières découvertes sur la déportation. L'historienne vient de publier un article sur le travail des déportés dans les camps de concentration. Elle y met en lumière le tournant de mars 1942 à compter duquel les internés furent mis au service de l'économie de guerre du III^e Reich. Cette mutation profonde du système concentrationnaire eut aussi des conséquences majeures sur le sort des déportés juifs. Elle conduisit les nazis à mettre en place la « sélection » qui séparait, à l'arrivée des convois, les « aptes au travail », autorisés à entrer dans le camp, et les « inaptes », dirigés vers les chambres à gaz. Pour rendre compte de ces évolutions conjointes, Olga Wormser intègre dans le scénario de *Nuit et Brouillard* un court développement sur la « Solution finale » et la déportation des juifs. Mais cette ouverture est vite refermée par le poète Jean Cayrol, ancien déporté à Mauthausen, qui efface de son commentaire toute allusion à la destruction des juifs d'Europe¹.

Cette avancée contrariée persiste néanmoins à l'état d'empreinte dans le montage du film qui inclut des images du génocide : départ vers Auschwitz d'un convoi de Juifs et de Tziganes filmé depuis le camp néerlandais de Westerbork ; photographie – devenue icône – du petit garçon aux bras levés dans le ghetto de Varsovie ; cliché de l'album d'Auschwitz montrant la « sélection » de juifs hongrois sur la rampe de Birkenau ; photographies d'exécutions par les *Einsatzgruppen* sur le territoire d'Union soviétique...

Ces images muettes sont peu à peu réveillées par les nouveaux regards qui se portent sur l'œuvre d'Alain Resnais. En 1961, *Nuit et Brouillard* est présenté dans le cadre du procès Eichmann : cette projection, commentée par le procureur d'Israël Gideon Hausner, réassigne les fragments du film à la tragédie du peuple juif racontée à l'audience.

Un autre paradoxe du court-métrage tient à l'assemblage virtuose des images des camps conjugué au constat de leur impuissance. Monteur talentueux, Resnais construit le regard des spectateurs sur les photographies et les plans d'archives qu'il a préalablement indexés pour en retracer l'origine et tenter d'en percer le sens. Parallèlement pourtant, en étroite sym-

1 Voir Sylvie Lindeperg, *Nuit et Brouillard. Un film dans l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2007.

biose avec Cayrol, Resnais pointe l'incapacité de ces mêmes images à rendre compte de la tragédie. Les travellings en couleurs de *Nuit et Brouillard*, tracés au rythme de la marche dans l'enceinte des camps, inaugurent une forme nouvelle qui en appelle aux puissances de l'imagination et prend acte des défaillances de la mémoire. Le cinéaste et le poète offrent au public une œuvre enracinée dans le présent, inquiète du futur, conçue comme un dispositif d'alerte qui annonce la venue des « nouveaux bourreaux ».

3. Trente ans plus tard, Claude Lanzmann redispose la figure de l'arpentage sur les lieux du génocide et la noue avec la parole des témoins. L'inscription topographique, la résurrection par les gestes et les mots de victimes placées au seuil de l'indicible construisent un nouveau face-à-face avec l'événement. *Shoah* instaure une mémoire en action qui convoque les faits dans un présent entièrement dilaté. Là où Resnais offrait aux morts une sépulture, Lanzmann, devant la tombe ouverte, dialogue sans fin avec les fantômes¹.

L'autre originalité de *Shoah* (1985) tient à sa définition resserrée du génocide des juifs. En commençant son récit à Chelmno, en décembre 1941, Lanzmann construit tout son film autour des crimes de masse perpétrés dans les centres d'extermination de Pologne. Ce faisant, il éclaire la spécificité du gazage qui industrialisa la mise à mort et fit disparaître le face-à-face entre le meurtrier et sa victime, « négation du crime à l'intérieur du crime lui-même² ».

Lanzmann place enfin au cœur de *Shoah* l'invisibilité de l'extermination des juifs instaurée par le codage du langage, l'interdit des images, la destruction des traces. En ce sens, le génocide fut bien, comme le soutient Shoshana Felman, une « attaque historique contre l'acte de vision », l'es-

1 Les pages sur *Shoah* et la « querelle des images » ont été élaborées à partir d'articles précédemment parus dans S. Lindeperg, *Clio de 5 à 7. Les actualités filmées de la Libération : archives du futur* (CNRS Editions, 2000), S. Lindeperg, *Nuit et Brouillard, op.cit.* ; S. Lindeperg, « Présences de *Shoah* », in C. Charles et L. Jeanpierre (dir.), *La Vie intellectuelle en France. Tome 2. De 1914 à nos jours* (Seuil, 2016) et S. Lindeperg « De l'absence au manque », in *Les images manquantes, au Carnets du Bal*, n°3, octobre 2012.

2 Pierre Vidal-Naquet, « L'épreuve de l'historien », in Michel Deguy (dir.) *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Paris, Belin 1990, p. 206.

sence de la « Solution finale » étant de se rendre – et par là même de rendre les juifs – totalement invisibles¹.

Prenant acte de cette puissante singularité, Lanzmann n'intègre ni photographie ni plan d'archive dans *Shoah*. Ce choix radical lui permet d'éclairer la différence de visibilité entre les centres de mise à mort, régis par la politique nazie du secret, et les camps de concentration dans lesquels la pratique de la photographie fut largement développée.

4. C'est dans un deuxième temps du film, celui de sa longue exégèse, que naissent les polémiques. Les déclarations péremptoires de Lanzmann et les innombrables commentaires sur son œuvre contribuent tout à la fois à éclairer, à obscurcir et à radicaliser les choix formels de *Shoah*. Au fil de positions toujours plus tranchées de part et d'autre, une « querelle des images » prend corps. Elle se déplace rapidement, du constat factuel de la rareté des traces visuelles sur les camps d'extermination, vers la thèse philosophique selon laquelle la « Shoah » serait de l'ordre de l'infigurable, de l'irreprésentable. Prise dans ce jeu d'interférences, la question des images d'archives se brouille et s'exacerbe.

Pour justifier son refus d'utiliser des documents d'époque, Lanzmann affirme à plusieurs reprises qu'il n'y aurait pas « d'images de la Shoah ». La pertinence de cette affirmation dépend évidemment de la définition que l'on donne à l'événement².

Un nombre important d'images photographiques et filmées témoignent en effet de la persécution, de la déportation et du meurtre des juifs d'Europe avant la mise en place de la « Solution finale » ou en dehors des camps d'extermination : séquences tournées dans les ghettos de Pologne ; photographies des massacres commis sur le territoire soviétique par les *Einsatzgruppen* ; convois de déportés juifs embarquant à Westerbork ou à Varsovie en direction de Birkenau ou de Treblinka... Cet important corpus contraste néanmoins avec l'extrême rareté des traces visuelles sur les

1 Shoshana Felman, « À l'âge du témoignage : *Shoah* de Claude Lanzmann », *ibid*, p. 61.

2 Comme le note Georges Didi-Huberman qui envisage à juste titre la Destruction des juifs d'Europe comme « un phénomène historique large, complexe, ramifié, multiforme », *Images malgré tout*, Paris, Ed. de Minuit, 2004, p. 77.

centres de mise à mort. Seules deux séries photographiques contreviennent à la loi de l'invisibilité : « l'album d'Auschwitz » composé de 197 clichés pris par deux SS du service d'identification, en mai 1944, à l'arrivée de plusieurs transports de juifs hongrois¹ ; les quatre photographies montrant les abords du *Krematorium V*, prises clandestinement par des membres du *Sonderkommando* de Birkenau. Ces deux corpus, inscrits sur le même lieu², approchent au plus près le point aveugle du meurtre dans la chambre à gaz dont on ne connaît en revanche aucune image.

C'est précisément sur cet « angle mort » que va se recentrer l'une des ramifications de la querelle hexagonale. Elle prend corps en 1994 à l'occasion de la sortie de *La Liste de Schindler*. Claude Lanzmann confie alors au *Monde* qu'il aurait détruit, si elles avaient toutefois existé, des images filmées par les SS montrant « comment 3000 Juifs, hommes, femmes, enfants, mouraient ensemble, asphyxiés dans une chambre à gaz du crématoire 2 d'Auschwitz³ ».

Cette déclaration radicalise, jusqu'à l'hypothétique destruction, la condamnation des images d'archive. On peut y lire le double refus d'épouser le point de vue des bourreaux⁴ et de se tenir dans une logique de la

1 Voir *L'Album d'Auschwitz*, Éditions Al Dante/Fondation pour la Mémoire de la Shoah, Paris, 2005 et, plus récemment, Tal Bruttman, Stefan Hördler et Christoph Kreuzmüller, *Un album d'Auschwitz. Comment les nazis ont photographié leurs crimes*, Paris, Seuil, 2023.

Lors de son témoignage au procès de Francfort (1963-65) le photographe Wilhelm Brasse affirma que l'une des pellicules ayant permis de constituer l'album provenait directement du commandant d'Auschwitz, Rudolf Höss. Voir, *Un album d'Auschwitz, op.cit.*

2 La nature mixte du complexe d'Auschwitz-Birkenau, camp de prisonniers, camp de concentration et centre de mise à mort n'a pas facilité l'appréhension de cette rareté des images. Pour les deux premières fonctions du camp, on dispose en effet, comme pour les camps de l'Ouest, d'un nombre important de clichés.

3 *Le Monde*, 3 mars 1994.

4 Voir notamment Jean-Jacques Delfour, « La pellicule maudite. Sur la figuration du réel de la Shoah : le débat entre Semprun et Lanzmann », in *L'Arche*, n°508, juin 2000. Dès 1995, dans un entretien avec Régis Debray pour le film *Vie et mort de l'image*, Godard déclarait : « Avec le numérique Le Pen ou Berlusconi pourra produire toutes les visions idylliques des camps de concentration qu'ils veulent, et ma petite fille dira : mais qu'est-ce que tu racontes, regarde tous ces espaces verts [...] L'image ne sera plus une preuve ».

preuve. La position de Lanzmann n'en est pas moins irrecevable pour les historiens dont le devoir est d'interroger sans trêve les traces survivantes de la tragédie, fussent-elles contaminées par le regard nazi.

Quatre ans plus tard, Jean-Luc Godard relance et envenime le débat. Se fondant sur le postulat que les nazis avaient « la manie de tout enregistrer », il déclare aux *Inrockuptibles* :

« Je n'ai aucune preuve de ce que j'avance, mais je pense que si je m'y mettais avec un bon journaliste d'investigation, je trouverais les images des chambres à gaz au bout de vingt ans. On verrait entrer les déportés et on verrait dans quel état ils ressortent ¹».

Cette logique de la preuve², que le cinéaste oppose aux négationnistes, contredit la meilleure part de son œuvre et de sa pensée sur l'image³. On peut également se demander pourquoi Godard, qui s'en était si bien passé jusque-là, aurait soudain besoin d'un « bon journaliste » !

Ce raisonnement le conduit en tout cas à décréter *manquantes* des images que Lanzmann avait constatées *absentes*. Le premier les investit d'une dangereuse puissance d'attestation, le second en sacralise à l'excès la non-existence. Ces positions tranchées ne manquent pas d'engendrer de nouvelles polémiques.

5. C'est dans cet horizon d'attente que l'exposition « Mémoire des camps » ré-exhume, en 2001, les quatre photos clandestines de Birkenau⁴.

1 *Les Inrockuptibles*, n°170, 21-27 octobre 1998, p. 28.

2 Voir Gérard Wajcman, « Saint Paul Godard contre Moïse Lanzmann ? » in *Le Monde* 3 décembre 1998.

3 L'injonction de la preuve contredit en effet nombre de déclarations de Godard parmi lesquelles : « Ce n'est pas une image juste, c'est juste une image » ou encore « pas du sang, du rouge » (en réponse à un journaliste qui pointait l'excès d'hémoglobine dans *Pierrot le Fou*).

4 Ces quatre clichés, longtemps attribués à David Szmulewski (membre de la résistance du camp d'Auschwitz qui participa à l'opération), furent pris par le juif grec Alberto Errera dit « Alex ». Trois autres membres du Sonderkommando apportèrent leur concours : les frères Abraham et Shlomo Dragon et Alter Szmul Fajnzylberg. Cf. Clément Chéroux in *Mémoire des camps*, *op.cit.*, p. 86 ; G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, *op.cit.* Ces informations sont complétées par Christophe Cognet, *Éclats. Prises de vues clandestines des camps nazis*, Paris, Seuil, 2019.

Le commissaire Clément Chéroux place ces clichés sous le signe de la très médiatique querelle :

« [...] ces images, pour lesquelles vingt ans de recherches seraient nécessaires, existent bel et bien et sont connues. Ces images sur lesquelles “on verrait entrer les déportés et on verrait dans quel état ils ressortent” (Godard), ce sont précisément celles qui furent réalisées pendant l’été 1944 par les membres du *Sonderkommando* et de la résistance polonaise d’Auschwitz autour – mais aussi depuis l’intérieur même – de la chambre à gaz du crématoire V de Birkenau. Ces images peuvent être *montrées*, elles l’ont été depuis la fin de la guerre sans qu’aucun *interdit* ne soit venu l’empêcher¹. Elles n’ont pas été faites du *point de vue des nazis*, mais de celui des déportés. Elles n’ont pas seulement valeur de *preuve*, mais aussi de document. Elles sont loin d’être *inutiles*, et il ne peut s’agir de les *détruire* ; il faut simplement les analyser comme des documents historiques qui permettent d’approfondir la connaissance des événements qu’elles représentent². »

Les quatre photographies se trouvent ainsi lestées d’un héritage symbolique encombrant. Pour Chéroux en effet, il s’agirait des images recherchées par Godard³, celles-là mêmes que Lanzmann (qui les connaissait pourtant fort bien) prétendait, à tort, inexistantes. Ces clichés, si précieux soient-ils, ne permettent pourtant pas de réviser le fait, énoncé par le réalisateur de *Shoah*, selon lequel nous ne connaissons pas d’images montrant l’assassinat des juifs *dans* la chambre à gaz⁴. De fait, les photographies clandestines

1 De fait, ces images sont connues depuis la Libération et exposées au musée d’Auschwitz depuis sa création ; l’une d’elles – celle du bûcher – figure dans *Nuit et Brouillard*.

2 *Mémoire des camps*, *op.cit.*, p. 217.

3 La déclaration de Godard reposait pourtant sur le postulat d’un enregistrement effectué par les nazis.

4 Le fait que les photographies de l’opération d’incinération aient été prises par le photographe depuis l’intérieur de la chambre à gaz ne modifie pas ce constat factuel même s’il ajoute à la portée symbolique de ce geste testamentaire. A ce sujet, Georges Didi-Huberman publia *Ecorces*, (Paris, Minuit, 2011) qui réagissait aux propos de Lanzmann réfutant l’hypothèse d’*Images malgré tout* sur le positionnement du photographe ; *Ecorces* suscitant à son tour de nouvelles réactions du cinéaste et de ses proches... Voir Ch. Cognet, *op.cit.*

montrent un « avant » (des femmes nues dans le bois de Birkenau) et un « après » (des cadavres gisant au sol devant un bûcher de crémation).

Loin de vider la querelle, cette opération de prestidigitacion la relance de plus belle. L'exposition a du moins le mérite de susciter l'intérêt du public pour ces images si souvent décontextualisées, d'en faire mieux connaître l'histoire et de les admettre dans leur pleine valeur documentaire.

6. Les deux premières décennies du XXI^e siècle voient quant à elles cohabiter, non sans paradoxe, la connaissance des singularités du génocide, l'attrait pour les images d'archive et le désir de « tout voir » façonné par notre société iconophage¹.

C'est à la télévision que ce phénomène est le plus manifeste : les responsables de programmation, motivés par le succès de quelques documentaires *mainstream*, incitent les maisons de production à concevoir des films historiques à base d'archives.

Cet engouement s'accompagne de formes nouvelles qui tirent parti des techniques numériques. On y retrouve une même esthétique immersive, un nivellement des temporalités, un chevauchement des régimes d'images.

Les documentaires sur le génocide des juifs n'échappent pas à cette culture visuelle que l'on retrouve même dans les programmes télévisés les plus rigoureux. C'est le cas du docu-fiction *Auschwitz, les nazis, la Solution finale* (2005) réalisé par Martina Balazova et l'historien Laurence Rees. Cette production ambitieuse s'emploie à dater les photos et les plans d'archives et les replace dans leur contexte d'origine. Les conditions de leur enregistrement sont parfois même éclairées. « Cette photographie [fut] prise par un détenu membre d'un *Sonderkommando* au péril de sa vie » précise le commentaire au sujet de l'un des clichés clandestins de Birkenau. Et lorsque les réalisateurs sont contraints de détourner une image, ils prennent soin de le mentionner : évoquant les sinistres expériences de Mengele sur les plans des jumeaux d'Auschwitz progressant derrière un dédale de barbe-

1 Cette dernière partie a été élaborée à partir de textes précédemment parus in S. Lindeperg, *La Voie des images. Quatre histoires de tournage au printemps-été 1944*, Lagrasse, Verdier, 2013 (chapitre 1) et S. Lindeperg « De l'absence au manque », *op.cit.*

lés, le récitant signale qu'il s'agit là de séquences tournées par les opérateurs soviétiques après la libération du camp.

Le film n'en est pas moins poreux à une économie du visible qui entend compenser la « pauvreté » supposée de l'archive. Si Balazova ne colore pas les images d'époque, elle les complète par la reconstitution fictionnelle. Dans l'épisode sur la « Shoah par balles » sont présentés les plans de l'exécution de Liepaja montrant des Juifs lettons débarqués d'un camion et fusillés devant une fosse par les membres d'un *Einsatzgruppe*. Cette courte scène fut filmée par Reinhard Wiener, un sergent de la marine allemande qui se trouvait sur les lieux avec sa caméra amateur. La réalisatrice choisit de compléter ce document exceptionnel par un contrechamp fictionnel : on y voit l'acteur interprétant Himmler contempler le massacre aux côtés d'un opérateur qui enregistre consciencieusement la scène. Cette couture artificielle banalise le geste de Wiener qui filma les seuls plans connus à ce jour sur l'action des *Einsatzgruppen* en territoire soviétique. Car si Himmler assista bien à une exécution par balles en août 1941, ce fut en Biélorussie près de Minsk et il n'y fut accompagné d'aucun cameraman. Les pauvres images tremblantes de Liepaja, miraculeusement arrachées par un témoin au voile de la tragédie, perdent de leur substance sous cette surcharge fictionnelle qui en efface la singularité.

Le docu-fiction propose également de nombreux plans couleurs tournés sur le site d'Auschwitz-Birkenau. Ces images en appellent à l'héritage de *Shoah* tout en le trahissant. Car l'arpentage sur les lieux de la destruction a pour principale fonction de désigner les emplacements sur lesquels replanter le décor. Les plans d'Auschwitz-Birkenau montrent le vide pour mieux le combler en recréant les bâtiments et les installations homicides au moyen d'images de synthèse. L'angle aveugle de la mise à mort se voit offrir lui aussi une visibilité : le hors-champ de la chambre à gaz devient un *champ plein*, un espace virtuel recréé dans lequel le spectateur-visiteur pénètre et évolue avant que la porte se referme sur lui. On mesure le pas franchi par la télévision qui ne pose plus aucune limite au « pouvoir de voir » et promet au public une « visibilité généralisée¹ ». Elle s'éloigne ra-

1Jean-Louis Comolli, *Voir et pouvoir. L'innocence perdue : cinéma, télévision, fiction, documentaire*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 8.

dicalement d'un cinéma désireux de sauver la part de l'ombre pour mettre « le spectateur dans une place réelle par rapport à l'illusion de totalité du Spectacle¹ ».

7. Cette illusion nourrit un refus croissant d'admettre que certains événements soient et demeurent sans image. L'histoire visuelle du Vel' d'Hiv' en témoigne exemplairement.

Pendant plusieurs décennies, tous les documentaires et reportages télévisés sur la grande rafle parisienne des 16 et 17 juillet 1942 utilisaient la même photographie prise à l'intérieur du Vélodrome, montrant des femmes assises ou couchées sur la piste du stade. Mais en 1983, Serge Klarsfeld démontre que ce cliché, mal légendé, ne représente pas les familles juives rafées dans le cadre de l'opération « Vent Printanier ». L'absence d'enfants, l'espace laissé vide des gradins, la disposition des femmes et des hommes visibles sur la pelouse à l'arrière-plan du cliché lui permettent d'établir que les internés de la célèbre photographie étaient des personnes accusées de collaboration, rassemblées au Vel' d'Hiv' peu après la libération de Paris².

Cette importante découverte a pour principal effet de relancer la quête des images de la rafle en les investissant d'une forte dimension morale :

« Ainsi 13000 Juifs ont été capturés à domicile dans l'agglomération parisienne les 16 et 17 juillet 1942 par temps clair, sans qu'un photographe amateur, sans qu'un reporter professionnel ait éprouvé la nécessité de faire un effort pour fixer sur pellicule cette chasse non seulement aux hommes ou aux femmes, mais aux enfants juifs³ ».

1 Jean-Louis Comolli, *Cinéma contre spectacle*, Lagrasse, Verdier, 2009, p. 115.

2 La première ré-attribution de la photographie fut faite par Serge Klarsfeld dans *Vichy-Auschwitz. Le rôle de Vichy dans la Solution finale de la question juive en France. 1942* (Paris, Fayard, 1983). Sa démonstration fut ensuite étayée, développée et prolongée dans *1941 -Les Juifs en France. Préludes à la Solution Finale* (Paris, Éd. de l'Association « Les Fils et Filles des Déportés Juifs de France, 1991) puis dans *le Calendrier de la persécution des Juifs en France 1940-44* (Éd de 1993 et réédition Paris, Fayard, tome 2, 2001).

3 Serge Klarsfeld, *1941 -Les Juifs en France. Préludes à la Solution Finale 1941*, *op.cit.*, p. 94.

Près de trente ans plus tard, aucun cliché du Vel' d'Hiv' n'ayant été exhumé¹, Serge Klarsfeld met sa notoriété et ses conseils au service de la fiction *La Rafle* (2010). Sa réalisatrice, Rose Bosch, y reconstitue l'arrestation et l'internement des familles juives parquées dans le Vélodrome d'Hiver qu'elle a fait reconstruire en studio. « Le cinéma compense l'absence d'images sur la réalité historique », se félicite Klarsfeld, « c'est pourquoi *La Rafle* est un film nécessaire² ».

Rose Bosch répond à cette « nécessité » par une esthétique du trop-plein qui cherche à tout montrer et à tout dire, propose un événement entièrement déchiffrable dont l'hyper-visibilité offrirait au public un accès direct au passé. Ces images de fiction, enrichies par la couleur, et qui épousent les manières de voir du présent, sont ainsi érigées en vecteur idéal pour « toucher » les jeunes spectateurs et les « replonger » dans le passé. La promotion du film s'accompagne sans surprise d'un livret pédagogique destiné aux enseignants des collèges et des lycées. Et, en 2012, des photogrammes de la fiction sont utilisés dans le cadre la commémoration décennale du Vel' d'Hiv' ». La rafle n'est plus un événement sans image...

« Le cinéma fabrique le monde, premier temps ; ensuite, il le remplace³ » écrivait Jean-Louis Comolli. La confusion entre les âges du visible, qui comble les écarts et nie l'articulation des temps, est un puissant symptôme du « présentisme » qui affecte notre époque. Ce régime d'historicité ramène le passé dans un présent entièrement dilaté dont il épouse les jugements moraux, les manières de voir et de rendre sensible : un « présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'autre horizon que lui-même, fabriquant quotidiennement le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin⁴ ».

1 On ne connaît toujours, à ce jour, qu'une seule photographie de la grande rafle qui montre les autobus garés devant l'enceinte du Vel' d'Hiv' ». Aucun cliché pris de l'intérieur n'a été retrouvé.

2 *Le Journal du Dimanche*, 7 mars 2010.

3 Jean-Louis Comolli, « Le miroir à deux faces », in *Arrêt sur histoire* (avec Jacques Rancière), Paris, Ed. Centre Pompidou, 1997, p. 43.

4 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 200.

Une note de bas de page dans le « Malet et Isaac »

Paul Salmona

En dépit d'une présence juive attestée sur le territoire de France depuis l'Antiquité, le judaïsme comme « fait de civilisation » demeure le grand absent du récit national. C'est cette béance qu'explore *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*, ouvrage issu d'un colloque organisé en janvier 2019 pour les vingt ans du musée d'art et d'histoire du Judaïsme avec la collaboration de la « Nouvelle Gallia Judaica », dont Paul Salmona, directeur du mahJ, évoque ici les résultats les plus saillants¹.

« Les israélites, environ 60 000, reçurent les droits de citoyens » : l'édition de 1927 du *Malet et Isaac*² consacre une ligne à l'émancipation des Juifs en 1791, et dans l'édition de 1960 – la dernière de ce manuel qui fit référence pendant un demi-siècle –, cette décision n'est plus évoquée que dans une discrète note de bas de page³. Dans sa sécheresse, le traitement de cet événement majeur résume la manière dont la présence juive apparaît aujourd'hui dans le récit national français.

En effet, depuis le XIX^e siècle, malgré un abondant corpus historiographique, la présence juive en France reste une « tache aveugle », tant dans l'histoire de notre pays que dans la mise en valeur de son patrimoine monumental ou muséographique. Certes, de nombreux chercheurs – historiens,

1 Ce texte reprend et actualise les principaux éléments de l'introduction de Paul Salmona in Paul Salmona et Claire Soussen (dir.), *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 13-38.

2 Albert Malet et Jules Isaac, « Révolution, Empire, XIX^e siècle », *Histoire universelle depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, t. VI, Paris, Hachette, 1927, p. 101.

3 Albert Malet et Jules Isaac, « Révolution, Empire, XIX^e siècle », *Histoire universelle depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Marabout, 1993, p. 607.

archéologues, linguistes, sociologues, conservateurs, érudits, collectionneurs, amateurs... – se sont attachés à la mise au jour et à l'étude des vestiges et des documents qui éclairent cette présence. Mais seules de rares synthèses et moins encore de manuels scolaires ou universitaires la mentionnent comme un trait significatif de l'histoire de notre pays ni même évoquent ses moments marquants, qu'ils soient tragiques (persécutions, autodafés, spoliations, expulsions...) ou favorables (autorisations de résidence et de culte, émancipation, intégration, sauvetage...). De même, l'important patrimoine monumental (juiveries médiévales, synagogues désaffectées, cimetières...) est souvent mal entretenu et rarement mis en valeur, lorsqu'il n'est pas en totale déshérence. Enfin, l'histoire des Juifs de France est absente de la plupart des musées.

Ce constat est d'autant plus paradoxal que, dans une première séquence temporelle, la présence juive en France dura près de quinze siècles, de la romanisation de la Narbonnaise aux expulsions médiévales. Ce paradoxe tient aussi au fait que, à la différence de l'Angleterre ou de l'Espagne, la France accueillit à nouveau des communautés juives à partir du XVI^e siècle sur la côte aquitaine et en Lorraine, malgré le bannissement de 1394 dont la validité perdura jusqu'à la Révolution. Paradoxal également le fait que l'Émancipation offrit au XIX^e siècle des possibilités d'intégration dans la nation sans équivalent en Europe. Enfin, au tournant du XX^e siècle, l'affaire Dreyfus joua un rôle majeur dans l'histoire politique de la III^e République, contribuant à la séparation des Églises et de l'État, sans pour autant évacuer un antisémitisme politique particulièrement virulent. Malgré cela, la politique antijuive du gouvernement de Vichy et la Shoah sont les seuls événements désormais intégrés au récit national.

Judaïsme, tache aveugle, récit national

Par « judaïsme », nous entendons l'ensemble des faits de civilisation liés à la présence juive : les individus, les communautés, leur culture matérielle, leur habitat, leurs pratiques sociales, leurs modes de pensée et leur production intellectuelle, leurs rites et leurs pratiques religieuses. C'est un sens anthropologique et non théologique que nous donnons à ce terme.

La « tache aveugle » est l'attache du nerf optique sur la rétine, un point qui ne voit pas. Cette expression désigne ici métaphoriquement le fait que la présence juive et son legs matériel, culturel, patrimonial sont largement escamotés dans l'histoire de France ; nous avons préféré ce terme à celui d'« oubli », car ce dernier impliquerait une connaissance préalable ; nous n'avons pas non plus opté pour « occultation », car le mot renverrait à une volonté explicite.

Par « récit national », il s'agit d'évoquer non pas le « roman national » – une construction mythifiée de l'histoire – mais de désigner un ensemble de faits historiques sur lesquels les chercheurs ainsi que, plus généralement, le corps social, ont dégagé un consensus pour décrire à grands traits l'histoire du pays ; non pas la somme des recherches sur les Juifs, mais une « histoire de France » communément admise, fondée sur la vulgarisation des travaux scientifiques, qui structure les manuels scolaires et que l'on retrouve dans les synthèses destinées à un large public.

Genèse d'un silence

La place des Juifs a-t-elle toujours été aussi elliptique que dans le *Malet et Isaac* ? Les sources sur les Juifs au Moyen Âge ne manquent pas, notamment dans les archives de la Couronne¹ ou dans les chroniques royales sous les Capétiens². Ainsi, le manuscrit des *Grandes Chroniques de France* jusqu'en 1321 est-il orné d'une miniature du maître de Fauvel représentant l'expulsion de 1182 : coiffé de sa couronne, Philippe Auguste chasse de l'index les Juifs identifiables à la rouelle jaune cousue sur leurs vêtements. La qualité du manuscrit et le raffinement de la miniature disent l'importance attachée à cette décision par les commanditaires. L'image renforce le texte et manifeste la puissance royale, car les expulsions du royaume constituent, comme l'a montré Juliette Sibon³, un geste d'autorité politique sur ses vassaux autant qu'une décision aux motivations religieuses et économiques. Pourtant, on cherchera vainement une reproduction

1 Mathias Dreyfuss, « Les Juifs de France et le récit national entre centre et absence », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 39-51.

2 Claire Soussen, « Un silence hérité des Grandes Chroniques de France ? », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 53-66.

3 Juliette Sibon, *Chasser les Juifs pour régner. Les expulsions par les rois de France au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2016.

de cette image dans un manuel d'histoire. Cette ellipse de la politique antijuive des Capétiens est paradoxale, car ils furent des pionniers parmi les souverains européens en matière d'expulsions (1182), bien avant Édouard I^{er} d'Angleterre (1290), Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon (1492) ou João II de Portugal (1497). Pour évoquer les Juifs au Moyen Âge, les sources ne manquent pas et on trouvera dans les *Chroniques*, les fondements d'une « mémoire négative » dont on se demandera pourquoi elle n'a pas fait l'objet d'une approche critique dans le récit républicain. Quoi qu'il en soit, les Juifs de France sont dûment enregistrés, mais la mémoire de leur présence après les expulsions va durablement s'estomper.

Comment expliquer qu'une décision aussi fondamentale ait été escamotée du récit national ? Lorsque l'on confronte dans les manuels d'histoire l'omission de la dernière expulsion des Juifs de France en 1394 avec la révocation de l'édit de Nantes en 1685, moins de trois siècles plus tard, la différence est frappante. Pourtant les deux événements ont des traits communs : il s'agit de décisions royales qui concernent des communautés minoritaires discriminées sur des critères religieux, entraînant une émigration massive. Leur impact démographique ne diffère que dans un rapport d'un à deux (ou trois) et ils aboutissent à la dispersion des populations concernées. Ils sont pourtant abordés de manière radicalement différente : les manuels sont muets sur les discriminations subies par les Juifs tandis qu'ils sont prolixes sur l'impact de la révocation et sur les persécutions des huguenots. Faisons l'hypothèse que, s'agissant de la persécution des protestants, l'école républicaine a voulu souligner l'absolutisme de Louis XIV – emblématique d'un Ancien Régime à son apogée, honni par la République –, tandis que, concernant l'expulsion des Juifs, elle a éludé l'antijuidaïsme des Capétiens pour ne pas porter ombrage à leur rôle fondamental dans la construction du royaume, ébauche de la nation moderne. Et comme le montre leur dénomination conventionnelle – Philippe Auguste (Philippe II), Saint Louis (Louis IX) et Philippe le Bel (Philippe IV) –, les souverains français les plus intolérants à l'égard des Juifs font encore aujourd'hui l'objet d'un traitement apologétique, voire hagiographique, qu'une mise en lumière de leur politique antijuive serait venue écorner.

Pourtant, l'humanisme renaissant, comme le protestantisme et, plus généralement, les hébraïsants chrétiens qui opèrent un retour aux sources hébraïques de la Bible au XVI^e siècle, n'ignorent pas la présence juive médiévale : ainsi l'on retrouve des mentions de ce passé révolu chez le typographe Geoffroy Tory au XVI^e siècle¹, chez Louis Trincant (1571-1644 ?), procureur du roi au bailliage de Loudun ², ou dans les notes d'Étienne Baluze (1630-1718)³, bibliothécaire de Colbert. Cependant, comme le souligne Patrick Cabanel⁴, les protestants français ont cherché un précédent à la persécution qui les frappait après la révocation de l'édit de Nantes non pas dans l'histoire des Juifs de France, mais dans l'errance des Hébreux dans le désert et dans l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492. Pourtant, la dernière expulsion de France – 1394 pour le royaume, 1501 pour le comté de Provence – n'est antérieure que de moins de deux siècles à la révocation, mais déjà, dans la conscience collective, les Juifs de la France médiévale sont tombés dans une forme d'oubli. L'« effet -écran » de l'expulsion des Juifs d'Espagne est probablement l'une des causes de l'occultation de l'importance du judaïsme médiéval français et agit encore dans les représentations collectives de l'histoire du judaïsme européen.

Un siècle et demi plus tard, Jules Michelet (1798-1874) évoque les Juifs du Moyen Âge dans son *Histoire de France* (1867) ; mais c'est essentiellement, comme le souligne Perrine Simon-Nahum, « *en tant qu'ils sont partie prenante du peuple, [...] jamais comme les acteurs de leur propre histoire. Ils sont toujours en quelque sorte "agis", jouets des puissants qui, tour à tour, les chassent de leurs royaumes ou cherchent à se concilier leurs bonnes*

1 Geoffroy Tory, *L'art et science de la deue et vraye Proportion des Lettres attiques, qu'on dit autrement Lettres Antiques et vulgairement Lettres Romaines, proportionnées selon le Corps et Visage humain*, Paris, Geoffroy Tory, 1529. In-4°, fo 5 v°.

2 Louis Trincant, *Abrégé des antiquitez de Loudun et país de Loudunois*, édité par Roger Rouault, Loudun, imprimerie A. Roiffé, 1894, p. 24, cité par Moïse Schwab, *Revue des études juives*, tome 69, 1919, p. 223.

3 Étienne Baluze, manuscrit 212, folios 144 à 156, BNF ;

4 Patrick Cabanel, « Huguenots et séfarades dans la littérature "réfugiée" au lendemain de 1685 : des usages du détour », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 67-80.

*grâces pour bénéficier de leurs largesses financières¹ ». En revanche, rappelle-t-elle, on ne trouve pas, étrangement, de mention de l'Émancipation (27 septembre 1791) dans le tome III de l'*Histoire de la Révolution française* dévolu à la Constituante : « Si les Juifs sont la tache aveugle du récit national, c'est aussi parce que le domaine du religieux est demeuré jusqu'à aujourd'hui, pour des raisons liées au combat républicain, le trou noir de l'historiographie française² ». Nous ferons ici l'hypothèse que ce « biais laïque » est toujours présent et persiste jusqu'à nos jours dans l'Éducation nationale au détriment de l'enseignement du fait juif par-delà ses seuls aspects religieux.*

Une cécité des Juifs d'État ?

Le cas de Jules Isaac (1877-1963) est emblématique. Dans le manuel dont il est le maître d'œuvre depuis la mort d'Albert Malet dans l'Artois en 1915, l'Émancipation est à peine effleurée. Et si ce Juif alsacien s'intéresse au judaïsme au soir de sa vie, ce n'est pas tant à travers l'histoire des Juifs de France qu'à travers la réfutation scientifique des fondements de l'antijudaïsme chrétien, après que sa femme, sa fille et son gendre ont été déportés et assassinés³. Comme le rappelle André Kaspi, pour ce petit-fils d'un trompette-major de la Grande Armée, fils d'un militaire de carrière, patriote fervent, blessé en 1917, « *les Juifs font partie de la nation. Il est impossible de les mettre à part, que ce soit pour les exclure ou pour exalter leur rôle. Ils sont français, comme les catholiques, les protestants et les athées⁴ »*. Son parcours est d'ailleurs exemplaire des carrières de certains israélites français dans l'État : après des postes à Nice et à Sens, il sera professeur au prestigieux lycée Saint-Louis à Paris, inspecteur général de l'Instruction publique, président du jury d'agrégation en 1939. Sa carrière est celle d'un « fou de la République » (Pierre Birnbaum), que sa discrétion israélite et

1 Perrine Simon-Nahum, « Les Juifs dans l'œuvre de Jules Michelet », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 81-92.

2 *Id.*

3 Il publie ainsi successivement *Jésus et Israël* (1948), *Genèse de l'antisémitisme* (1956), *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?* (1960), *L'Enseignement du mépris* (1962).

4 André Kaspi, « Jules Isaac, artisan du rapprochement judéo-chrétien », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 93-101.

sa fidélité à l'idéal égalitaire et laïque de la nation rendent indifférent aux spécificités du fait juif.

Marc Bloch (1886-1944) est lui aussi représentatif de cette distance. Issu comme Jules Isaac d'une famille alsacienne ayant choisi la France après Sedan, co-fondateur de l'école des Annales, il fut assassiné par la Gestapo en 1944. Bien que revendiquant pleinement sa judéité dans *L'Étrange Défaite* (1940), dans son œuvre de médiéviste, l'historien « *passé à côté des Juifs dont il a nécessairement dû trouver la trace dans les censiers et les minutiers des notaires*¹ ». Mais à la différence d'Isaac, essentiellement pédagogue avant-guerre, c'est dans ses travaux savants (*Les Rois thaumaturges*, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, *La Société féodale*...) que le fait juif est escamoté. Peter Schöttler souligne cependant que le « *prédécesseur [de Marc Bloch] à la Sorbonne, Henri Hauser, lui aussi historien social et d'origine juive, ou [...] leur collègue de Rennes, Henri Sée [...] publièrent à peine quelques petits articles ou notes de lecture dans la Revue des études juives, rien de plus*² ».

Figures de l'historiographie au XX^e siècle

Marc Bloch est peut-être le premier d'une succession de grands médiévistes, appréciés d'un large public et qui, pour l'essentiel, éludent l'histoire des Juifs de France dans leurs œuvres. Ainsi, Georges Duby (1919-1996) n'aborde le judaïsme médiéval ni dans *Guerriers et paysans* ni dans *L'An Mil*. Certes, ce n'est pas son « sujet », mais il est malgré tout étonnant de constater que, s'il fait allusion au grand talmudiste champenois Rachi dans *Guerriers et paysans*, c'est uniquement comme chroniqueur des innovations textiles en Champagne, et sans le nommer : « *En effet, vers le milieu du XI^e siècle, un perfectionnement capital avait affecté la fabrication des tissus de laine en Flandre (mais aussi en Champagne si l'on en croit certains commentaires du Talmud par un rabbin de Troyes [c'est nous qui soulignons],*

1 Discussion de l'auteur avec Gérard Nahon en 2010.

2 Peter Schöttler, « La "cécité" de Marc Bloch », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 103-113.

qui est sur ce point la source écrite la plus explicite)¹. » On le voit, Rabbi Salomon fils d'Isaac le Français, dit Rachi, n'est là qu'une *source*, en aucun cas un *objet* pour l'historien. Ce qui frappe plus encore est qu'il n'est pas nommé, comme s'il s'agissait d'un informateur anonyme, alors qu'il s'agit du plus important commentateur de la Bible et du Talmud de tous les temps. De plus, du point de vue de l'histoire nationale, ses commentaires constituent, par leur traduction de nombreux termes hébreux en franco-champenois, parmi les plus anciennes sources disponibles sur la langue d'oïl. Georges Duby aurait-il écrit « un évêque d'Hippone porté sur la confession » pour désigner saint Augustin ? Rachi dans ce texte n'a pas de nom, pas de « droit de cité ». Or Duby n'ignore pas les recherches de ses jeunes collègues sur le judaïsme, à l'instar de Joseph Shatzmiller (né en 1936), dont il dirige la thèse et préface les *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge (1241-1329)*² publiée la même année que *Guerriers et paysans*, ou des travaux de Danielle Iancu-Agou (née en 1945), dont il dirige là aussi la thèse, soutenue en 1995, sur *Juifs et néophytes en Provence (1469-1525)*³.

Quant à Jacques Le Goff (1924-2014), il consacre une page de sa *Civilisation de l'Occident médiéval* – sur cinq cents – aux rapports entre juifs et chrétiens, mais le judaïsme comme fait de civilisation en Europe est absent de l'ouvrage ; c'est d'ailleurs un trait récurrent de « l'historiographie non spécialisée » de ne traiter des Juifs que dans la conflictualité qu'ils suscitent malgré eux, sans aborder les caractères *sui generis* de leurs cultures⁴. Et l'ultime opus de ce grand médiéviste, *Hommes et femmes du Moyen Âge*, qui présente « cent douze portraits d'hommes et de femmes qui ont vécu et

1 Georges Duby, *Guerriers et paysans*, 1973 ; rééd. in *Féodalités*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1996, p. 236.

2 Joseph Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge (1241-1329)*, Paris-La Haye, Mouton, 1973.

3 Danièle Iancu-Agou, « Topographie historique des juiveries : l'entreprise des dictionnaires régionaux », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 183-193.

4 Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1984 ; rééd. « Champs Histoire », 2008.

*donné vie à dix siècles de questionnements, d'échanges et de découvertes*¹ », s'il comporte deux éminents musulmans, Averroès et Saladin, ne compte pas un seul penseur juif. Or Le Goff a associé à cet ouvrage quarante-trois auteurs : il n'a donc nul besoin d'être lui-même un spécialiste pour traiter de Maïmonide ou de Benjamin de Tudèle. Curieusement, l'expulsion des Juifs de France en 1394 est mentionnée dans la chronologie de fin de volume, en un rappel paradoxal d'une présence qui n'est jamais abordée dans l'ouvrage. On a affaire ici à une conscience clivée, qui mentionne l'expulsion dans la chronologie, mais sans citer aucun Juif. Certes, il ne s'agit pas d'un livre scientifique, représentatif d'un état de la *connaissance* ni des plus récentes recherches, mais il reflète un certain état des *représentations*. Or chez Le Goff, comme chez Duby, il ne peut s'agir d'ignorance puisque dans son *Saint Louis* (1996)², il traite du brûlement du Talmud en 1242-1244. En revanche, on peut faire l'hypothèse que s'il ne pense à aucune personnalité juive, c'est que pour lui le judaïsme est « hors champ » d'un Moyen Âge chrétien (et marginalement musulman).

Il n'est pas question ici de dévaloriser l'œuvre de ces deux historiens majeurs, mais de mettre en évidence une certaine continuité de l'ellipse du judaïsme, s'inscrivant en cela dans une tradition historiographique française. Le prolongement de cette « absence » se retrouve à la génération suivante dans les *Lieux de mémoire*, dont Pierre Nora fut le maître d'œuvre de 1984 à 1992. Dans cette somme de 5 600 pages réunissant plus de cent auteurs, le judaïsme n'est abordé qu'à travers l'article « Grégoire, Dreyfus, Drancy et Copernic », dû à Pierre Birnbaum³. Comme l'indique le titre, il n'est question de la présence juive en France qu'à partir des prémices de l'Émancipation. Et, dans son propos liminaire, l'auteur affirme que les Juifs seraient « absents de la mémoire du Royaume, comme de celle de la Nation ». La formule est aberrante si l'on considère les centaines de rues « aux Juifs » et autres rues « de la Juiverie » qui constituent autant de « lieux

1 Jacques Le Goff (dir.), *Hommes et femmes du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2012.

2 Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 ; rééd. « Folio », 2013, p. 912-935.

3 Pierre Birnbaum, « Grégoire, Dreyfus, Drancy et Copernic. Les Juifs au cœur de l'histoire de France », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire, III Les France, 1. Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, p. 560-613.

de mémoire » de la présence juive en France au Moyen Âge (et à l'époque moderne en Alsace et en Lorraine). À sa façon, ce spécialiste reconnu de l'histoire des Juifs de France reproduit ce « lieu commun » qu'est le « non-lieu » d'une présence juive de l'Antiquité à l'Émancipation.

Nous pourrions multiplier les exemples d'une absence presque complète du fait juif dans les grandes synthèses sur le Moyen Âge français, à l'instar du tome sur la ville médiévale de l'*Histoire de la France urbaine*¹, du *Moyen Âge*, premier tome de *L'Histoire culturelle de la France*² ou du « Quadrige » *La France au Moyen Âge, du V^e au XV^e siècle*³, manuel universitaire de référence pour ne citer que quelques ouvrages.

Frémissements dans l'édition

Qu'en est-il aujourd'hui ? Sans prétendre appréhender l'ensemble de la production la plus récente, il est éclairant d'évoquer la collection « Histoire de France » publiée par les éditions Belin sous la direction de Joël Cornette à partir de 2009. Conçus sur un principe chronologique, ces treize volumes constituent l'une des entreprises éditoriales les plus importantes des dernières décennies et l'une de ces « grandes séries d'histoire nationale que le public français affectionne tant depuis le XIX^e siècle⁴ ». Les trois volumes sur le Moyen Âge de cette collection laissent un sentiment partagé⁵. En effet les Juifs y sont principalement appréhendés à travers l'antijudaïsme médiéval sans que soient développées leur organisation communautaire, leur culture ou leurs activités religieuses et philosophiques, pourtant si fécondes, tant en France du Nord qu'en Provence

1 André Chédeville, Jacques Le Goff et Jacques Rossiaud, *La ville médiévale*, « Histoire de la France urbaine », sous la direction de Georges Duby, Paris, Seuil, 1980.

2 Michel Sot, Jean-Patrice Boudet et Anita Guerreau-Jalabert, *Le Moyen Âge*, « Histoire culturelle de la France », sous la direction de Jean-François Sirinelli et Jean-Pierre Rioux Paris, Seuil, 1997 ; rééd. coll. « Points », 2005.

3 Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge, du V^e au XV^e siècle*, coll. « Quadrige », Paris, Seuil, 1996.

4 Dossier de presse de la collection « Histoire de France » aux éditions Belin.

5 Florian Mazel, *Féodalités (888-1180)* ; Jean-Christophe Cassard, *L'Âge d'or capétien [1180-1328]* ; Boris Bove, *La France de la guerre de Cent Ans*.

ou en Languedoc. En revanche, quelques formulations relèvent de l'ellipse ou de la litote, lorsqu'il ne s'agit pas tout simplement d'oublis : ainsi la chronologie du volume *Féodalités* ne mentionne pas l'expulsion de 1182, et celle de *L'Âge d'or capétien* omet le brûlement du Talmud en 1242-1244, mais évoque en 1240 un « Débat entre rabbins et théologiens sur le Talmud¹ », formulation euphémistique pour qualifier le procès qui conduira à un autodafé sans précédent à Paris. Enfin et surtout, les bibliographies des trois volumes, sur près de mille titres, ne comportent aucun des ouvrages de référence sur les Juifs de France publiés au cours des cinquante dernières années, ce qui laisse accroire que les autres travaux seraient si parfaitement assimilés que point ne serait besoin de s'y référer².

À l'Université et dans l'Éducation nationale

Quelle histoire des Juifs de France enseigne-t-on aujourd'hui à l'Université ? La question est d'autant plus centrale qu'elle conditionne la formation des professeurs, mais aussi celle des conservateurs du patrimoine ou des archéologues, et façonne les représentations collectives à travers le savoir transmis aux élèves du primaire et du secondaire. Pour évaluer la place de ce domaine, Danièle Sansy a conduit une enquête auprès de mille enseignants d'histoire à l'Université : seuls 76 d'entre eux émanant d'une trentaine d'établissements, sur les 57 comportant un département d'histoire, ont répondu. Elle relève que lorsque l'histoire des Juifs est abordée, « *c'est en grande partie [...] à travers des cours d'histoire des religions* », mais « *de cette histoire, les sociétés juives en tant que telles sont généralement absentes*³ ». Suzanne Citron, dans les années 1990, étudiant l'historiographie scolaire, y relevait déjà que « le judaïsme n'appartient pas au "roman national"⁴ ».

1 Jean-Christophe Cassard, *op. cit.*, p. 726.

2 Hormis les récents *Juifs et chrétiens. De Perpignan à Puigcerdà. XIII^e XIV^e siècles* de Claude Denjean, Canet, Trabucaire, 2004 ; et *L'Expulsion des Juifs de France* de Céline Balasse, Bruxelles, De Boeck, 2008.

3 Danièle Sansy, « Étudier l'histoire des Juifs à l'Université », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 139-148.

4 Suzanne Citron, *Le Mythe national – L'histoire de France en questions*, Paris, Les éditions ouvrières-EDI, 1989, p. 238 ; rééd. *Le Mythe national : l'histoire de France revisitée*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2017.

Enseignants en lycée, Christine Guimonnet et Alexandre Bande rappellent le constat dressé aujourd'hui par de nombreux spécialistes : « *les élèves et les étudiants, tout au long de leur scolarité, ne croisent que très rarement l'histoire des Juifs, ils entendent essentiellement parler des Juifs morts au XX^e siècle¹* ». Ils proposent de dépasser le lien exclusif et réducteur entre Juifs et Shoah « *pour évoquer les Juifs vivants, leur histoire, leurs modes de vie, leurs multiples apports à des pans entiers des cultures européennes, grâce à la philosophie, la littérature, la politique, les arts, la musique, les sciences...* ». Seule l'Affaire échappe parfois à l'oubli, mais, là aussi, que peut en comprendre un élève (au-delà du déni de justice) s'il ignore que Dreyfus – Juif alsacien profondément patriote – avait choisi la carrière militaire par attachement à la France ?

On relèvera deux éléments qui s'imposent comme des *constantes* de cette tache aveugle : la prépondérance d'une « histoire lacrymale du judaïsme » (Salo W. Baron) au prisme de laquelle les élèves n'appréhendent le judaïsme à l'époque contemporaine qu'à travers la persécution (l'Affaire et la Shoah), faisant du Juif une perpétuelle victime, ainsi que l'« effet-écran » produit par la référence à l'expulsion d'Espagne dans les cas, trop rares, où le Moyen Âge est abordé. Par ailleurs, il est frappant de constater que l'Émancipation n'est que peu ou pas traitée, alors qu'elle constituerait, avec l'abolition de l'esclavage, un des exemples les plus remarquables des conquêtes de la Révolution.

Ombres de l'après-guerre

On l'a vu dans l'enseignement scolaire, la Shoah est désormais l'événement par excellence de l'histoire des Juifs, seule exception systématique au silence du récit national, à tout le moins depuis le discours de Jacques Chirac commémorant en 1995 la rafle du Vel' d'Hiv. Pourtant, la spécificité juive de l'extermination ne s'est pas imposée d'emblée. Ainsi Sylvie Lindeperg montre-t-elle comment la genèse d'un film aussi fondamental

1 Alexandre Bande et Christine Guimonnet, « Quelle est la place des Juifs dans les programmes, les enseignements et les manuels du secondaire et des classes préparatoires ? », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 149-158.

pour la diffusion de la connaissance de la Shoah auprès d'un large public, que *Nuit et Brouillard* réalisé par Alain Resnais et sorti en salles en 1956, fait l'ellipse du mot « juif », du moins en ne le citant qu'une seule fois : « *Le film s'avère en légère avance sur son temps par le savoir historique que lui insuffla l'historienne Olga Wormser, conseillère de Resnais et co-auteur du scénario. C'est elle qui entrouvrit l'espace narratif du film à la "Solution finale" avant que le poète Jean Cayrol ne referme la brèche en écrivant son commentaire.*¹ » En effet, Cayrol avait vécu à Mauthausen l'expérience des déportés politiques dans les camps de concentration et non celle des Juifs dans les camps d'extermination. Pour les images, cependant, Resnais tourna à Auschwitz et à Majdanek, ce qui produit un film schizophrène à nos yeux d'aujourd'hui, mais conforme à l'esprit du temps, qui fit préférer la figure du déporté résistant « arrêté les armes à la main » à celle des Juifs « conduits comme un troupeau à l'abattoir », pour paraphraser les lieux communs longtemps en usage, y compris dans l'histoire juive.

Pour rester dans les représentations collectives – mais c'est principalement ce qui nous intéresse ici –, cette ellipse s'entend aussi en 1963 dans la magnifique chanson de Jean Tenenbaum dit Jean Ferrat (1930-2010), *Nuit et Brouillard*, dans laquelle le mot « juif » n'est pas prononcé. La singularité de la Shoah y est noyée dans la lutte pour la liberté : « *Ils voulaient simplement ne plus vivre à genoux*². » Or, on le sait, les Juifs et les Tsiganes conduits dans les camps ne l'ont pas été pour faits de résistance, comme le signifient explicitement les vers de Ferrat, mais simplement parce qu'ils étaient juifs ou tsiganes. Là aussi la composante juive de l'événement est invisibilisée, même si par un effet de projection, l'auditeur informé perçoit la référence implicite au génocide, conférant à cette chanson un puissant rôle de vecteur dans la culture populaire. L'omission se comprend dans un « air du temps » à la gloire de la Résistance, notamment dans les milieux juifs communistes auxquels appartient le chanteur, mais aussi dans le temps plus long de l'ellipse de la référence aux Juifs dans le récit national.

1 Sylvie Lindeperg, « Montrer sans dire : les images muettes de la Shoah dans Nuits et brouillard », in Salmona et Soussen, op. cit. p. 159-168.

2 Jean Ferrat, *Nuit et brouillard*, 4^e strophe.

Les chercheurs ont fait litige de ces poncifs en reconstituant l'histoire des réseaux de résistance juifs et la participation des Juifs à la France libre comme à la résistance de l'intérieur ; mais longtemps « la résistance et la déportation » ont, au moins partiellement, occulté la « destruction des Juifs de France ». Pascal Ory rappelle que c'est « *au sein du Centre de documentation juive contemporaine (CDJC) que va naître une historiographie française de l'antisémitisme sous Vichy et l'Occupation*¹ », dont résultera le « basculement mémoriel » de la fin des années 1970. Alors que l'on considère le plus souvent que les premiers travaux sur la Shoah et Vichy ont été ceux de Raul Hilberg², Robert Paxton et Michael Marrus³, Ory retrace le travail pionnier de Joseph Billig (1901-1994), George Wellers (1905-1991) et Léon Poliakov (1910-1997), ainsi que le rôle du Monde juif, organe du CDJC, pour la diffusion de leurs recherches. Il rappelle également que ces trois chercheurs ne sont pas historiens de formation et que, à la fin des années 1970, « aucun universitaire de niveau professoral ne travaille ce champ ». La bascule se produit avec le colloque du CDJC « L'État, les églises et les mouvements de résistance devant la persécution des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale », conçu par Wellers et organisé en 1979 par André Kaspi et par Serge Klarsfeld, dont on connaît le travail considérable de militant et d'historien. Neuf ans plus tôt, le colloque « Le gouvernement de Vichy et la Révolution nationale » organisé par la Fondation nationale des sciences politiques n'abordait pas la politique antijuive de Pétain. On est donc frappé de constater que le travail historiographique s'est élaboré à la périphérie de l'Université — Kaspi enseigne les relations franco-américaines, Klarsfeld est avocat... —, voire malgré celle-ci : ainsi Fernand Braudel (1902-1985), alors président de la prestigieuse VI^e section de l'École pratique des hautes études, lançait-il à Léon Poliakov, simple chef de travaux, le 8 février 1965 : « Tant que vous vous

1 Pascal Ory, « Le tournant mémoriel des années 1970 autour de l'histoire française de l'antisémitisme », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 169-181.

2 Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*, New Haven, Yale University Press, 1961 ; trad. française *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.

3 Robert Paxton et Michael R. Marrus, *Vichy France and the Jews*, New York, Basic Books, 1981 ; trad. française *Vichy et les Juifs*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

occuperez d'antisémitisme, vous n'avancerez pas chez moi ! » Manifestement, chez l'auteur de *La Méditerranée*, il ne s'agit pas de tache aveugle, mais de cécité volontaire.

Historiographie et mise en valeur patrimoniale

Sevrées par l'historiographie, les politiques archéologiques, patrimoniales et muséales reflètent la méconnaissance de l'histoire juive dans nombre de régions de France. Il s'en suit une forme d'invisibilisation des patrimoines (collections muséales, monuments, quartiers...) et une trop rare prise en compte des gisements archéologiques. Danièle Iancu-Agou² montre cependant les progrès d'un travail de repérage et d'analyse des sources sur la présence juive dans des ouvrages qui prolongent la *Gallia Judaica*, compilée et publiée par Heinrich Gross en 1897. Des dictionnaires de géographie régionale sur la Provence (2010)³, l'Alsace et la Lorraine (2015)⁴, le Bas-Languedoc (2022)⁵ forment désormais un socle de connaissances permettant d'appréhender le paysage du judaïsme médiéval dans ces régions et devraient servir de memento pour tout responsable du patrimoine soucieux de ne pas omettre la présence juive dans ses démarches d'étude, de conservation, de restauration, de présentation ou de médiation. Cependant, cette courte liste dit bien le vaste champ restant à défricher dans le reste de la France.

Dans « La difficile émergence d'une archéologie du judaïsme en France », je retrace les jalons de la discipline depuis l'époque moderne. Malgré un intérêt marqué pour l'épigraphie antique et médiévale au XIX^e siècle parmi les spécialistes des « sciences du judaïsme » et un diagnostic des enjeux de l'archéologie des sites médiévaux dressé en 1975 par Gérard

1 Léon Poliakov, *L'Auberge des musiciens*, Paris, Mazarine, rééd. aug., 1999.

2 Danielle Iancu-Agou, art. cit.

3 Danièle Iancu-Agou, *Provincia judaica — Dictionnaire de géographie historique des Juifs en Provence médiévale*, Paris-Louvain, Peeters, 2010.

4 Simon Schwarzfuchs et Jean-Luc Fray, *Présence juive en Alsace et Lorraine médiévales. Dictionnaire de géographie historique*, Paris, Cerf, 2015.

5 Michaël Iancu et Danièle Iancu-Agou, *Présence juive en Bas-Languedoc médiéval. Dictionnaire de géographie historique*, Paris, Cerf, 2021.

Nahon¹, l'archéologie juive demeurait jusqu'aux années 2010 une *terra incognita* pour les instances officielles de l'archéologie. Il en résultait une absence de formation des archéologues et un déficit de prise en compte des sites archéologiques du judaïsme. Or l'archéologie aujourd'hui se caractérise par la nécessité d'anticiper la présence putative de vestiges pour en prescrire le diagnostic, puis la fouille. Néanmoins, quelques découvertes fortuites dans les années 1970 et le développement de l'archéologie préventive depuis les années 1990 ont démontré la richesse de ce domaine, mettant en évidence l'impact tant scientifique que public de ce que Leroi-Gourhan nommait les « archives du sol ». Plus récemment, à la faveur d'un colloque organisé par l'Institut national de recherches archéologiques préventives au mahJ en 2010², puis de la publication d'un ouvrage sur l'archéologie du judaïsme en France aux éditions La Découverte³, le Conseil national de la recherche archéologique a inscrit un certain nombre d'axes concernant la présence juive (présence antique, quartiers, synagogues, cimetières, camps d'internement...) au sein de la programmation nationale de la recherche 2023-2028.

Les musées de France n'étaient guère mieux lotis que l'archéologie. Claire Decomps fait ainsi l'inventaire des objets juifs dans les collections muséales pour en souligner à la fois la modestie et la médiocre mise en valeur. Hormis en Alsace et en Lorraine, où les collections locales sont relativement nombreuses bien que souvent mal ou pas exposées, et à l'exception notable des musées Basque à Bayonne et Judéo-comtadin à Cavaillon, le fait juif est pratiquement absent des musées français, qu'il s'agisse des établissements nationaux comme le Louvre ou le Mucem, ou territoriaux comme les musées d'Aquitaine à Bordeaux ou d'Histoire de Marseille. Pourtant, ce n'est pas toujours faute de collections, car dans certains musées des pièces emblématiques restent en réserve. Enfin, lorsqu'elle

1 Gérard Nahon, « L'archéologie juive de la France médiévale », *Archéologie médiévale*, t. 5, 1975, p. 139-159.

2 Paul Salmona et Laurence Sigal, *Archéologie du judaïsme en France et en Europe*, Paris, Inrap-La Découverte, 2011, actes du colloque organisé en janvier 2010 au mahJ.

3 Paul Salmona, *Archéologie du judaïsme en France*, Paris, Inrap-La Découverte, 2021.

est abordée, « *l'histoire des Juifs est encore [...] trop exclusivement centrée sur une approche rituelle ou sur l'antisémitisme (l'affaire Dreyfus et la Shoah), faisant l'impasse sur l'implantation millénaire et le rôle des Juifs dans la société française*¹ ». Dans ce paysage assez restreint, on relève cependant l'exposition « Savants et croyants. Les Juifs en Europe du Nord au Moyen Âge », organisée par le musée des Antiquités de Rouen en 2018² ainsi que le projet du musée d'Aquitaine de rendre compte de la communauté « portugaise » de Bordeaux dans son parcours permanent.

Un patrimoine bâti mal connu

Du point de vue patrimonial, la Provence et l'Alsace fournissent des exemples de la diversité des situations. À Cavaillon, au début du XX^e siècle c'est une famille locale qui s'implique pour acquérir et sauver les édifices de la « carrière ». Ses efforts sont relayés en 1924 (plus de 80 ans après l'inventaire Mérimée) par un tardif classement de la synagogue reconstruite en 1774, avant que la ville n'acquière en 1952 le bâtiment laissé en déshérence, puis que l'État et la ville ne prennent en charge sa restauration dans les années 1980. La ville projette d'agrandir l'actuel musée du judaïsme comtadin qui y est logé depuis 1963 en y intégrant la maison Jouve attenante, et de rendre accessible le miqveh, dont l'état est désastreux. À Saint-Paul-Trois-Châteaux, dont le musée possède l'unique arche sainte connue pour la France médiévale, la commune, en acquérant seize parcelles du centre ancien, a engagé un important programme de réhabilitation de la juiverie. À terme, c'est le cœur de la ville qui devrait voir son passé juif mis en valeur.

Une démarche analogue est entreprise à Pernes-les-Fontaines dans le Vaucluse, où un premier *miqveh* a été mis au jour au cours des années 1990 dans les caves d'un hôtel particulier du XVI^e siècle voué à la transformation en logements sociaux. Grâce à la vigilance de la municipalité, le *cabussadou* (bain rituel en provençal) de l'hôtel de Cheylus a été

1 Claire Decomps, « La place du judaïsme dans les musées en France », in Salmona et Soussen, *op. cit.* p. 209-222.

2 Judith Olszowy-Schlanger et (dir.), *Savants et croyants. Les Juifs en Europe du Nord au Moyen Âge*, Gand, musées de Rouen-Snoek, 2018.

préservé et, plus récemment, deux autres *miqvaot* ont été mis au jour sur la place de la juiverie et ont fait l'objet d'une mise en valeur patrimoniale.

Toutefois ces trois exemples provençaux font figure d'exception : la plupart des chantiers dans les anciennes juiveries sont conduits sans « surveillance de travaux » ni diagnostics archéologiques, à l'instar de la réfection du sol de la cour du palais de Justice de Rouen en 1976, où fut mis au jour un monument juif du XII^e siècle, et cela fortuitement bien que le chantier fût situé rue aux Juifs.

En 2020, la découverte, également fortuite, d'un cimetière juif médiéval à Manosque, lors de la construction d'une villa, dénote, là aussi, une absence de prise en compte des vestiges juifs dans le zonage de la carte archéologique.

En Alsace enfin, la sauvegarde du patrimoine juif a été le fait d'acteurs associatifs, en particulier la Société d'histoire des israélites d'Alsace et de Lorraine (aujourd'hui Société pour l'étude du judaïsme en Alsace-Lorraine) à l'origine des collectes ayant abouti, dès 1908, à l'ouverture d'une salle juive au musée Alsacien de Strasbourg, et sans laquelle le sauvetage de l'exceptionnelle *genizah* (dépôt rituel d'écrits portant le nom de Dieu) découverte sous le plancher du comble de la synagogue de Dambach-la-Ville en 2012 n'aurait pu réussir¹. Faute d'archéologues professionnels disponibles, ce sont en effet des bénévoles de cette association qui ont mené cette opération complexe, sous la conduite d'un conservateur mis à disposition par l'Inventaire général.

Un contre-exemple espagnol

À cette tache aveugle, on pourrait opposer l'exemple de l'Espagne contemporaine. Très tôt les penseurs libéraux y ont souligné l'importance du passé juif de la péninsule, à l'instar du député Emilio Castelar y Ripoll (1832-1899), futur président du gouvernement de l'éphémère Première République, le 12 avril 1869, faisant le compte devant les *Cortes* des pertes entraînées par le décret de l'Alhambra : « *de sorte qu'en nous privant des Juifs vous nous avez privés d'une infinité de noms qui eussent été une gloire pour*

1 Claire Decomps (dir.), *Héritage inespéré, Objets cachés au cœur des synagogues* (cat. exp.), Strasbourg, musées de Strasbourg, 2016.

*l'Espagne*¹ ». Un siècle et demi après, le 3 août 2015, le Parlement espagnol votera la loi d'octroi de la nationalité aux Séfarades originaires d'Espagne² ; le 30 novembre de la même année, le roi Felipe VI saluera cette décision devant un parterre de Juifs d'origine espagnole par un spectaculaire « *¡Cuánto os hemos echado de menos !* » (« Vous nous avez tant manqué³ ! »).

Un faisceau de causes

Sans prétendre épuiser le sujet, on voit émerger un faisceau de causes permettant d'expliquer cette tache aveugle, que ne justifient ni la physiologie du judaïsme en France aux époques médiévale, moderne ou contemporaine, ni la richesse des sources archivistiques, ni l'abondance des recherches sur le judaïsme en France. Parmi ces causes, on aura relevé l'effet-écran constitué par l'expulsion d'Espagne, la tradition laïque républicaine, la « discrétion » des historiens israélites sur les sujets juifs, la valorisation de la Résistance au détriment de la Shoah dans les décennies d'après-guerre, une certaine ghettoïsation des études juives et, enfin, le poids des représentations communes sur les Juifs. Revenons pour conclure sur ces différentes causes.

L'effet-écran de l'expulsion d'Espagne – et plus globalement celui de la perception d'une importance incomparablement supérieure du judaïsme ibérique – opère parmi les historiens comme dans la tradition juive, où l'événement est commémoré lors de *Tisha be-av*, concomitamment avec les destructions des premier et second Temples. Pourtant, la surestimation de la situation du judaïsme espagnol par rapport au judaïsme français résulte plus d'une méconnaissance de la richesse de ce dernier que d'une supériorité intrinsèque du judaïsme ibérique, tant sur le plan démographique que religieux ou philosophique – on le voit avec Rachi, les Tossafistes ou les Tibbonides.

En France, la forte empreinte de la laïcité inhibe l'appréhension, l'enseignement et l'étude du fait religieux (et ses corollaires sociaux et culturels), comme l'a notamment montré Régis Debray⁴. Pour un certain

1 Discours sur la liberté des cultes et la séparation de l'Église et de l'État, prononcé le 12 avril 1869 à Madrid devant le congrès des députés.

2 *Ley de concesión de nacionalidad a Sefardíes originarios de España*.

3 Discours prononcé par Felipe VI au palais royal de Madrid, le 30 novembre 2005.

4 Régis Debray, *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. Rapport au ministre de l'Éducation nationale, 2002.

nombre d'historiens, la religion relève de la sphère privée dans une tradition de « discrétion » héritée du franco-judaïsme (qui contraste avec l'investissement des fondateurs de la science du judaïsme au XIX^e siècle) et les conduit à refouler ce qui relèverait du judaïsme dans leur objet d'étude. Dans ce contexte, la minoration du fait juif est telle que les mythes grecs sont plus familiers aux écoliers que les histoires de l'Ancien Testament. La Shoah est devenue un jalon essentiel du récit national, notamment dans l'enseignement scolaire et dans les commémorations officielles, mais il en résulte un enseignement bancal où les élèves n'ont de représentation des Juifs que dans la période antique (pour autant qu'ils fassent le lien entre Hébreux et Juifs) et sous le nazisme — le judaïsme au XX^e siècle n'apparaissant que comme une entité abstraite et tragique, définie dans la formule « six millions de Juifs morts dans les camps ». Cette béance est aujourd'hui considérée comme l'une des impasses de l'enseignement de la Shoah qui, malgré les moyens importants qui lui sont consacrés, ne parvient pas à faire reculer l'antisémitisme en milieu scolaire.

L'ignorance de l'histoire des Juifs de France n'est pas la seule explication : on constate aussi un biais de représentation qui fait percevoir le judaïsme comme « hors champ » et considérer les Juifs, au mépris de leur statut effectif, comme des « hors sol », dont les spécificités socioculturelles sont trop marginales pour en faire une donnée constitutive de la société étudiée et, partant, dont l'expulsion revêtirait un caractère anecdotique. De fait, les Juifs sont encore perçus comme des étrangers « en exil », en référence aux anciens Hébreux ou à la notion juive d'exil (d'essence religieuse), au lieu d'être saisis dans leur réalité anthropologique comme une composante de la nation, minoritaire, mais néanmoins significative et dont la présence ancienne est riche d'enseignements. On pourrait en citer de nombreux exemples, de l'*Allégorie de la synagogue reconnaissante* (1806) – une célèbre gravure de François-Louis Couché où les références moyen-orientales sont prépondérantes –, à la déclaration de Raymond Barre, alors Premier ministre, faisant la distinction après l'attentat de la rue Copernic entre « Israélites se rendant à la synagogue » et « Français innocents¹ ». Il

1 Raymond Barre sur TF1, le 3 octobre 1980 : « Je rentre de Lyon plein d'indignation à l'égard de cet attentat odieux qui voulait frapper les Israélites qui se rendaient à la syna-

s'agit de représentations collectives caractérisées non par leur antisémitisme, mais par une vision des Juifs considérés comme une catégorie ethnico-religieuse extérieure au corps social et à la nation, quand bien même elle serait présente sur le territoire depuis deux mille ans.

Enfin, les recherches sur le judaïsme sont perçues comme un « domaine réservé » où prévaudrait une forme d'entre-soi dont s'ensuit une ghettoïsation que l'on ne retrouve pas au même degré en Espagne et en Allemagne, où des études juives particulièrement dynamiques sont mieux inscrites dans le contexte universitaire. Cette faiblesse de l'enseignement induit un effet de « référence circulaire » : le fait juif n'étant pas (ou peu) enseigné, il est méconnu et donc délaissé. Ce faisant, enseignants, conservateurs de musées ou de monuments historiques, archéologues et élus sont démunis pour traiter des questions historiques, culturelles et religieuses ayant trait au judaïsme.

Inscrire la présence juive dans le récit national

La connaissance de l'histoire des Juifs n'est pas une « question juive », car elle touche à l'idée même de la France. L'oubli des Juifs contribue à maintenir un imaginaire amnésique, qui méconnaît la diversité de ses composantes. Il en résulte une image biaisée de la nation comme un corps homogène, chrétien dans son essence. Ce récit abolit les évolutions historiques dans la longue durée (la France a été païenne – et très marginalement juive – avant de devenir chrétienne) ; il interdit une vision pluriculturelle de l'identité de la France, pourtant particulièrement composite, et réduit l'histoire européenne à ses « racines chrétiennes » en faisant le lit d'idéologues qui prétendaient inscrire cette notion anhistorique dans le traité européen au mépris de la neutralité républicaine.

Il ne s'agit évidemment pas ici de nier la marque profonde du christianisme sur l'Europe occidentale – et la prééminence du catholicisme depuis le XVII^e siècle en France – mais de relever que ces traits culturels et religieux ne sont pas exclusifs, et n'appartiennent pas de manière ontologique à la nation. Ils sont la résultante d'une histoire complexe qui, selon les périodes et les espaces géographiques, a permis à d'autres groupes aux

gogue et qui a frappé des Français innocents qui traversaient la rue Copernic. »

caractéristiques culturelles et religieuses différentes de vivre en France, et d'y faire société.

Au-delà de la prise de conscience individuelle de nombreux chercheurs (archéologues, historiens, sociologues, conservateurs, responsables du patrimoine), les pouvoirs publics devraient jouer un rôle essentiel pour inscrire ce domaine dans les axes de la recherche universitaire et dans les programmes scolaires, mais aussi les intégrer dans les objectifs des responsables patrimoniaux et dans le calendrier des commémorations nationales.

L'ineffaçable

Entretien avec Lola Lafon

Lola Lafon a écrit un superbe livre « *Quand tu écouteras cette chanson* »¹. Après avoir passé une nuit au Musée Anne Frank, l'écrivaine a écrit ce texte bouleversant de vérité, aussi intime qu'universel.

Plurielles : Tout le monde connaît *Le journal* d'Anne Frank, un des livres les plus vendus au monde. Ton livre se propose pourtant de dévoiler une autrice invisibilisée, une Juive gommée, le drame et l'abandon dissimulés derrière un éternel sourire. La véritable Anne Frank, son histoire et sa fin tragique auraient-elles été occultées derrière sa célébrité ?

Lola Lafon : Anne Frank est devenue un symbole, un résumé de tous les malheurs de la Shoah. On étudie son journal dans les collèges et les lycées et c'est sans doute une bonne chose. Tout le monde croit la connaître et moi aussi je le croyais jusqu'à ce que je découvre une autre Anne Frank, que son mythe avait fini par éclipser. Que s'était-il passé pour qu'une version « hollywoodienne » de l'histoire recouvre totalement l'autre ? J'ai découvert comment, très vite, on avait décidé de faire d'Anne Frank une icône et j'ai été stupéfaite par les différentes adaptations de son journal.

En 1955, Broadway décide d'en faire une pièce de théâtre ; on lisse son texte, on gomme ce qui pourrait fâcher comme ses propres colères, la haine qu'elle exprime vis-à-vis du nazisme. On supprime aussi les passages sur Hanoukka et toutes les références à sa judéité. Lorsque Anne Frank se demande « *pourquoi le peuple juif souffre tellement* », on a cru bon d'ajouter cette phrase incroyable : « *mais tous les peuples ont toujours souffert* » !

1 « *Quand tu écouteras cette chanson* », Lola Lafon, Éditions Stock, paru le 17/08/2022, dans la collection « Ma nuit au Musée » qui propose aux auteurs de passer une nuit dans un musée de leur choix.

Toutes ces manipulations m'ont mise en colère, car j'ai eu l'impression d'assister à la fabrication d'un mythe, à une fabrication d'images. D'ailleurs son père, Otto Frank, n'a jamais été voir la pièce de Broadway. Le film sorti en 1959¹ m'a encore plus sidérée. Le réalisateur, George Stevens, a dû tourner une nouvelle fin suite à une projection test, car les spectateurs trouvaient le film trop « triste ». On a alors choisi un *happy end* où Anne réaffirme sa « foi » dans l'humanité, son malheur se transformant en un message d'espoir ! Et c'est ce qui demeure, le visage souriant et confiant d'une jeune fille. Un critique du *New York Times* avait même félicité le film, car on en sortait « sans haine vis-à-vis du nazisme » !

Il est vrai que dans les années 50, en pleine guerre froide, il ne fallait pas compromettre la réconciliation avec l'Allemagne et, sur le fond, personne n'avait vraiment envie d'entendre cette histoire. La version d'Hollywood s'est imposée, il fallait que ce récit ne soit, selon leurs propres mots, « *ni trop triste, ni trop juif* ».

Dans une des éditions du livre, Eleanor Roosevelt, sans doute avec bienveillance, écrit qu'Anne Frank « œuvrait pour la paix ». Mais Anne Frank n'œuvrait pas du tout pour la paix : elle se cachait pour ne pas mourir.

« *Son Journal est l'œuvre d'une jeune fille victime d'un génocide, perpétré dans l'indifférence absolue de tous ceux qui savaient. N'utilisez pas le mot espoir, s'il vous plaît* ». Ce sont les mots de Lauren Nussbaum que j'ai eu la chance de rencontrer pour ce livre.

Plurielles : Lauren Nussbaum évoque aussi une autre invisibilisation : Anne Frank n'écrivait pas un « journal intime », mais une œuvre littéraire.

Lola Lafon : Lauren Nussbaum était une amie d'enfance de Margot, la sœur d'Anne. Elle est une des dernières personnes à l'avoir connue. Elle a tout de suite insisté sur le talent d'écrivaine d'Anne Frank et m'en a parlé comme d'une autrice invisibilisée dans son travail. Elle se souvient qu'Anne avait entendu, sur une radio clandestine, un ministre demandant aux populations des Pays-Bas de conserver leurs écrits comme preuves. Dès lors, à partir de 44, son journal se transforme en livre, car elle est persuadée qu'elle sera publiée après-guerre.

¹ Audrey Hepburn avait refusé le rôle, ne se sentant pas légitime pour l'incarner au cinéma, car sa mère vénérat Hitler.

Ce fut pour moi un choc d'apprendre qu'elle avait plusieurs fois réécrit son texte qu'elle avait elle-même intitulé *Le récit de l'annexe*. J'ai mesuré à quel point elle avait opéré des choix littéraires, coupant certains passages, réécrivant des chapitres, mêlant des réflexions personnelles à des considérations politiques. Il s'agit bel et bien d'une œuvre littéraire qu'elle conçoit comme telle. Or la postérité n'a voulu retenir que le « journal intime » d'une jeune fille. Anne Frank voulait devenir écrivaine, pas un mythe. Elle avait une claire conscience de son talent ainsi que le désir d'y parvenir, tout cela il fallait le lui rendre et je me devais d'abord de raconter cette histoire. Son texte s'adresse à un avenir, à ses futurs lecteurs. En le relisant, j'ai réalisé qu'il était aussi venu *me chercher*.

Plurielles : Vous écrivez : « *Comme elle est aimée cette jeune fille juive Anne Frank, on l'aime d'autant plus qu'on ne connaît pas la fin.* » Pourtant on sait qu'elle est juive et sa fin, tout le monde la connaît. Elle-même n'en ignorait rien.

Lola Lafon : Il y a sans doute une différence entre savoir et regarder en face, c'est-à-dire affronter cette réalité. Anne Frank n'avait pas d'autre choix que de comprendre ce qui se passait, elle regardait au-dehors, cachée derrière les rideaux de la fenêtre. Elle décrit les rafles : « *Personne n'est épargné, vieillards, enfants, bébés, femmes enceintes, malades, tout, tout est entraîné dans ce voyage vers la mort... Et tout cela, pour la seule raison qu'ils sont juifs* »¹. Et elle écoutait la radio. À la date du vendredi 9 octobre 1942, elle écrit : « *Nous n'ignorons pas que ces pauvres gens seront massacrés. La radio anglaise parle de chambre à gaz. J'en suis malade* ».

Oui c'est vrai, on connaît l'histoire d'Anne Frank, sa fin tragique, et bien sûr d'une certaine manière, on l'étudie aussi parce que l'on connaît la fin. Mais peu ont en mémoire l'image d'une jeune fille décharnée, ayant perdu tous ses cheveux, morte du typhus, de faim et de froid dans la plus complète solitude. Il a fallu taire cette fin, de même, et c'est sans doute lié, qu'il a fallu estomper, gommer sa judéité pour en faire le symbole de

¹ Page 77 de la version de 2019

l'adolescence en lutte contre « l'adversité »¹. Vouloir ériger une jeune fille juive en symbole universel de paix en dit beaucoup sur l'impossibilité de reconnaître la spécificité de la Shoah.

Il me semble que l'on doit s'interroger sur cette nécessité de gommer les Juifs lorsqu'on parle d'universel.

Plurielles : C'est peut-être une très vieille histoire...

Lola Lafon : Oui sans doute, une histoire qui se répète... Dans une certaine représentation du monde, juif et universel s'opposent, comme s'il fallait nécessairement s'abolir pour toucher les autres. Je crois aujourd'hui que cette vision de l'universel est un piège. En réalité, on est plus fort pour parler du malheur du monde quand on prend avec soi sa propre histoire. Et ce livre m'a aussi permis d'en parler. Car il est vrai que pendant longtemps, j'avais du mal à l'assumer, il y avait là quelque chose de trop lourd.

Plurielles : « Trop juif et trop triste » ?

Plurielles : Dans une de vos chansons², *Une vie de voleuse*, vous exigez « une vie un peu plus légère », peut-être affranchie de la douleur du passé ? Dans votre livre, vous écrivez : « *Le ravage, dans ma famille, s'est transmis comme ailleurs la couleur des yeux.* » Vous écrivez aussi : « *ma blondeur était un passeport vers la normalité* ».

Lola Lafon : Oui, peut-être que moi aussi je trouvais cette fin « trop juive et trop triste » (on dirait vraiment une blague juive...). Cette histoire trop douloureuse, je ne voulais pas en faire partie ou plus exactement, je n'y parvenais pas.

Dans mon adolescence, il ne m'était pas facile d'être juive, j'ai longtemps repoussé cette sorte d'assignation. J'ai préféré détourner les yeux, refusant toute appartenance que je n'aurais pas choisie. Je ne voulais susciter ni pitié ni haine, être un peu comme les filles que je fréquentais et qui portaient une croix. Plus tard, j'ai revendiqué une existence en dehors de nos origines, comme une déclaration d'indépendance, la liberté de n'appartenir à rien.

1 Comme l'affirme une quatrième de couverture.

2 Lola Lafon est également chanteuse et compositrice.

Pour moi pendant longtemps, être juif c'était être du côté de la mort et moi je voulais aller du côté de la vie. Il y eut pourtant une première brèche lorsque, vers 18 ans, j'ai séjourné dans ma famille nord-américaine. Ils avaient émigré avant la Shoah et leur judaïsme était joyeux ; on y chantait pendant shabbat. J'ai adoré cette possibilité d'être juif sans la honte ni le malheur, d'ailleurs, en revenant en France, j'ai porté quelque temps une Magen David.

Mais il m'a fallu encore du temps pour trouver la force de me pencher sur l'abîme sans y être engloutie.

Plurielles : Vous avez milité à l'extrême gauche comme de nombreux Juifs, mais aussi comme vos grands-parents et vos parents communistes. Cet engagement a souvent coïncidé avec un désir d'échapper à la malédiction juive, en appartenant enfin aux autres, en étant « invisible », à l'inverse de la distinction si pesante, si haïe.

Mais l'antisémitisme se charge de débusquer les Juifs, de rendre « visibles » ceux qui ne le souhaitaient plus, les renvoyant à une irrémédiable solitude

Lola Lafon : Anne Frank écrit : « *Qui a fait de nous, les Juifs, cette exception parmi les peuples ?* »

J'ai longtemps milité dans les milieux libertaires où j'ai mené bien des combats, à l'exception de ceux qui me touchaient de trop près et me rendaient vulnérable. À l'inverse de ce « gommage » volontaire, j'ai d'abord commencé à affirmer une identité féministe. La force collective des femmes à travers le mouvement *Me too* m'a aussi permis de l'assumer. Je crois que le courage est contagieux, car, dans le même temps, j'ai fait des rencontres décisives avec des groupes et des militants juifs de gauche comme les JJR¹, les Juifves VNR, le collectif Golema, le RAAR². Ces militants juifs refusaient de continuer à s'invisibiliser et ont entrepris de porter une parole forte sur l'antisémitisme dans laquelle j'ai pu enfin me reconnaître. C'est sans doute une triste réalité qu'il faut aussi regarder en face ; aucune prise de conscience ne peut se faire sans la parole des principaux intéressés

1 Juifs et Juives Révolutionnaires.

2 Réseau d'Action contre l'Antisémitisme et tous les Racismes.

et ce ne sont pas les Juifs invisibles et silencieux qui obligeront les milieux de gauche et antiracistes à se regarder en face. Depuis quelques temps, et bien que timidement, cette question commence un petit peu à émerger. Il est vrai que cette parole est arrivée après un long silence et des expériences amères et partagées qui, là aussi, ne relevaient pas de l'intime, mais bien d'une expérience politique et collective.

Pour ma part je n'ai vraiment été confrontée à l'antisémitisme qu'une seule fois, mais ce fut violent. Un jour, un militant a tenu devant moi un discours négationniste, tranquillement. Ma seule réponse fut de lui dire que j'étais juive. Les autres étaient gênés, mais sans plus, d'ailleurs c'est moi qui suis partie, pas lui. Et c'est là un constat commun. Pas de réactions, alors même que nous étions dans des milieux qui réagissaient à tout. Nous écrivions des textes sur tous les problèmes du monde, mais quand il y a eu l'assassinat des enfants juifs de Toulouse, nous n'avons rien écrit. J'avais déjà manifesté seule pour Ilan Halimi en ressentant déjà cette solitude. Mais là, ce fut renversant. Je suis allée seule au rassemblement, puis il y eut l'Hyper Cacher...

Ce qui m'a rattrapée, c'est encore une fois, cette prise de conscience d'être au carrefour de ce qui se passe dans le monde et de ce que nous portons en nous. Comme une impossibilité de « regarder ailleurs ».

Plurielles : Avec l'icônisation d'Anne Frank, nous aurions passé notre temps à détourner le regard ? Pourtant depuis le début, le journal d'Anne Frank est la cible des négationnistes...

Lola Lafon : Les négationnistes n'ont jamais désarmé. Encore récemment, le 10 février dernier, on a projeté un message laser négationniste sur la façade du musée : « *Anne Frank a inventé le stylo à bille* »¹. Depuis des décennies, ils mettent en doute l'authenticité du journal, parlent d'une invention de son père, etc. Anne Frank continue de les obséder. Je pense aussi (même si c'est très différent), à *Qui a trahi Anne Frank ?* le livre

1 Ce message fait référence à des feuillets écrits au stylo, qu'un chercheur a retrouvé dans les années 60 parmi les papiers d'Anne Frank. Cet élément a régulièrement alimenté la théorie complotiste d'un faux journal.

qui expliquait qu'un notaire juif Arnold van den Bergh aurait révélé leur cachette¹. Après vérifications la maison d'édition s'est excusée, le livre a été retiré de la vente, mais il avait fait l'effet d'une bombe, aux Pays-Bas comme ailleurs !

Plurielles : Si les Juifs sont eux-mêmes coupables, l'ardoise est effacée ?

Lola Lafon : Oui, comme s'il s'agissait toujours d'envoyer des signes aux autres négationnistes, des messages qui visent à gommer, amoindrir ou relativiser. Je pense aussi aux manifestations contre le Pass sanitaire à Amsterdam, à l'été 2021, où l'on a brandi son portrait, en scandant : « Liberté, liberté. » Anne Frank est une icône que l'on se plaît à piétiner.

Plurielles : votre grand-mère Ida vous avait offert une médaille à l'effigie d'Anne Frank, en vous disant : « souviens-toi ». Et c'est dans la maison d'Anne Frank, ce lieu dépouillé, que cette promesse a fait écho. Vous écrivez : « *Qu'on en soit témoin, du vide, sans pouvoir s'y soustraire ; qu'on s'y confronte... Dans l'Annexe, il n'y a rien, et ce rien, je l'ai vu.* ». Les absents, finalement, sont toujours là ?

Lola Lafon : J'ai passé la nuit du 18 août 2021 au Musée Anne Frank, dans l'Annexe. Or l'annexe est un lieu vide et je crois que ce vide m'a convoquée. J'ai d'abord marché en comptant mes pas, dans cet espace exigü de 42 mètres carrés que partageaient huit Juifs clandestins, contraints au silence. J'ai tenté d'imaginer ces vies cachées pendant vingt-cinq mois, c'est-à-dire sept cent soixante jours et des milliers de minutes. Lors de cette nuit insomniaque, j'ai réalisé que j'étais face à ce que, longtemps, j'avais souhaité éviter.

1 *Qui a trahi Anne Frank ?* de Rosemary Sullivan, explique comment le notaire juif Arnold van den Bergh aurait révélé la cachette d'Anne Frank en 1944 à Amsterdam. Selon le rapport des experts, l'enquête se basait uniquement sur des hypothèses et des interprétations erronées des sources.

Le silence et l'absence laissent des traces, je m'y suis retrouvée confrontée. Irrémédiablement. Comme à une question que nous devons recevoir sans jamais chercher à l'abolir, ni à lui donner une réponse définitive. Car il est vrai qu'il n'y aura jamais assez de vivants pour répondre aux morts. Les absents n'ont pas disparu, ils sont là et leur absence est une question qui doit continuer à nous chercher.

Plurielles : Vous écrivez : « *Ne pas oublier et ne pas rester sidéré, comment marcher sur des traces sans les effacer ?* »

Lola Lafon : Tous les survivants et leurs descendants héritent d'une sorte de devoir, ils ne peuvent pas se contenter de seulement exister, ils doivent vivre plus fort, pour les disparus. Je n'ose pas dire à leur place. La Shoah et l'antisémitisme sont un abîme, il faut pouvoir s'y pencher sans se laisser engoutir pour pouvoir continuer à écrire dessus.

Plurielles : Avec pudeur, vous évoquez Pierre Goldman, le cousin de votre mère.

Lola Lafon : Pierre a voulu désespérément rejouer la résistance des siens. Il était l'héritier de ce ravage, de cette colère inassouvie, il a milité partout, fait la guérilla en Amérique latine, s'est parfois perdu. C'est peut-être cela se pencher sur l'abîme et s'y noyer.

Dans ma famille, j'ai pu mesurer l'impasse que cela signifie de vouloir revivre ce qu'avaient fait nos parents, nos grands-parents, comme pour réparer, venger, au risque de l'effacer, ce qui avait eu lieu. Mais en fait, c'est impossible. J'appartiens à la troisième génération après la Shoah, il nous faut penser à ce que nous faisons de cet héritage. Pour ma part, il m'a semblé que je devais rendre Anne Frank à elle-même, sans tout à fait marcher dans ses pas. C'est sans doute pour cela que je ne suis pas entrée dans sa chambre, j'ai voulu lui restituer sa vérité, peut-être un peu de sa vie.

Plurielles : Vous écrivez : « *Regarder en face ce qui ne sera jamais comblé* ». René Char écrivait que la lucidité était « *la blessure la plus rapprochée du*

soleil ». Peut-on comprendre le succès, mais aussi l'émotion que votre livre provoque, à l'aune de ce dévoilement ? Comme un consentement à la lumière, voire à la brûlure ?

Lola Lafon : Le succès de mon livre m'étonne moi-même, je me suis rendue dans des dizaines de villes en France. Il n'y a pas de profil type de lecteur et c'est précisément ce qui me touche. Les rencontres sont chaque fois des grands moments de partage. Les gens viennent de partout et ce qui me bouleverse par-dessus tout, c'est le brassage des générations. Lors des séances de dédicaces, je vois des grands-mères avec leurs petits-fils, mais aussi des jeunes qui ont emmené leurs parents, comme si ce livre, bien au-delà de la communauté juive, s'inscrivait dans une transmission. Il n'y a pas d'équivalent à la Shoah, mais la question de l'exil, des silences à la place de la transmission, de la douleur à affronter son histoire sont, je crois, communs à beaucoup d'entre nous. C'est ce que me disent parfois des descendants de travailleurs algériens, de réfugiés italiens, etc., en ajoutant : « *Je n'ai pas du tout votre histoire* », tout en s'identifiant à ce récit. Il y a peut-être une vérité en partage dans le fait de rendre hommage aux siens et aux autres.

Plurielles : Il y a cette idée, aujourd'hui fort répandue, qu'on en aurait trop fait sur la Shoah, qu'il est temps de clore le chapitre. L'accueil de votre livre en constitue pourtant un cinglant démenti.

Lola Lafon : Quand on écrit un livre, on se demande toujours si les gens vont nous suivre. Lorsque j'ai choisi le musée Anne Frank, j'ai aussitôt pensé à cette petite musique installée : « encore un livre sur la Shoah ? ». Et puis j'ai réalisé qu'on n'en avait vraiment pas fini avec cette histoire. Que peut-être, pour beaucoup d'entre nous, on n'avait pas même commencé. Il m'a semblé que la statufication d'Anne Frank avait aussi eu pour fonction de se « débarrasser » de cette histoire. Comme un solde de tout compte. Anne Frank, tout le monde l'a lue, beaucoup l'ont oubliée, elle apparaît un peu comme la figure expiatoire d'un crime que tout le monde voudrait

ignorer. Je repense à cette phrase si juste dans le *Jan Karski* de Yannick Haenel¹ : « *L'extermination des Juifs d'Europe n'est pas un crime contre l'humanité, c'est un crime commis par l'humanité* ». Non, le chapitre ne sera jamais clos, on ne peut pas et on ne doit pas le clore. Il faut accepter de recueillir ces traces, ces absences, d'écouter ces silences. Un peu comme dans le beau film du réalisateur cambodgien Rithy Panh, *L'image manquante*². Cette image, qu'il ne trouve pas, doit continuer à nous manquer.

Propos recueillis par Brigitte Stora

1 *Jan Karski*, de Yannick Haenel, paru le 3 septembre 2009 aux éditions Gallimard.

2 Rithy Panh, *L'image manquante*, sorti en 2013, est un film poétique où les images d'archives alternent avec des figurines d'argiles, comme une quête sans fin sur le génocide perpétré par les Khmers rouges.

La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain ¹

Evelyn Torton Beck

Malgré la grande variété et le nombre de textes produits par les féministes juives ces dix dernières années, malgré la diversité des ateliers et des communications sur des thèmes juifs qui ont été présentés lors des colloques de la *National Women's Studies Association* (NWSA)², on n'a encore réussi que partiellement à intégrer l'histoire et la culture des femmes juives dans le projet féministe. En 1986, la présence forte et visible du *Jewish Women's Caucus*³, qui avait organisé une magnifique séance plénière et révélé l'importance et la diversité des voix féministes juives, n'a pas suffi à assurer une place reconnue aux thèmes juifs dans les études ou les théorisations féministes⁴.

Je suis certes ravie de la publication récente de trois excellents ouvrages de référence⁵ qui seront d'une aide considérable pour toutes celles et

1 Nous publions cet article déjà ancien publié dans *NWSA Journal*, Vol 1, 1988, car les questions qu'il aborde sont posées depuis quelque temps en Europe. Voir en particulier, en Allemagne, les travaux de Karin Stögner sur l'intersectionnalité.

2 NdT : Association nationale des *Women's studies*. Nous choisissons de garder l'anglais *Women's studies*. Si des équivalents de ces départements commencent à être créés dans les universités en France, c'est généralement sous le nom d'Études Féministes et de Genre, ce qui serait très lourd dans le texte.

3 NdT : Conseil des femmes juives, association qui publie des travaux à propos de la psychologie des femmes juives.

4 Dans l'enregistrement de cette séance, on trouve des histoires de femmes juives laïques et religieuses, ashkénazes et sépharades, paysannes et citadines, américaines de naissance, survivantes de l'holocauste et issues de différentes classes sociales.

5 *The Jewish women's studies Guide*, Sue Levi Elwell, ed., 2d ed., Landham, Md : University Press of America, 1987 ; *The Jewish Woman, 1900-1985. A bibliography*, Aviva Cantor, ed., Fresh Meadow, N.Y., Biblio Press, 1987 ; *Sex and the Modern Jewish Woman. An Annotated Bibliography*, Joan Scherer Brewer ed., Fresh Meadow, N.Y., Biblio Press, 1986..

ceux qui désirent s'engager dans des recherches ou des enseignements à propos des femmes juives. Mais je ne peux plus me contenter de célébrer ces publications comme si je pensais que la ressource qu'ils représentent allait changer quoi que ce soit dans la discipline émergente des *Women's Studies*. Je n'ai en réalité aucune raison de croire que ces nouveaux livres vont réussir cette intégration mieux que les livres et les articles plus anciens qu'ils mettent à notre disposition avec des annotations. Parce que la vie des femmes juives est toujours manifestement absente de la majorité des textes introductifs étudiés dans les *Women's Studies*, ainsi que de la plupart des anthologies féministes lesbiennes – absente même des ouvrages qui prétendent tenir compte de toute la palette des différences –, on ne peut s'empêcher de penser que les thèmes juifs sont systématiquement exclus, à une ou deux exceptions près. Les quelques textes qui mentionnent les femmes juives de façon marginale se focalisent souvent sur les seuls aspects patriarcaux de la religion juive et omettent de mentionner les transformations féministes du judaïsme ainsi que la diversité des femmes juives elles-mêmes. Pas plus qu'ils ne développent un cadre conceptuel pour une analyse de l'antisémitisme.

Qu'il soit bien clair que je ne parle pas ici de l'exclusion de textes écrits *par* des femmes juives. De fait, un grand nombre de théoriciennes du féminisme sont juives. Il faut le souligner, même s'il est peut-être imprudent d'attirer l'attention sur ce point, si l'on pense à la récurrence historique du stéréotype qui accuse les Juifs d'exercer un contrôle et de s'emparer du pouvoir (et ce, même dans le mouvement féministe¹). Je ne parle donc pas d'une exclusion des Juifs *en tant que tels* des institutions, de la presse ou des positions de pouvoir à l'intérieur des *Women's studies*. Je parle de l'absence de textes *à propos* des femmes juives dans les écrits féministes et de l'absence manifeste de leur culture dans les événements féministes multiculturels ou dans ceux qui se concentrent sur les femmes issues de minorités². Mon propos concerne plus spécifiquement le silence qui règne

1 Cf., par exemple, Letty Progrebin, « Anti-Semitism in the women's movement », *Ms* 12, Juin 1982, et « Going public as a Jew », *Ms* 16, août 1987.

2 Étrangement, les Juifs ne sont pas mentionnés dans les catégories de « minorité » et d'« ethnicité ». Cela vient sans doute du fait qu'ils ne constituent plus une « minorité sous-représentée » dans la liste des professions énumérées dans la loi et ne sont donc pas

sur la question de savoir si la reconnaissance que l'antisémitisme, dont l'ombre continue de planer sur la vie des femmes juives, est ou devrait être une question pour le féminisme.

La réticence du mouvement des femmes à reconnaître l'antisémitisme comme partie prenante de l'agenda féministe n'est pas nouvelle dans l'histoire du féminisme. Dans un article révélateur, dont la lecture devrait être obligatoire dans un grand nombre de cours des *Women's studies* (en particulier dans les cours de théorie féministe et d'histoire des femmes américaines), Elinor Lerner montre de façon convaincante que tout au long du XXe siècle « les Juifs n'ont généralement pas été pris en compte dans l'histoire du féminisme américain »¹. Elle montre aussi comment la réticence des féministes blanches américaines à parler explicitement des Juifs, ou à traiter des débuts de l'antisémitisme dans les premières décennies de ce siècle, a invisibilisé le soutien juif au féminisme et a ensuite permis aux féministes de négliger certaines questions spécifiquement juives. Le résultat fut que le *Women's Joint Congressional Committee*, une coordination d'associations fondée en 1920 pour faire du lobbying en faveur des femmes (le *National Council of Jewish women* en faisait partie), a refusé de prendre officiellement position contre la persécution des Juifs en Europe, alors qu'il le faisait sur une grande variété de sujets sociaux qui ne concernaient pas spécifiquement les femmes, comme la paix, la législation anti-lynchage ou l'internationalisme. Attestant aussi d'actes ouvertement antisémites et de

inclus dans le *Civil Rights Act* de 1964. La réalité est que les Juifs sont toujours une petite minorité aux États-Unis et que leur nombre n'a jamais excédé 3,7 % de la population totale ; ne pas nommer les Juifs dans ces catégories ne peut donc résulter que d'une décision politique qui déforme et en fin de compte oblitère leur existence.

NdT : le *Civil Rights Act* de 1964 est une loi votée par le Congrès des États-Unis qui met fin à toute forme de ségrégation, de discrimination reposant sur la race, la couleur, la religion, le sexe ou l'origine nationale.

1 Elinor Lerner, « American feminism and the Jewish question, 1890-1940 », in *Anti-Semitism in American history*, in David A. Berger ed., Urbana, University of Illinois Press, 1986. De nombreux autres articles de cette anthologie s'avèreraient bien utiles pour la théorisation de la marginalité dans les *Women's studies* et l'introduction de Berger procure un excellent aperçu de la façon dont l'antisémitisme est profondément impliqué dans la culture américaine dominante.

la présence de stéréotypes sur les Juifs à l'intérieur du mouvement des suffragettes, Lerner conclut que « l'antisémitisme le plus courant ne consistait pas en déclarations ouvertement anti-juives. C'était un antisémitisme par négligence : une non-reconnaissance de l'existence des Juifs ». Je trouve profondément troublant que, moyennant quelques minimes modifications, ce que dit Lerner vaut aussi pour la période contemporaine du féminisme.

Certains aspects de cette négligence historique font malheureusement penser à l'hésitation de la NWSA au début des années 1980, quand il s'est agi d'inclure l'antisémitisme dans la liste des « ismes » qu'elle combat. Elle ne s'y résolut qu'après un énorme débat, en déclarant son « opposition à l'antisémitisme contre les Arabes et les Juifs ». Ce compromis est certes une meilleure solution que la non-inclusion. Mais il révèle très clairement la volonté de protéger l'organisation contre une interprétation selon laquelle se déclarer inconditionnellement contre la « haine des Juifs » voudrait dire être « pour Israël ». Une position plus forte aurait consisté à laisser l'intégralité de son sens à l'antisémitisme et à ajouter « discrimination anti-arabe » en guise de plus grande inclusivité faisant droit à la spécificité.

Dans un livre publié en 1982, j'écrivais que « l'invisibilité juive est un symptôme d'antisémitisme aussi sûrement que l'invisibilité lesbienne est un symptôme d'homophobie »¹. Cette affirmation résonne de façon encore plus forte dans le climat politique conservateur de la fin des années 1980, à une époque où les Juifs sont vus de façon très négative à cause de la façon dont les médias ont renforcé le mythe selon lequel ils approuvaient tous la politique étrangère et intérieure d'Israël. Il est certes vrai qu'un certain nombre d'Américains et d'Israéliens défendent toujours la ligne dure de la politique israélienne, mais de nombreux autres sont aussi en désaccord profond avec elle. Alors qu'il est des gens qui hésitent à critiquer Israël à cause de l'antisémitisme historique et du sentiment déplacé que critiquer Israël c'est le trahir, il y a des milliers de Juifs aux États-Unis qui protestent contre les actions d'Israël et en appellent à des négociations

1 E. Torton-Beck, *Nice Jewish girls : a lesbian anthology*, Watertown, Mass, Persephon press, 1982.

immédiates pour la paix au Moyen-Orient qui reconnaissent les droits des Juifs et des Palestiniens à une patrie¹.

Aux États-Unis et en Europe, l'antisémitisme est aussi alimenté par le nombre croissant de suprémacistes blancs néo-nazis, par des fondamentalistes chrétiens néo-conservateurs et des extrémistes de la *Nation of Islam*². Avec l'alignement de plus en plus rigide de la gauche avec la cause des Palestiniens, il était dès lors facile de remplacer « Juif » par « Israël », transformant les Juifs du monde entier en cibles de sentiments anti-Israéliens qui s'expriment souvent par des actes violents de haine anti-juive³.

Parce que la politique patriarcale du monde entier pénètre aussi l'arène féministe, c'est ce dernier contexte à partir duquel nous devons analyser la réticence de nombreuses femmes juives à écrire sur des thèmes juifs. Si, d'une manière générale, elles n'ont pas fait entrer ces thèmes dans le discours féministe, c'est parce qu'elles ne se sentaient pas suffisamment en sécurité. Par peur, d'abord, d'être attaquées, d'où un silence pour se protéger. Par peur ensuite d'être perçues comme en demandant trop, comme insistant de façon trop appuyée, ou comme politiquement incorrectes. Peut-être plus forte que les autres, la peur d'être exclues a aussi rendu les femmes juives silencieuses sur ce point. Parler et écrire sur des thèmes explicitement juifs (ou même les inclure de façon substantielle) suscite l'inquiétude que ce travail sera considéré comme marginal, et qu'il ne sera donc pas lu et discuté aussi largement. Bref, en écrivant en tant que Juive, la féministe court le risque de perdre sa place [...]. Il y a aussi un quatrième facteur : l'expérience de désarroi que de nombreuses féministes juives font lorsqu'elles essayent de poser ensemble les identités juive et

1 À New York, le *Jewish Women's Committee to end the occupation* (Comité des femmes juives pour en finir avec l'occupation) organise des veillées devant les bureaux de la *Conference of Presidents of Major American Jewish Organization* (Congrès des présidents des principales organisations juive américaines).

2 Ndt : Nation de l'Islam est une organisation nationaliste noire, suprémaciste et religieuse, fondée à Détroit (États-Unis) en 1930.

3 Les 9 et 10 novembre 1987, la veille de l'anniversaire de la Nuit de cristal, des synagogues et des boutiques identifiées comme juives ont été vandalisées, des vitrines ont été brisées, des swastikas et des « Mort aux Juifs » tagués sur les murs d'une douzaine de communautés dans tous les États-Unis.

féministe (ou féministe et lesbienne). En témoignent l'attaque virulente de tels efforts par Jenny Bourne, qui a dénoncé le combat identitaire des femmes *juives* comme étant particulièrement réactionnaire, et le débat que cet article a suscité en Angleterre¹. Ce débat a eu des échos aux États-Unis et il me semble qu'il a découragé certaines féministes de s'exprimer en tant que Juives².

La réaction des femmes juives à la séance plénière du NWSA en 1986 est particulièrement instructive. Un grand nombre d'entre elles ont raconté la joie qu'elles ont toutes éprouvée devant l'accueil positif du public à cette séance et leur soulagement devant l'absence de réactions négatives. Un certain nombre de femmes, qui ne s'identifiaient que rarement comme juives, ont été particulièrement émues et encouragées pour la première fois de leur vie adulte par ce soutien public à une telle identification dans un espace *non-juif*.

Depuis une dizaine d'années, les femmes juives sont de plus en plus intimidées par les virulentes attaques contre elles sous la forme du stéréotype vicieux de la JAP (*Jewish American Princess*). Cette incarnation la plus récente de l'antisémitisme (propagée par des cartes de vœux, des T-shirts, des blagues, des livres, des dessins animés et par le langage courant) est un raccourci qui reformule tout ce qui est odieux dans la culture américaine en termes antisémites et le projette sur le corps de la femme juive. En fait l'expression JAP (certains dénie de façon absurde que le « J » de « *Jewish American Princess* » ait une quelconque signification) est désormais l'incarnation féminine de tous les maux que l'on attribuait avant aux hommes juifs — la JAP est cupide, manipulatrice, parasite, elle s'exprime avec grossièreté (elle a l'accent new-yorkais), s'habille de façon vulgaire, elle est laide (comme le vieux Juif au nez crochu, elle a besoin d'une opération du nez), elle est matérialiste, voyante, insensible, peu fiable sexuellement. Une telle attaque ne vient pas seulement de la culture dominante, elle est aussi propagée par la misogynie de certains hommes juifs. Le résultat est que les

1 Jenny Bourne, « Homeland of the mind : Jewish feminism and identity politics », *Race & Culture*, Été 1987, n° 29. Un article faiblement argumenté comme celui-là peut cependant avoir des effets délétères, quand il est publié dans une revue à large public.

2 Letty Pogrebin a été attaquée pour son article de *Ms* en 1982 (voir supra note 7)

femmes juives, qui ont intériorisé cet antisémitisme comme une espèce de haine de soi, utilisent cette expression elles aussi. Ces stéréotypes font qu'elles se sentent particulièrement vulnérables et évitent de s'identifier comme Juives dans un environnement où cette « sécurité » est encore plus problématique.

[...]

La liste est longue des anthologies soi-disant inclusives d'où les thèmes juifs sont absents, et je n'ai pas l'intention de toutes les évoquer. Mais quand il n'est jamais question des femmes juives dans un ouvrage qui traite des femmes et de la religion (la forme de vie juive la plus facile à comprendre pour des non-Juifs), nous réalisons alors que nous sommes confrontées à des forces puissantes qui voudraient exclure les Juifs. L'une de ces anthologies¹ ne contient pas un seul article sur la religion juive, et quand le judaïsme est mentionné, c'est en passant et uniquement de façon négative. L'attention négative est l'autre face de l'invisibilité et est une autre forme d'antisémitisme qui ne se produit pas seulement dans les textes, mais aussi dans certaines séances de colloques qui par ailleurs ne mentionnent jamais les Juifs. Ce fut le cas dans l'une des séances plénières du colloque de la NWSA de 1987 (un an après la séance plénière juive si réussie), qui traitait de la politique de coalition. Mais quand Barbara Macdonald a présenté des exemples d'âgisme, elle a estimé indispensable de signaler le portrait que Ruth Geller fait de sa grand-mère dans son roman *Triangles* publié en 1984. Je pense que cette critique était déplacée et que Macdonald ne comprenait pas le contexte culturel de ce portrait humoristique et affectueux ; le caractère insidieux de ce genre d'inclusion négative échappe souvent à l'attention et on ne devrait pas leur permettre de perdurer sans rien dire.

La non-prise en compte de textes juifs peut aussi fausser nos recherches. Dans les recensions historiques des autobiographies de femmes, je n'ai jamais vu de référence à l'un des premiers textes autobiographiques, *Les mémoires de Glückel von Hameln*, écrits entre 1689-1719, en yiddish, le langage d'une femme juive. Ce texte donne une représentation fascinante de l'intersection privé/public dans la vie des femmes juives à un certain

1 *Women in the world's religions. Past and future*, Ursula King ed., New York, Paragon House Press, 1987.

moment de l'histoire. Un ouvrage récent de *self-help* destiné aux couples de femmes lesbiennes aborde la question de la façon dont le racisme peut affecter certains couples mixtes racialement, mais il ne mentionne même pas les difficultés que des couples Juives/non-Juives peuvent rencontrer, en particulier dans l'atmosphère pesante autour de Noël.

L'un de mes objectifs dans cet article est de sensibiliser la communauté des *Women's studies* à la façon dont la vie des femmes juives est exclue du projet féministe et de proposer un cadre à l'intérieur duquel elles pourraient être incluses. Parce qu'une théorie se fonde sur elle-même, il arrive souvent qu'une omission ouvre la voie à une autre. De ce point de vue, le silence manifeste à propos de l'antisémitisme (évoqué quelquefois, mais de façon marginale), dans deux textes féministes récemment publiés, me semble particulièrement troublant.

Dans *Racism and sexism : an integrated study*¹, Paula Rothenberg établit les paramètres de son analyse de telle sorte que *par définition* les Juifs ne font pas partie de son étude (parce qu'ils sont « blancs », même si cela n'est pas dit explicitement) ; elle n'en mène pas moins l'analyse de la « discrimination » et du « préjugé » contre les minorités ethniques d'une façon telle que l'omission de toute prise en compte de l'antisémitisme sert à dissimuler l'antisémitisme bien réel auquel les Juifs font face. Ce qui a pu être une décision délibérée de ne pas mentionner l'existence des Juifs comme une minorité « ethnique » (pas même dans un chapitre particulièrement consacré à l'ethnicité), rappelle ce qu'écrit Tsvetan Todorov à propos d'une semblable omission dans un recueil intitulé « *Race, writing, and difference* : « J'ai été surpris, pour ne pas dire choqué, par l'absence de toute référence à l'une des formes les plus odieuses de racisme : l'antisémitisme [...] Cette absence suggère l'idée que les auteurs du volume ont choisi de *l'ignorer activement* »². Si l'analyse de l'antisémitisme en termes de racisme ne convient pas tout à fait, sa spécificité n'en doit pas moins être nommée et analysée.

1 New York, St Martin's Press, 1988

2 T. Todorov et Loulou Mack, « «Race», writing, and difference », in «*Race, writing, and difference*, Henry Louis Gates Jr ed., Chicago University Press, 1986.

Le livre de Teresa de Lauretis, *Feminist studies/Critical studies*, est un autre exemple particulièrement troublant. Il reprend les communications au colloque « *Feminist studies : reconstituting knowledge* » tenu à Milwaukee en 1985. Qu'il n'y ait aucune discussion de l'antisémitisme dans ce volume est d'autant plus gênant que la question a été posée à ce colloque par une communication accueillie dans un premier temps par le silence, puis par une hostilité et des agressions verbales qui reproduisaient un grand nombre d'attaques ouvertement antisémites contre les Juifs. Le fait que cette communication n'ait pas été incluse dans le livre, et que les éditrices n'aient ni raconté ni analysé cet incident, contribue à voiler l'existence de l'antisémitisme dans le féminisme contemporain¹. Je prends cette omission particulièrement au sérieux, parce qu'il est tout à fait possible que cette anthologie soit le texte qui, selon Catharine R. Simpson, ne fasse « rien de moins que déterminer la prochaine étape de la pensée féministe ». Si elle y parvient, elle parviendra aussi à continuer d'exclure les thèmes juifs de l'agenda féministe.

Dans ces conditions, il est important d'essayer de se représenter comment procéder autrement. J'aimerais croire que ni la malveillance, ni un antisémitisme délibéré, ni une complète indifférence ne sont la cause de

1 *Feminist studies/Critical studies*, ed. T. de Lauretis, Bloomington, Indiana University Press, 1986. Comme on évoque rarement ce genre d'événement, je voudrais brièvement rappeler ce qui s'est passé. Je suis bien placée pour en parler parce que c'était moi l'auteure de cette communication. D'abord, la modératrice n'a pas autorisé les questions après mon intervention sous prétexte qu'« on n'avait plus le temps », alors qu'elle en a autorisé plusieurs après la communication qui a suivi la mienne. Alors que je protestais contre cette différence de traitement, une femme a hurlé depuis le public que « les Juifs contrôlaient les médias » et que « c'était pour ça que l'Holocauste retenait tellement l'attention, alors qu'on fermait les yeux sur le Moyen-Orient ». À quelqu'un qui rappelait comment les Juifs ont été gazés dans les camps de concentration pendant la Seconde guerre mondiale, la même femme a répondu : « Oui, mais vous autres Juifs, ça va très bien jusqu'à ce qu'ils viennent vous chercher ». Une autre intervenante à la tribune a fait rire l'assistance en lançant : « Je ne peux pas être antisémite ; j'ai été mariée à un "gentil garçon" juif ». Après cet épisode, elle a terminé sa présentation en appelant à la solidarité avec les femmes palestiniennes, sans qu'aucun contexte ne justifiait la pertinence d'une telle déclaration. On aurait dit que la plus grande partie du public était paralysée, seules une ou deux femmes ont pris ma défense. D'après mes calculs, le public était composé d'à peu près un tiers de femmes juives.

ces omissions répétées. Même si certains de ces facteurs contribuent sans doute à maintenir les thèmes juifs en dehors de la théorisation féministe, il y a d'autres facteurs à explorer. Je crois qu'une part importante du problème vient de notre cadre conceptuel initial qui a été établi (et rapidement *fixé*) l'intersection entre « sexe, race et classe » comme *la* base de l'oppression des femmes. Alors qu'un tel cadre nous a permis de faire entrer le « sexe » dans la « différence sexuelle » et la « race » dans l'« ethnicité », il nous a empêché de rendre compte du *Juif*, qui ne convient pas à ces catégories pré-construites. « Juif » décrit une variété de facteurs (incluant, mais ne s'y réduisant pas, l'intersection d'identifications religieuses et d'affinités historiques, culturelles, éthiques, morales et linguistiques). Alors, si manifestement le concept « juif » ne correspond pas aux catégories que nous avons construites, je propose que nous repensons nos catégories. C'est ce que les féministes ont dit à ceux qui ont construit des théories patriarcales qui ne correspondaient pas aux femmes, et c'est ce que les lesbiennes ont dit aux théories féministes qui excluaient l'identité lesbienne — « ce n'est pas *nous* mais vos théories qui ne vont pas ». Le refus de repenser l'adéquation de nos catégories, qui ont fini par devenir de simples formules, indique un refus de considérer la politique au-delà de notre vocabulaire et un refus d'affronter les implications de nos questionnements.

L'un des résultats du maintien de ces catégories est l'invisibilité des Juifs ainsi qu'une exclusion, une non-considération qui conduit inévitablement à un antisémitisme d'indifférence « bénin » et une insensibilité qui a permis au stéréotype de la « JAP » de se développer de façon incontrôlée. Une radicale « altérité » est attribuée au Juif en tant que sujet dans le discours féministe, tout en étant déniée au moment même où cette figure est construite. Un tel déni est particulièrement schizophrénique si vous êtes membre du groupe qui est activement invisibilisé au moment même où la « différence » est de plus en plus centrale dans le discours féministe et considérée désormais comme essentielle pour les développements ultérieurs de la théorie féministe. Si les Juifs ne correspondent pas au cadre théorique que nous avons construit, il est plus que probable que d'autres groupes n'y correspondront pas non plus. Mon expérience de travail à l'intérieur du projet féministe est qu'une ouverture conduit presque toujours

à une autre ; il y a ici un chemin qui mène vers l'élargissement et la transformation de nos théories dans des directions que nous ne pouvons pas toujours connaître, mais qui nous procureront cependant le plaisir d'aller plus loin.

Traduction Martine Leibovici

Levinas et les formes de l'invisibilité juive

Emmanuel Levine

La notion d'invisibilité sociale désigne l'ensemble hétérogène des processus d'exclusion, de discrimination et de déshumanisation qui donnent à certains individus le sentiment de ne pas être vus. Ils sont invisibilisés en raison de leur précarité professionnelle, de leur clandestinité ou de leur relégation spatiale, mais aussi de leur genre, de leur sexualité, de leur race, de leur âge ou de leur handicap¹. Sont aussi invisibilisées les communautés religieuses minoritaires, et parmi elles les Juifs.

Les deux paradigmes qui se sont imposés pour définir l'invisibilité sociale semblent de prime abord adéquats pour décrire l'invisibilité juive. À la suite d'Axel Honneth, l'invisibilité sociale a été définie comme un déni de reconnaissance symboliquement exprimé par le fait de « regarder à travers » autrui². L'invisibilité juive est alors un mépris déniaut aux Juifs toute dignité à leur judéité – qu'on la pense comme religion, culture ou sensibilité – ou leurs droits socio-politiques liés à leur citoyenneté. S'inspirant de Hannah Arendt, certains la comprennent surtout comme une

1 Sur l'hétérogénéité de cette catégorie, voir Stéphane Beaud *et al.*, *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2008.

2 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1990), trad. P. Rusch, Paris, Folio, 2013 et « Invisibilité?: sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », trad. Fr. Gollain, Ch. Lazzeri, O. Voirol, *Réseaux*, n° 1, 2005, p. 39-57. Voir dans cette lignée honnethienne, Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009 ; Benno Herzog, *Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect*, Cham, Springer, 2020 et les travaux d'Olivier Voirol dont « Invisibilité et: "système" ». La part des luttes pour la reconnaissance. », dans Christian Lazzeri et Alain Caillé (éds.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 321-346.

exclusion hors de la sphère de l'apparaître publico-politique¹. L'invisibilité juive est ainsi conçue comme l'exclusion de l'espace public dans des formes dramatiques de ghettoïsation (exclusion des corps), ou bien dans des formes d'assimilation ou de conversion forcée (exclusion de l'identité).

Si ces deux conceptions concurrentes apportent des ressources indispensables à la compréhension de l'invisibilité juive, elles comportent des limites et des insuffisances : 1° elles ne présentent qu'une définition négative de l'invisibilité comme défaut ou privation de visibilité sociale ; 2° elles minorent la violence intrinsèque à cette visibilité, à l'œuvre dans les regards stigmatisants et les dispositifs de surveillance tyrannique² ; 3° elles ne décrivent pas l'expérience vécue de l'invisibilité ; 4° elles ne prennent pas au sérieux l'aspect strictement visuel de cette invisibilité et ne pensent donc pas le type de vision nécessaire à son abolition.

Emmanuel Levinas n'est pas connu pour être un penseur du social et de la vision. Au contraire, sa philosophie est souvent considérée comme abstraite, anhistorique et iconoclaste, privilégiant l'écoute à la vision. Dans cet article, nous tâcherons de montrer les ressources qu'offre la pensée lévinassienne pour décrire les phénomènes d'invisibilité sociale à partir de la condition juive. Comblant les lacunes des conceptions de Honneth et Arendt évoquées plus haut, l'éthique lévinassienne propose : 1° une définition positive de l'invisibilité comme irréductibilité à la vision ; 2° une théorie critique de la vision inspirée de la tradition juive ; 3° une description de l'invisibilité vécue en tant que Juif ; 4° une description de la résistance à la visibilité et de la vision sensible garantissant aux Juifs une visibilité sans violence.

Nous présenterons d'abord la définition lévinassienne de l'invisibilité corrélative d'une critique des violences produites par la visibilité

1 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961. Dans une veine arendtienne, voir Borren, Marieke, « Towards an Arendtian Politics of In/visibility », *Ethical Perspectives*, n° 2, 2008, p. 213-237 ; Étienne Tassin, « Visibilité et clandestinité?: des "disparus" en régime libéral », dans Hourya Bentouhami et Christophe Miquieu (éds.), *Conflits et Démocratie : Quel nouvel espace public?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 41-54 ; Jean Claude Bourdin, « La invisibilidad social como violencia », *Universitas philosophica*, vol. 27, n° 54, 2010, p. 15-33.

2 Nicole Aubert et Claudine Haroche (éds.), *Les tyrannies de la visibilité*, ERES, 2011.

sociale. Nous nous intéresserons ensuite aux deux formes principales de l'invisibilité juive dans les démocraties libérales : l'assimilation (non-visibilité) et l'antisémitisme (hyper-visibilité). Levinas permet enfin de penser, à partir de sources hébraïques, un autre type de vision à même de « voir » les Juifs dans leur invisibilité.

Invisibilité sociale et invisibilité éthique

La publication de ses *Carnets de captivité* et de ses *Conférences inédites* nous révèle que Levinas a travaillé tout au long de son œuvre à une théorie de la vision et de la lumière¹. De ses commentaires de ses maîtres Husserl et Heidegger jusqu'à *Autrement qu'être*, Levinas fait de la vision le paradigme d'une relation théorique à l'être. Faisant fond sur les traits essentiels de la vue tels que la distance, l'immédiateté et la luminosité, Levinas désigne par « vision » l'ensemble des actes qui reposent sur une représentation objectivante (Husserl) ou une compréhension dévoilante des êtres (Heidegger).

Cette vision, qu'elle soit théorétique ou ontologique, procède par mise en adéquation, assimilation et appropriation. Elle « est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité : l'extériorité s'y résorbe dans l'âme qui contemple »². Participant d'une « philosophie du Même », la vision est le sens par excellence du neutre, de la totalité, de l'intériorité et de l'immanence. Cette phénoménologie de la vision devient critique quand elle met en question « l'hégémonie de la vision »³ qui tend à contaminer tous les domaines de l'existence au point que l'intelligible et le sensé se limitent à telle visibilité réductrice.

Or, Levinas entend décrire des « phénomènes » *irréductibles* à toute représentation objectivante ou compréhension dévoilante. Parmi les phénomènes ordinaires et les étants intramondains, il est des êtres dont l'altéri-

1 Emmanuel Levinas, *œuvres complètes, tome 1. Carnets de captivité*, Paris, Grasset/IMEC, 2009 et *œuvres complètes, tome 2. Parole et silence*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.

2 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 2012, p. 328.

3 David M. Kleinberg-Levin (éd.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993.

té, la singularité et la transcendance sont incommensurables à toute identification, universalisation et immanentisation. « L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée »¹. On appellera « invisibilité éthique » cette résistance définitive de la subjectivité humaine à la visibilité ordinaire.

La célèbre notion de « visage » désigne paradoxalement cette invisibilité d'autrui, visage qui exprime à la fois son unicité personnelle et sa mortelle précarité. Le visage n'est ni une *figure* rassemblant les différentes parties du faciès, ni un *masque* recouvrant le visage par une forme renvoyant à une identité ou une fonction sociale. Il n'est pas un dévoilement d'une divinité cachée et accessible par la médiation impersonnelle d'une image. Levinas le distingue donc de l'idole ou de l'icône, puisque le visage interrompt l'« idolâtrie qui couve dans toute contemplation »².

Dès lors, la visibilité sociale ne consiste-t-elle pas à dé-visager autrui, à nier son invisibilité foncière ? Priver l'autre de visage équivaldrait à nier son humanité. Éthiquement impossible, puisqu'on ne peut pas à la fois « voir » le visage et le nier, cette réification est pourtant la manière ordinaire d'aborder autrui. Certes, Levinas a aussi décrit le visage comme le lieu d'une articulation entre invisibilité et visibilité, entre l'unicité incomparable d'autrui et la comparaison des hommes nécessaire à la justice, entre une responsabilité infinie et une égalité solidaire³. Source éthique du politique, la mise en vi-

1 *Totalité et Infini*, p. 22. On trouve ailleurs chez Levinas d'autres définitions de l'invisibilité similaires : « L'invisibilité résulte, non pas de l'incapacité de la connaissance humaine, mais de l'inaptitude de la connaissance comme telle – de son inadéquation – à l'Infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un événement tel que la coïncidence » (Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre* [1948], Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 10). Ou encore : « L'invisible n'est pas en effet le "provisoirement invisible", ni ce qui pour un regard superficiel et rapide reste invisible, et, qu'une enquête plus attentive et plus scrupuleuse pourrait rendre visible ; ou ce qui reste inexprimé comme les mouvements cachés de l'âme ; ou ce que, gratuitement et paresseusement, on affirme comme mystère » (*Totalité et Infini*, p. 272).

2 *Totalité et infini*, p. 187. Sur la critique de l'ontologie comme idolâtrie, voir Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 187-191.

3 Voir déjà dans *Totalité et Infini*, p. 234-235. On trouve surtout cette ambiguïté théorisée dans *Autrement qu'être* : « Le visage obsède et se montre : entre la transcendance et la

sibilité du visage a pourtant inévitablement tendance à exercer sur les sujets une violence et une tyrannie, en les considérant comme de simples parties anonymes d'une totalité souveraine. Au fondement de l'ordre social, la visibilité sociale du visage est donc aussi la condition de possibilité du meurtre et des formes extrêmes d'invisibilisation que sont le ghetto et l'extermination.

Le ghetto est la forme historique que prend l'exclusion ou la relégation spatiale des Juifs. Or, s'il interdit à la fois la rencontre du visage, la reconnaissance sociale et l'apparition publique, le ghetto n'empêche pas pour autant les regards antisémites. L'extermination génocidaire repose quant à elle sur un processus de déshumanisation que la logique même de la vision rend possible : elle est la forme la plus extrême d'invisibilisation qui considère les sujets humains comme des vies jetables et ne supporte pas que les Juifs accèdent à une quelconque forme de visibilité. La « solution finale » associe deux invisibilisations : l'extermination des corps et la destruction de toute trace de cette extermination dans les paysages, les histoires et les mémoires.

Dans nos sociétés libérales, ces deux formes extrêmes n'ont plus cours. Mais deux autres formes d'invisibilité structurent encore l'expérience juive : l'assimilation et l'antisémitisme. L'étude de ces deux formes contemporaines est l'occasion d'une réélaboration levinassienne des théories dominantes de l'invisibilité sociale. En effet, Levinas voit dans l'assimilation une apparition publique nécessaire, mais blessante, et dans l'antisémitisme l'effet d'une reconnaissance vitale, mais réifiante.

L'assimilation ou la non-visibilité

Entre 1947 et 1973, Levinas a consacré une série de textes au problème de l'assimilation juive¹. Il n'y propose pas de théorie sociologique ou politique de l'assimilation, mais une description phénoménologique de l'existence

visibilité/invisibilité [...]. Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable » (*Autrement qu'être*, p. 245 et sq.). Nous revenons plus loin à la notion du « tiers » chez Levinas.

1 Voir Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, dorénavant *DL*.

juive au sein d'une démocratie libérale¹. La théorie de l'assimilation repose sur la distinction entre le domaine privé et le domaine public. Le domaine privé serait celui de l'intime, de la religion, du particulier, tandis que le domaine public serait celui de la politique et de l'universel. La laïcité suppose cette séparation du public-politique et du privé-religieux. L'émancipation des Juifs avait déjà circonscrit le judaïsme à la sphère de l'intime et de l'intériorité, tout en garantissant une protection légale aux Juifs en tant que citoyens.

Levinas critique cette séparation tout en reconnaissant sa nécessité. Il ne loue pas seulement l'émancipation comme un progrès historique. Pour comprendre la nécessité de l'émancipation, il nous faut faire un détour par la philosophie de Levinas. Tout en maintenant l'éthique comme philosophie première, Levinas cherche – on l'a déjà esquissé – à déduire la nécessité du droit, des institutions et de l'État à partir de leur origine dans la relation éthique. La justice exige en effet une mise en visibilité de l'invisibilité d'autrui. À partir d'*Autrement qu'être*, Levinas appellera « comparaison des incomparables »² la mise en symétrie de la relation asymétrique à autrui qui permet de lui reconnaître des droits en tant que citoyen égal aux autres.

Ce processus de visibilisation procède donc par universalisation, formalisation et abstraction. Levinas appelle « le tiers » cette exigence de justice qui ne saurait se résumer à la présence physique d'un troisième homme. Ce tiers, cette exigence de visibilité, me regarde déjà dans le visage d'autrui³. Le problème du politique ne vient donc pas de la visibilité qu'il suppose, mais de l'invisibilisation qu'il produit inévitablement

1 « Mais à quel type d'existence tend l'assimilation ? Peut-on la caractériser par le simple désir de ne pas se singulariser, de participer à la vie des nations ? Se réduit-elle à un phénomène de sociologie générale où une minorité se dissout dans une majorité qui l'englobe et la fascine par sa puissance et sa valeur même de majorité ? Peut-être. Mais il est légitime de ramener la causalité sociologique à sa signification spirituelle. (...) Nous voudrions tenter autre chose : caractériser la signification ontologique de cette existence du monde non juif vers laquelle l'assimilation accédait » (Emmanuel Levinas, *Être juif* [1947], Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 52-53).

2 *Autrement qu'être*, p. 33 et p. 246-247.

3 *Totalité et infini*, p. 234-235.

en masquant le visage d'autrui, c'est-à-dire son unicité et sa précarité. Ce problème s'accompagne d'un danger : la politique a tendance à oublier sa source éthique et à se prendre elle-même comme finalité ultime, faisant de la visibilité une fin en soi indifférente aux violences qu'elle produit.

L'assimilation est donc le fonctionnement même du monde social et politique. Elle est censée garantir l'égalité et la justice entre tous les citoyens. Mais l'apparition dans la sphère publique qu'elle suppose a un coût : la non-visibilité juive. Alors que la politique repose sur la structure apophantique (faire voir quelque chose en tant que...), l'assimilation fait voir les Juifs en tant que citoyens et invisibilise les Juifs en tant que Juifs. Pour Levinas, cette invisibilisation tient au caractère profondément inégalitaire des normes de visibilité qui constituent le champ de l'apparaître public. L'assimilation juive dans les démocraties occidentales se produit dans des sociétés majoritairement chrétiennes, où les Juifs sont une minorité. Toute existence dans ces sociétés, en deçà de la partition entre privé et public, est constituée par les sédimentations de cet héritage chrétien¹.

Dans ce milieu socio-historique, le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) juive est conditionné par une spatialité, une temporalité, une perception, un langage, constitués par l'histoire du christianisme. Malgré la séparation de l'Église et de l'État, les Juifs sont plongés au milieu des églises, du ca-

1 « La partie est en effet inégale entre le christianisme qui même dans l'État laïque, est présent partout, et le judaïsme qui n'ose pas se montrer au-dehors, retenu par le scrupule de rompre, par cette indiscretion, le pacte de l'émancipation [...]. La cité laïque incorpora dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique. Entre l'ordre strictement rationnel de l'existence politique et l'ordre mystique de la croyance, existent des réalités intermédiaires à l'état diffus, mi-rationnelles, mi-religieuses. Elles pénètrent cette vie politique. Elles y baignent comme dans la lymphe. Les églises s'intègrent dans des paysages qui semblent toujours les attendre et qui les soutiennent. On ne pense pas à cette atmosphère chrétienne, comme on ne pense pas à l'air qu'on respire. La séparation de l'Église et de l'État ne la dissipa point. Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques, les cathédrales orientent les villes et les rites. L'art, la littérature, la morale dont le fonds classique vit de thèmes chrétiens, se nourrissent encore de ces thèmes [...] L'entrée des juifs dans la vie nationale des États européens les a amenés à respirer une atmosphère tout imprégnée d'essence chrétienne. Et cela annonçait les baptêmes » (« Comment le judaïsme est-il possible ? » (1959), *DL*, p. 367-368).

lendrier, de la peinture et de la littérature constitués par et constituant un monde dominé par le christianisme. Dans une relative proximité avec Michel Foucault, Levinas pense à travers l'assimilation les rapports de force, les relations de pouvoir et de savoir, qui assujettissent les sujets aux normes sociales majoritaires.

L'ignorance des formes sécularisées de la vie religieuse au sein des États laïques eux-mêmes fut le vice fondamental de la philosophie de l'assimilation. Les grands théoriciens de l'émancipation – comme par exemple Joseph Salvador – professaient, à la fois, un sincère attachement au judaïsme et la conviction que le monde issu de la Révolution française se libère des structures chrétiennes qui soutenaient la société avant la Révolution. Il existe en effet un élément de religion diffuse – intermédiaire entre l'ordre strictement rationnel de la pensée politique et l'ordre mystique de la croyance – dans lequel baigne la vie politique elle-même. On ne pense pas à cette atmosphère religieuse parce qu'on la respire naturellement. Elle ne s'évanouit pas du simple fait de la séparation juridique de l'Église et de l'État. L'esprit national est fortement marqué par l'histoire religieuse qui, au long de siècles, imprégna les mœurs quotidiennes [...]. Dès lors, l'erreur de l'assimilation devient visible. L'entrée des juifs dans la vie nationale des États européens les a amenés à respirer une atmosphère imprégnée d'essence chrétienne. Et cela les prépare à la vie religieuse de ces États, annonce les conversions. Le judaïsme strictement privé que préconisait l'assimilation n'échappait pas à une inconsciente christianisation. La vie nationale acceptée sans précautions ne pouvait conduire qu'à l'abdication du judaïsme. Dans un monde issu du passé chrétien, la religion juive se transformait en confession abstraite¹.

« Comment le Judaïsme est-il possible ? », telle est la question que se pose alors Levinas. Dans ce contexte, l'assimilation semble être à la fois une nécessité vitale, pour se protéger contre l'antisémitisme, et un piège menant irrémédiablement à la dissolution. Et force est de constater que l'assimilation ne protège pas totalement et que l'antisémitisme n'a pas dis-

1 « L'assimilation aujourd'hui » (1954), *DL*, p. 382-383.

paru. Reste que l'assimilation se pose comme un « piège de visibilité » ou un « dilemme de visibilité »¹ : les Juifs ont le choix entre l'intégration totale par une assimilation progressive, une conversion à la religion majoritaire, un marranisme plus ou moins conscient ou une résistance risquée.

Les trois premières options sont différentes sortes de stratégie d'auto-invisibilisation qui ne remettent pas en question le rapport de force qu'est l'assimilation. S'efforçant d'échapper à la stigmatisation et la discrimination par des stratégies de fuite, de clandestinité ou de « passing », ces Juifs ne parviendront pourtant jamais à se défaire de la judéité que les antisémites leur attribuent.

Dès 1945, Levinas voit dans la renaissance de la culture et de l'éducation juives la seule solution pour profiter des avantages de l'assimilation tout en résistant à la dissolution juive². Cette résistance revient à recréer un « monde de la vie » juif compatible aux exigences des sociétés modernes libérales.

L'antisémitisme ou l'hyper-visibilité

Pourquoi la visibilité de l'assimilation est-elle doublement piégée ? D'une part, elle invisibilise les Juifs dans le domaine public et dissout le judaïsme dans le domaine privé et, d'autre part, elle ne saurait protéger les Juifs de l'antisémitisme. Après 1492, la conversion et le marranisme ne sont que des solutions temporaires : les *conversos* seront toujours aux yeux des antisémites, des « traîtres » en puissance, des sous-hommes indéfiniment

1 Sur le piège de la visibilité, voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 233-234. Auteur de *L'invisibilité sociale* (Paris, PUF, 2009), Guillaume Le Blanc définit ainsi ce « dilemme de la visibilité » des sujets minoritaires face au pouvoir disciplinaire : « soit se maintenir dans une extrême visibilité là où l'attitude requise serait plutôt l'invisibilité, soit au contraire s'effacer soi-même dans l'invisibilité, dans la mesure où le risque est d'être encore trop visible lorsqu'on est pourtant en passe de devenir invisible » (Guillaume Le Blanc, « Une manifestation sans manifesté? La voix précaire de Bartleby », *Raisons politiques*, vol. 68, n° 4, 2017, p. 25).

2 « Les juifs occidentaux des années 1945-1960 n'auront pas manifesté leur essence en se convertissant, en changeant de nom et en faisant des économies ou une carrière. Ils ont continué la Résistance, au sens absolu du terme » (« Judaïsme et temps présent » [1960], *DL*, p. 291).

méprisés et assimilés à des porcs (*marrano* signifie « porc » en espagnol). L'extermination n'est que l'aboutissement de la logique implacable de la persécution antisémite :

Parmi des millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par-là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité¹.

Qu'est-ce que l'antisémitisme selon Levinas ? Depuis 1934 et ses « Quelques réflexions sur une philosophie de l'hitlérisme », l'antisémitisme est selon lui une ontologie, une manière de comprendre l'être, qui enchaîne le Juif à son judaïsme. Être victime d'antisémitisme, c'est « être rivé » à son corps, sans aucune possibilité de s'en évader. « Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même »². Vécue subjectivement dans un sentiment de honte que l'on voudrait cacher, cette fixation n'est pas l'incorporation d'une conscience à sa chair vivante, mais la réification d'un être humain réduit à un pur corps chosique. Le Juif est constitué par une représentation objectivante et comme réduit à une essence (*eidōs*), à la fois substance fixe et forme reconnaissable.

En cela, l'antisémitisme consiste à dé-visager les Juifs, à les priver de tout ce qui fait le propre du visage : l'unicité, la vulnérabilité, le langage, l'interdit du meurtre et l'exigence de justice politique. À partir de son expérience de captivité, Levinas décrit l'expérience vécue de la déshumanisation dans la persécution raciale :

1 « Une religion d'adultes » (1957), *DL*, p. 28.

2 Emmanuel Levinas, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (1934) in *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 40.

Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Nous n'étions plus au monde. [...] Êtres enfermés dans leur espèce ; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage. Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout internement. L'oppression sociale, elle-même, ne fait qu'imiter ce modèle. Elle cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux « signifiants sans signifiés » et, dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'étende autrement que comme parler simiesque ?¹

Cependant, l'antisémitisme n'est pas une pure et simple absence de visibilité sociale, de reconnaissance unificatrice. Au contraire, il est une forme d'hyper-visibilité, une reconnaissance stigmatisante et déshumanisante. L'hyper-visibilité et l'enchaînement à son être qu'on trouve dans l'antisémitisme en font, pour Levinas, la matrice paradigmatique de toutes les oppressions. Il n'affirme pas que l'antisémitisme se retrouve dans toutes les formes d'oppression, mais, à l'inverse, distingue « la présence dans l'antisémitisme de toutes les haines raciales, de toutes les persécutions de faibles, de toutes les exploitations du monde »². Dans les oppressions de genre, de classe, de race, on retrouve d'ailleurs ce lien essentiel entre la visibilité majoritaire, supposée neutre, universelle et spirituelle, et l'hyper-visibilité minoritaire, marquée, particularisée et rivée au corps.

Au fond, l'antisémitisme est un essentialisme de l'identité. Il considère l'identité juive comme une essence et réduit les personnes juives à celle-ci. Dans un article fondamental écrit dans la revue *Esprit* à la suite de la guerre des Six Jours, Levinas s'attaque au regain antisémite qui voit dans l'attachement des Juifs de France à l'État d'Israël attaqué une résurgence de la « double allégeance » d'après laquelle le judaïsme serait incompatible avec la nationalité française.

Dans une analogie géométrique surprenante, Levinas rappelle que si, pour Euclide, « l'espace n'est pas à une seule dimension », de même

1 « Nom d'un chien ou le droit naturel » (1975), *DL*, p. 234.

2 « L'espace n'est pas à une dimension » (1968), *DL*, p. 389.

l'identité des Juifs de France est, comme pour tous, multidimensionnelle. Contre une réduction de l'identité à une essence et à un seul aspect, Levinas propose une théorie méconnue du feuilletage de l'identité sociale. De fait, l'antisémitisme, dans ses manifestations ordinaires et les plus extrêmes, procède par abstraction et sépare l'identité juive de toutes les autres. Faudrait-il comprendre l'unicité lévinassienne non pas comme une singularité abstraite et universaliste, mais plutôt comme la somme des particularités d'un individu et d'un surplus de singularité qui le rend irréductible à cette sommation ? L'unicité est-elle abstraite, sans contexte, ou une incessante abstraction s'évadant d'un contexte précis ? Dès lors, comment voir les Juifs sans les invisibiliser ? Une vision des Juifs en tant que Juifs, qui ne soit ni assimilatrice ni réifiante, est-elle possible ?

Voir les Juifs dans leur invisibilité

Comment remédier aux différentes formes de l'invisibilité juive ? Comment voir les Juifs sans reproduire les vices de la vision ? La question d'un mode de rencontre ou de relation autre que le regard objectivant et totalisant est un fil conducteur de l'œuvre de Levinas. Comment voir les autres dans leur invisibilité, c'est-à-dire dans leur unicité et leur précarité ? Autrement dit, comment être responsable d'autrui sans qu'il ne m'apparaisse ou sans le reconnaître ? Comment voir son visage ?

La non-visibilité juive liée à l'assimilation peut nous introduire au versant négatif ou critique de cette vision. Nous avons déjà dit que la résistance à l'assimilation passait par une renaissance juive. Cette transformation culturelle et normative doit s'accompagner d'une mise en question des injustices, des inégalités, de la domination qui conditionnent le champ de l'apparaître public. Voir les invisibles passe d'abord par la critique de leur invisibilisation. Cette critique n'est pas uniquement discursive ou théorique, mais elle passe aussi par des actes ou des pratiques qui interrompent le déroulement ordinaire de la vie sociale. La critique éthique de l'invisibilité porte donc en un sens sur les effets sédimentés de l'invisibilisation.

Cette critique doit nécessairement être faite par les invisibles ou au moins en leur présence et non comme s'ils étaient absents et simplement

représentés. La mise en cause des normes sociales majoritaires et de l'être par les victimes de la domination ou par leurs témoins s'inscrit dans la tradition prophétique. La vision des invisibles tient donc d'une « vérité de témoignage » et non d'une « vérité de dévoilement »¹.

Elle tient enfin à la renaissance de la culture et de l'éducation juives que prône Levinas, avec d'autres intellectuels de son temps². Ce retour à l'étude et à la tradition juive ne doit pas seulement être une remémoration nostalgique, mais une résistance active à la dissolution de la condition juive dans l'assimilation. Cette résistance a pour spécificité de ne pas tenir ses assises et son objectivité du domaine public. Elle tient dans les limites précaires d'une vie intérieure, que Levinas compare à une *soucca* ou aux « quatre coudées de la Halakha (*Arba Amot shel Halakha*) » de celui qui prie, et dont les valeurs et les certitudes ne reposent sur aucune moralité sociale, institutionnalisée, mais facilement emportée par les vents de l'histoire³.

Comment reconnaître les Juifs sans que cette reconnaissance ne soit ni universalisante ni particularisante ? Comment voir le Juif à la fois dans son unicité invisible et sa judéité, sans le river à elle soit dans l'antisémitisme soit dans le communautarisme ? Pour Levinas, seule la religion, désignant chez lui la relation de face-à-face (*panim-el-panim*) avec autrui, est capable de reconnaître l'autre dans sa singularité, par-delà la reconnaissance réciproque et universalisante de la politique⁴. Au-delà de l'État et des droits

1 « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », dans *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 101-110, modifié dans *Autrement qu'être* sous le titre : Subjectivité et Infini, pp. 167-218.

2 Voir Perrine Simon-Nahum, « “Penser le judaïsme”. Retour sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2000) », *Archives Juives*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 79-106.

3 Voir le très beau texte « Honneur sans drapeau », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 6, juin-août 1966, p. 1-3, repris sous le titre « Sans nom » dans *Noms propres* (1976), Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio essais », 1987, p. 177-182.

4 « La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même » (*Totalité et Infini*, p. 58).

de l'homme, cette « reconnaissance » éthique respectueuse de l'unicité de l'autre homme serait messianique et non historique¹. La reconnaissance messianique ne se produira pas à la fin des temps, mais chaque fois que la reconnaissance universelle ne sacrifie pas l'unicité de la personne.

Menahem, le quatrième nom présumé du Messie – ces noms définissent le messianisme – caractérise les temps messianiques comme une époque où l'individu accède à une reconnaissance personnelle par-delà la reconnaissance qu'il tient de son appartenance à l'humanité et à l'État. Ce n'est pas dans ses droits qu'il est reconnu, mais dans sa personne, dans son individualité stricte. Les personnes ne disparaissent pas dans la généralité d'une entité [...]. Je rejoins ainsi le célèbre apophtegme talmudique qui dans le même esprit énonce : « Le jour où on répétera la vérité sans dissimuler le nom de celui qui l'a énoncée le premier, le Messie viendra. » Le jour où la vérité, malgré sa forme impersonnelle, gardera la marque de la personne qui s'est exprimée en elle, où son universalité la préservera de l'anonymat, le Messie viendra. Car cette situation-là est le messianisme lui-même².

La « reconnaissance » messianique a-t-elle encore quelque chose en commun avec la reconnaissance sociale ? Dans un passage difficile de *Totalité et infini*, Levinas appelle « jugement de l'histoire » la reconnaissance objectivante et universalisante au sein du monde socio-politique. Elle rend visibles les individus en leur absence, comme un jugement par contumace. L'histoire et la politique traitent les sujets comme des choses mortes en les intégrant dans un tout dont ils ne sont que des parties anonymes³.

1 Voir Emmanuel Levinas, « L'État de César et l'État de David » (1971), dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1982, p. 216 et sq.

« Textes messianiques » (1960-1961), *DL*, p. 135-136.

3 « Le jugement de l'histoire s'énonce dans le visible. Les événements historiques, c'est le visible par excellence, leur vérité se produit dans l'évidence. Le visible forme une totalité ou y tend. [...] L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement [...]. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité, puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste

La violence de cette mise en visibilité mortifère qui dé-visage les personnes est d'ailleurs elle-même invisible aux yeux de l'histoire et de la politique, de sorte que « l'invisible par excellence, c'est l'offense que l'histoire universelle fait aux particuliers »¹. Par opposition, le « jugement de Dieu » est le seul capable de voir l'invisibilité du sujet, c'est-à-dire son unicité par-delà la somme de ses particularités.

Que faut-il entendre par ce jugement divin ? Levinas ne songe pas ici une ordalie, à un procès religieux prouvant l'innocence de l'accusé par une assistance divine à surmonter une épreuve. Le « jugement de Dieu » renvoie à une vision de l'invisible venant de l'invisible, autrement dit une vision d'unicité à unicité, de visage à visage. Il se produit concrètement dans le regard d'autrui, dans l'interpellation éthique à notre responsabilité infinie pour les autres². Ainsi, Levinas n'entend pas autre chose quand il parle de « vision du visage » : voir le visage signifie non seulement se rendre responsable pour autrui, mais se mettre au service de la justice sociale³.

Après avoir reconstitué la théorie levinassienne de cette « vision » de l'invisible, revenons à la condition juive. Voir l'invisibilité juive consisterait à « reconnaître » les Juifs dans leur singularité en luttant contre les injustices qui les touchent, en se considérant responsable de ces injustices. Alors, la vision n'est plus seulement une perception objectivante d'une identité, mais une prise de conscience critique qui enjoint à l'action socio-politique. *Totalité et infini* est la description d'une telle vision⁴.

à traduire toute apologie en arguments visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité » (*Totalité et Infini*, p. 272-273).

1 *Totalité et Infini*, p. 276.

2 *Totalité et Infini*, p. 273.

3 « Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : "Tu ne tueras point". Et entendre : "Tu ne tueras point", c'est entendre : "Justice sociale" ("Éthique et esprit" [1952], *DL*, p. 23).

4 « L'éthique est une optique. Mais "vision" sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision, relation ou intentionnalité d'un tout autre type et que ce travail essaie précisément de décrire » (*Totalité et Infini*, p. 8).

Mais, qu'a-t-elle encore de commun avec la vision ordinaire ? On a coutume de penser cette vision du visage comme l'écoute de l'interdiction divine du meurtre. Voir le visage d'autrui ce serait entendre « Tu ne tueras point », dans une sorte de *bat kol*, la parole divine qui nous touche après la fin des prophéties.

Au contraire, il nous semble que Levinas, en privilégiant explicitement le registre visuel, insiste sur la richesse d'une pluralité de visions possibles : en plus du regard ordinaire, il y aurait aussi une vision sensible, non-objectivante, traumatique qui serait à même d'être affectée par l'unicité et la précarité des autres. Elle trouverait sans doute son modèle dans la Révélation, vision du buisson ardent ou face-à-face de Moïse avec Dieu.

La Tora est donnée dans la Lumière d'un visage. L'épiphanie d'autrui est *ipso facto* ma responsabilité à l'égard d'autrui : la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'optique directe – sans médiation d'aucune idée – ne peut s'accomplir que comme éthique¹.

La vision du visage ne serait pas la représentation d'un faciès, mais la sensibilité aux souffrances injustes qui touchent les autres. Certes, il n'y a pas de recette ou de méthode pour prévoir la vision du visage, qui est toujours imprévisible, et certes, la vision du visage n'est pas réservée à un cadre familial ou national limité à nos proches. Mais voir l'invisibilité suppose toujours, y compris dans le cas de l'invisibilité juive, de suspendre nos regards ordinaires et d'« apercevoir les “larmes secrètes” de l'Autre que fait couler le fonctionnement, même rationnel, de la hiérarchie »².

1 Emmanuel Levinas, « La tentation de la tentation » (1964), dans *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1968, p. 104.

2 Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur » (1962), dans *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 97.

Rivon Krygier. Visibilités juives

Entretien avec Philippe Zard

La notion d'invisibilisation est à la mode, portée par une sociologie critique fondée sur le paradigme de la domination. Elle ne manque certes pas d'intérêt appliquée à l'histoire de l'antisémitisme, lequel a emprunté tantôt la voie de la visibilisation stigmatisante (de la rouelle à l'étoile jaune), tantôt celle de l'invisibilisation (l'effacement du fait ou du signifiant juifs). Mais ce n'est pas tant sous cet angle qu'il nous importe d'entendre la voix d'un rabbin que d'un point de vue interne. On parlera moins avec vous de la sociologie juive que de la normativité juive, du judaïsme comme observance et comme pensée religieuse : qu'est-ce que le judaïsme a à dire de son propre rapport à la visibilité ?

- On peut commencer par une question qui contient un peu toutes les autres. Du point de vue normatif, les Juifs sont appelés à se « distinguer » non seulement par leurs pratiques religieuses, mais même par leur apparence : cela fait-il d'eux ce qu'on appellerait une « minorité visible » ?

- Si l'on se place du point de vue de la *halakha*, de la normativité définie par de grands décisionnaires tels que Maïmonide, oui, il existe de telles injonctions : s'écarter des voies des idolâtres (ne pas suivre les « voies des Amorréens ») est un principe directeur. Et donc, en effet, il enjoint de ne pas s'habiller comme les autres. Il y a même des injonctions très précises de la Torah : ne pas raser les coins de la barbe, ne pas se raser les bas-côtés de la tête (et par suite, tout le crâne)... Maïmonide considère que c'étaient des pratiques idolâtres au temps des Hébreux. De là un vaste débat, au Moyen Âge : si telle était la raison, que faudrait-il faire dès lors que les idolâtres n'auraient plus les mêmes pratiques ? C'était, on le comprend, une polémique contre les explications contextuelles de Maïmonide. Reste, sur le fond, et indépendamment des raisons qu'on en donne, l'idée que l'on doit avoir une apparence et un accoutrement distincts.

– Mais il n'est pas toujours aisé de faire le partage entre les signes imposés au nom d'une obligation rituelle, les signes qui n'étaient pas originellement particulièrement distinctifs, mais qui le sont devenus, d'autres qui n'étaient pas initialement rituels, mais qui ont fini par l'être...

– Prenons quelques exemples. Il y a eu des coutumes, comme le port du couvre-chef, tardivement devenu le port de la kippa. Cela ne s'est pas imposé d'emblée : il y a notamment des *midrashim* qui disent que les hommes marchent tête nue contrairement aux femmes... On peut penser aussi au port de la barbe. Il est notable que les Musulmans se sont donné des règles semblables, mais on remarquera que la coupe de la barbe chez eux est volontairement distincte de celle des Juifs, tout comme la manière de se couvrir la tête chez les uns ou les autres, avec ce même souci de se distinguer. Les signes d'appartenance des Juifs ne sont pas forcément leur apanage, même si, à chaque fois, des détails permettent de distinguer des modalités spécifiques... On songe aussi aux *peot* (boucles rituelles). Cette coutume de les laisser pousser n'est pas une obligation en soi, mais elle manifeste ostensiblement le respect d'un commandement concernant la coupe des cheveux ; ou encore les *tsitsiot* (franges rituelles du *talith*, le châle de prière). C'est aussi un signe de la visibilité juive, même s'il n'est pas obligatoire de les arborer. D'autres signes portent un message intrinsèque, par exemple la *mezouza*, application d'un commandement positif, dont le premier effet est de signaler les maisons juives parmi toutes les autres. C'est un rituel de mémoire autant qu'une manière de maintenir et de cultiver sa singularité.

En soi, c'était assez commun dans le monde ancien que ce type de marquage et démarquage entre communautés, entre tribus. À certaines périodes de l'histoire juive, bien avant les temps modernes mêmes, il a pu arriver que cette distinction soit vécue comme une gêne par des générations soucieuses de se fondre dans la culture dominante. Ce qu'on voit par exemple dans le livre deutérocanonique des *Maccabées* : y sont dénoncés les Juifs qui, voulant participer aux jeux qui se déroulaient dans les cités grecques (en sachant que les jeux se faisaient nus), pratiquaient *l'épispasme*, sorte d'opération cosmétique pour cacher leur circoncision, afin de se fondre dans la masse, de ne plus être différenciables...

– *Cette volonté d'extérioriser la différence, par des signes ou des rites, est sans doute, pour un regard contemporain, ce qui distingue la religiosité ou l'identité juives du christianisme. Le propre du judaïsme, c'est aussi que la religion n'y est pas conçue comme une simple affaire intérieure (dans le christianisme non plus, du reste, mais va pour certains raccourcis...).*

– Oui, c'est devenu quelque chose de spécifique avec l'abandon, dans la sécularisation, de bon nombre d'aspects rituels dans le christianisme ; beaucoup de nos amis chrétiens nous envient d'ailleurs d'avoir maintenu ces marqueurs rituels ou identitaires. Je crois que c'était une illusion de beaucoup de Juifs laïques de se dire qu'ils allaient maintenir l'identité juive par la culture (poésie, chant, ou récit), en se passant allégrement des signes distinctifs d'adhésion : or une très grande partie de la mémoire circule et survit grâce au rituel. On le voit chez les marranes du Portugal qui, après des siècles, ne savaient plus rien sauf, par exemple, qu'ils devaient allumer une bougie le vendredi soir. Le rituel est décisif parce que nous sommes des êtres de comportement avant d'être des êtres de pensée. Et les apparences sont des facteurs décisifs, des courroies de transmission de l'identité. Bien sûr, le problème est qu'à l'époque moderne, on entend garder son identité tout en faisant partie du concert des nations, rester soi-même et entrer dans la cité, ne pas créer de barrière. D'où des comportements hybrides, des formes d'acculturation. Tout l'enjeu est là : s'intégrer dans le vaste monde sans se dissoudre.

– *S'agissant des marranes, il y avait une dissociation nette entre le maintien domestique du rite et le secret, le masquage au-dehors : il fallait être invisible par le monde extérieur. Mutatis mutandis (et la disparition du péril n'est pas un détail !), pour les Juifs sécularisés, ce modèle s'est maintenu : « Juif à la maison, homme à l'extérieur ».*

– C'était le modèle d'émancipation promu par les disciples de Mendelssohn au début du XIX^e siècle (même si cette formule ne semble pas de lui, mais du poète Juda Leib Gordon)... C'est bien cet état d'esprit, qui a permis d'ailleurs la transition, c'est cette posture qui a permis à beaucoup de Juifs cette double appartenance, de singularité et de citoyenneté, afin de résoudre l'équation de survie. Mais les attitudes non hybrides, antithétiques, ont survécu : affichage identitaire et occultation. D'un point de vue traditionnel, cela se concrétise déjà

dans le rouleau d'Esther, qui parle, pour la première fois, des Juifs *en diaspora*, en exil. Il y est bien question, dans la diatribe d'Haman, de la stigmatisation d'un peuple séparé, qui refuse de se mêler aux autres, en ce que ses membres sont régis par d'autres lois, prétendument hostiles et rebelles... On est déjà dans la fameuse accusation de complot de la juiverie internationale... Or, s'agissant de l'affirmation identitaire, il est frappant de constater que les deux personnages héroïques travaillent en binôme et en contraste : Mardochée dit à Esther de se protéger en ne révélant pas son identité ; mais lui s'affiche sans complexe. Lorsqu'on lui demande pourquoi il refuse de se prosterner devant le vizir Haman, il répond que c'est parce qu'il est juif ! Double discours, double stratégie : d'un côté, affronter ostensiblement Haman, descendant d'Amalek, ennemi juré d'Israël ; de l'autre, enjoindre à Esther de ne pas révéler sa judéité. Je dis souvent, par boutade, que sa stratégie pour faire face à l'hostilité d'Haman consiste à dire à Esther : « Sois l'Ashkénaze et moi, je serai le Séfarade ! »

– *Cette politique de discrétion, n'est-ce pas aussi celle de Joseph, qu'on rapproche souvent d'Esther comme figure de l'Hébreu exilé ?*

– C'est une forme de discrétion – Joseph prend les habits égyptiens (comme Moïse d'ailleurs...), ce qui revient à s'intégrer à la culture dominante – sans pour autant tomber dans l'effacement. Pour Esther, c'est différent : Mardochée s'attend avec Haman au pire, il prépare ses arrières. La dissimulation est une stratégie de défense. En revanche, toute la cour égyptienne sait parfaitement que Joseph est hébreu. Il le montre quand il se révèle à ses frères, quand il fait enterrer son père Jacob, en terre de Canaan, accompagné d'une délégation de la cour d'Égypte. Entré en diaspora, l'hébreu devient... hybride ! De même, ceux qu'on appellera ensuite « les Juifs de cour » étaient clairement identifiés comme juifs. Servir l'État tout en restant soi.

– *Oui, chacun savait que Joseph était hébreu, mais il n'était pas séparé. Dans la question des marques distinctives, ce n'est pas la même chose d'être visible (identifiable) comme Juif tout en étant un « Juif avec les autres » ou d'être un Juif visible pour mieux garantir une séparation, un isolement, une certaine autarcie ? Est-ce que ce n'est pas aussi un peu là que se sont créées des fractures au sein même du judaïsme religieux, à partir, disons, du XIX^e siècle ?*

– Oui. Ce qui se passe, c'est que la structure communautaire éclate. Ce n'est pas seulement le vêtement distinct : c'est la langue, les écoles, les tribunaux, l'autorité des rabbins, tout ce qui véhiculait le maintien de l'identité. Au fil du temps, il y a de moins en moins de comportements distincts, et même de volonté de se distinguer. Être juif devient un attribut souvent secondaire ; oui, ce renversement s'opère, porté par l'idée de l'État-nation, par l'espoir que ce sera la solution à la question juive. On sait que, après l'affaire Dreyfus, cette illusion commence à se dissiper. Les Juifs sont rattrapés par leur identité, pointée du doigt par ceux qui refusent de l'assimiler à la leur.

– *Et qu'en est-il alors des débats d'alors au sein du judaïsme religieux ?*

– On trouve toute une palette de dispositions dans l'affirmation de soi, tentant de combiner plus ou moins identité juive et citoyenneté. Il y a eu certains cas de décisions radicales. Dans la Réforme américaine, on est allé jusqu'à l'interdit de porter la kippa dans les synagogues, appelées « temple » ! À *Temple Emanu-El* (New York), pendant très longtemps, elle était interdite, même en prière. Puis elle a été seulement... autorisée. Jusqu'à aujourd'hui, elle n'est pas obligatoire. C'était une volonté claire : ne pas imposer un code vestimentaire qui distingue des autres ; privilégier les prières dans les langues vernaculaires, etc. Ça ne concerne pas seulement la Réforme. Il suffit de regarder l'architecture des synagogues européennes au XIX^e siècle : elles ressemblent à des temples, parfois à des églises ; il y avait même des orgues et des chaires ; il s'agissait bien de se fondre dans un modèle de religiosité ambiante. Ainsi en allait-il du judaïsme « consistorial » d'alors, le judaïsme officiel.

– *Pour en terminer avec la question du rite : celui de Hanoukka mérite qu'on s'y arrête, en raison de son degré d'extraversion.*

– Le commandement de « publication du miracle » (*pirsoum hanes*) correspond en effet à l'affichage de la victoire de la révolte ayant mis fin aux décrets d'assimilation forcée d'Antiochus Epiphane ; le rituel est une sorte de parade, de symbole de contre-hellénisation, de contre-assimilation. Normalement la *hanoukkia* (chandelier de Hanoukka) est posée face à la *mezouza*, à l'entrée de la maison ; et à défaut, à la fenê-

tre. C'est la manière juive de répondre à l'injonction d'assimilation. Le rabbi des Loubavitch, Menachem Mendel Schneersohn, avait compris l'importance de la communication. Bien des Juifs (en raison de la sécularisation et secondairement de la Shoah) étaient entrés dans une sorte de clandestinité complexée ; et il a compris qu'on retrouverait la dignité en « montant une armée » (c'était son terme !) pour sortir exposer le judaïsme en place publique, pour dire « *jewish is beautiful* ». C'est un coup de maître, où un judaïsme traditionnel utilise les techniques de la modernité pour aider ses fidèles à recouvrer une forme de dignité, à sortir de la gêne et oser être juif dans la cité. Cela étant, les Judéens ne s'étaient pas révoltés contre l'hellénisation en soi, mais contre la dissolution des codes identitaires. Il y a 150 ans d'hellénisation avant la révolte, et plus encore après, sans que cela choque, tant que l'on pouvait être à la fois juif et faire partie intégrante du monde hellénistique (pour le meilleur et pour le pire). Aujourd'hui, dans les milieux fondamentalistes, on présente la fête de Hanoukka comme la lutte du judaïsme, de la Tora, de la lumière, contre l'hellénisme, la philosophie rationnelle, l'obscurité. C'est une vision binaire et manichéenne !

– *Cela va jusqu'à ces cérémonies où l'on allume des hanoukkiot géantes dans certaines grandes villes... Cela vous semble-t-il un geste de bon aloi ?*

– C'est l'histoire de la pendule. C'était sain d'oser s'affirmer ; mais cela ne passe pas nécessairement par le fait de dénigrer ce qui est autre et de tomber dans une identité juive surdéterminée, de manière un peu criarde, dans une sorte de *suridentité*. Je ne participe pas de cet état d'esprit chauviniste. Mais je crois que la singularité de la France, c'est que l'exhibition du religieux y passe pour indécente ou déplacée. On tombe dans un excès inverse en stigmatisant les singularités. L'affirmation communautaire n'est pas nécessairement un communautarisme étroit. Dire le droit à la différence, ce n'est pas *ipso facto* exiger une différence de droit ! Dans la plupart des pays européens, le religieux est exposé sur la place publique sans susciter de tels débats. Il y a un équilibre, un vivre-ensemble dans le souci du bon goût et le respect de l'espace public qui sont à rechercher, sans se crisper outre mesure sur toute manifestation à caractère religieux.

– *Il me semble que le judaïsme n'est pas visé en tant que tel ; je pense qu'il est la victime collatérale d'une situation politique où il n'a pas sa part. La laïcité française s'est conquise sur le pouvoir d'une Église très puissante au tournant des XIX^e et XX^e siècles ; et, plus récemment, elle a dû se repenser en fonction des défis nouveaux que lui lançait l'affirmation d'un islam politique très offensif...*

– Je suis d'accord. Sur le fond si le voile n'avait été que l'expression d'une religiosité, il n'y aurait pas eu de raison de l'interdire, même s'il y a matière à discuter de ce que cela traduit en termes de statut des femmes. Ce qu'on comprend c'est que ça ne se joue pas strictement au niveau personnel et identitaire : il y a une volonté politique, un agenda autoritaire...

– *Sur la visibilité juive moderne, il est assez remarquable que là où souvent les signes strictement religieux se sont effacés, il y a eu, disons à partir des années 70, une floraison de signes extérieurs de judaïté (on pense à la profusion des haï, des magen David et autres pendentifs).*

– L'homme séculier reste un *homo religiosus*. Quand on ne trouve plus sa place dans le cadre d'une vie religieuse instituée, il reste un besoin de symboles : il s'agit bien là de formes de religiosité sécularisée, qui renvoient à un judaïsme vivant, fier de ce qu'il est, mais affranchi de la coupe d'une autorité religieuse ou d'une institution jugée rétrograde. C'est en grande partie lié au sionisme et à ce qui s'est passé avec l'État d'Israël. On parlait plus haut de Hanoukka : cette fête est devenue un symbole majeur en Israël. L'État s'en est emparé. Alors même que les Macchabées ne sont pas en odeur de sainteté dans les textes traditionnels, on s'est saisi de ces signes traditionnels pour les séculariser et en proposer une lecture politique moderne. De même pour *Tou Bichvat* qui initialement n'est même pas une fête, et qui est devenu un symbole important avec la création de l'État d'Israël. Cette renaissance nationale a suscité une sorte de religiosité laïque, hybride, construite autour d'une identité nationale, jusque dans la diaspora (par délégation en quelque sorte). Il n'y a pas que de la basse récupération. C'est le signe d'une mutation identitaire en recherche de sens.

Parallèlement, on assiste aussi, depuis une quarantaine d'années à un retour du religieux pur et dur, et pas seulement à des appropriations séculières de signes religieux. Ainsi, je suis frappé de voir que la kippa noire revient en force. La fascination pour l'identitaire et le national, après la déception des idéologies modernes comme le socialisme ou même le capitalisme outrancier, comme valeurs refuges est un phénomène mondial qui soulève bien des inquiétudes. Et je me permets de « prophétiser » un retour du religieux chrétien, y compris en France, quoique sous des formes probablement nouvelles, dans les années à venir.

– *Passons, pour finir, de la visibilité à l'audibilité, si vous me permettez. Y a-t-il quelque chose à dire sur la voix juive, la parole juive publique en France (ou en Europe) ? Où sont les Buber, les Heschel, les Levinas qui ont pu avoir une audience au-delà de cercles communautaires ? Est-ce que le judaïsme sait (et veut) encore parler aux autres ?*

– C'est tout le défi et la richesse du judaïsme en diaspora que de porter une voix qui soit à la fois celle de la sagesse juive et du rattachement à son environnement, à la jonction du particulier et de l'universel. Dans l'Antiquité de grandes figures l'ont fait : Philon d'Alexandrie, par exemple... Mais on n'est plus au temps des grandes figures charismatiques, au sens classique de grands hommes (ou femmes) d'esprit. On a changé d'époque. La communication a changé. On est dans une espèce de grand marché. Il faut coller à un certain type d'attente, à une façon de traiter les sujets dans un langage « influenceur » qui est celui des nouveaux codes médiatiques. Les meilleurs ne sont pas nécessairement les plus entendus et reconnus. Prenez l'œuvre de Charles Mopsik : à mon sens, il était nettement au-dessus de la mêlée. Il y a une profondeur sans équivalent dans ses écrits, dont certains (sur l'homosexualité, par ex.) étaient vraiment précurseurs ; mais qui le lit et le connaît vraiment ? *A fortiori* aujourd'hui : quelle grande figure intellectuelle ou spirituelle serait en mesure d'émerger et d'être audible dans le brouhaha médiatique et numérique ? Et ce n'est pas vrai que pour le judaïsme ; on a changé de paradigme, on est dans autre chose.

– *Mais qu'en est-il même de cette volonté de s'adresser aux autres ? Quand on circule sur des sites religieux, en France tout au moins, on se demande bien quels sont les non-Juifs qui pourraient s'intéresser aux débats qui y ont lieu.*

– Il y a un gros problème en effet... C'est parfois calamiteux. Le fait est que ces sites répondent néanmoins aux attentes d'un certain public, qui veut de l'identitaire, du repli nombriliste. Ensuite, il y a toute de même des personnalités diverses qui, comme on peut le voir sur le site Akadem, savent toucher au-delà de leurs cercles. Il y a encore beaucoup à faire pour porter les couleurs d'un judaïsme affirmé et néanmoins tourné vers l'universel.

Propos recueillis par Philippe Zard

Un regard sans paupière L'invisible chez Kafka (une lecture)

Léa Veinstein

Dans l'œuvre fictionnelle de Kafka se loge quelque chose d'invisible à l'œil nu, et pourtant omniprésent : c'est un mot. Le mot « juif ». Marthe Robert, en son temps, avait signalé cette contradiction à travers l'image d'un buisson d'épines¹. Si on s'en approche trop, ça pique. Le mot n'est nulle part, mais l'idée, et tous les sillons qui la traversent et s'y emmêlent, est partout. Le judaïsme est visible, le nom juif est invisible. Comment le comprendre ? Les interprètes de Kafka, si nombreux depuis un siècle, nous proposent plusieurs pistes. Cela pourrait constituer un héritage de l'interdit biblique, ne pas nommer Dieu. Cela pourrait aussi prendre sa source dans une impossibilité plus large de langage : Kafka écrivait dans son espace-temps *entre* plusieurs langues : l'allemand, le tchèque et le yiddish, et il avait théorisé l'idée consécutive d'une « impossibilité d'écrire » pour les écrivains juifs de sa génération. Cela pourrait aussi bien être le reflet d'une tension métaphysique, ou psychique : une honte de soi en tant que Juif qui serait si puissante qu'elle rendrait le mot imprononçable pour Kafka, et ainsi invisible pour nous, lecteurs, à l'intérieur de son œuvre. Dans ce buisson d'épines semble se cacher une tension entre le visible et l'invisible.

Au sein du corpus des « nouvelles » figure pourtant un court texte étonnant, que je voudrais lire ici de près, car il permet peut-être de trouver des réponses, de retirer quelques échardes. Un texte dont le centre de gravité, me semble-t-il, est précisément la question de l'invisible — du regard, de l'œil, de ce que nous pouvons et ne pouvons pas voir. Comme toujours chez Kafka, le mystère s'éclaire en même temps qu'il s'épaissit.

1 Marthe Robert, *Seul comme Franz Kafka*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.

C'est une nouvelle de quelques pages, précédée de plusieurs fragments dans le cahier du « Virtuose de la faim » à l'intérieur duquel elle a été trouvée. Les fragments qui précèdent se présentent comme des esquisses ou des brouillons, des tentatives que le texte vient fixer avec élan. Le récit est intitulé « Dans notre synagogue », titre donné par Max Brod qui reprend, selon la règle d'usage, les premiers mots du texte. Il s'agit bien d'une histoire de synagogue, cela est pour une fois (une unique fois ?) très explicite. Kafka parle d'une communauté juive et de son édifice, du lieu où elle se réunit et « s'anime ». Sans détours ni métaphores. Marthe Robert, dans son hypothèse d'un mot juif invisible, ne pouvait pas ignorer ce texte, qu'elle a traduit et commenté dès 1946, c'est-à-dire très tôt dans son compagnonnage avec Kafka¹.

« Dans notre synagogue » figure parmi les textes publiés à titre posthume par Max Brod, en 1937, à Prague (les tomes 5 et 6 des *œuvres complètes*). Kafka l'a très probablement écrit au cours de l'été 1922. C'est une histoire d'animal. Mais nous ne savons pas de quel animal il s'agit, seulement qu'il vit dans « notre synagogue » – ce qui laisse à penser que le narrateur appartient à cette communauté – et qu'il a « approximativement la taille d'une martre ». *Marder* en allemand signifie « martre », mais aussi « voleur » et se rapproche phonétiquement du mot *Mörder* : l'assassin².

La couleur de cet animal nous surprend, car elle n'a rien à voir avec celle d'une martre, c'est « un vert-bleu lumineux ». D'ailleurs si l'on voulait vraiment qualifier cette couleur de façon réaliste, on serait bien embêté : « on pourrait presque affirmer que la couleur véritable de ce pelage est inconnue ». L'animal est sédentaire et a élu domicile au bord d'une grille, la « grille de la tribune des femmes ». Il en est réégalement chassé, car les femmes le craignent. Les hommes, eux, se sont habitués à sa présence, en ont fait « l'animal domestique de la synagogue » (et le narrateur prend soin de nous question-

1 La traduction de ce texte par Marthe Robert avait été publiée, accompagnée de trois autres courts textes de Kafka nommés « fragments narratifs » et de leurs commentaires par l'auteure, sous forme d'une mince plaquette à l'enseigne de la revue L'Heure nouvelle, publiée par les éditions du Sagittaire. Ces textes sont repris dans : Marthe Robert, *Introduction à la lecture de Kafka*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2012. Sauf lorsque nous l'indiquons, nous utilisons cette traduction dans l'article.

2 Franz Kafka, *œuvres complètes* (tome 1 : nouvelles et récits), éd. dirigée par J-P. Lefebvre, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2018.

ner, un peu provocant : « pourquoi la synagogue ne pourrait-elle avoir un animal domestique bien spécifique, qui n'existe nulle part ailleurs ? »¹.

L'animal apparaît de plus en plus bizarre à mesure que le texte progresse : ses yeux sont toujours ouverts, mais ils sont « peut-être dépourvus de paupières ». L'animal s'accroche au balcon de l'étage des femmes, et noue avec elles un rapport plus singulier encore qu'avec les hommes. Les femmes ont peur de lui, et « on ne sait pas très bien pourquoi ». Les hommes, eux, y sont indifférents :

« Une génération l'a montré à l'autre, on l'a toujours vu là, on ne lui accorde plus un regard ».

L'invisible, ici, n'est pas lié à une impossibilité de voir, c'est un étiolement du désir de voir — ce qui n'est plus visible car il a été usé par trop de regard, incrusté dans la rétine. D'un côté, pour les hommes, l'animal est ce qui ne se voit plus à force d'être vu ; de l'autre côté, pour les femmes, il est ce qui surprend et effraie le regard dès qu'il apparaît dans leur champ de vision. Que signifie cette espèce de scission, qui se présente à la fois comme une scission de genre (les hommes, les femmes) et de topographie (le balcon des femmes, en haut, la salle des hommes, en bas) ? Qu'est-ce qui pourrait bien, chez l'animal, être à la fois invisible et si visible que cela terrifie ? Gardons cette question à l'esprit, et tentons d'avancer dans le récit.

L'animal, nous raconte-t-on, donne toujours le même spectacle : il court de grille en grille, descend parfois près des hommes qui, eux, nous le savons, le regardent à peine. « Il semble regarder la communauté de ses yeux étincelants, toujours ouverts, sans paupières peut-être, mais il ne voit certainement personne, il ne fait qu'épier les dangers dont il se sent menacé ».

Ici, le texte progresse : ce qui est invisible, ce n'est plus l'animal, mais la communauté. La martre la regarde, mais ne voit personne, comme si cette communauté était en train de disparaître sous ses yeux. Kafka opère ici l'un des renversements sémantiques dont il est familier, il fait disparaître l'idiome-même qu'il nous décrit depuis plusieurs pages.

Si le regard est plein d'une forme d'effroi, c'est parce qu'il y a bien un danger, une menace. Une terreur qui n'est pas seulement celle suscitée par l'animal, mais une crainte sourde qui règne sur la synagogue. Cette syna-

¹ Trad. de J.-P. Lefebvre, *Ibid.*

gogue pourrait bien devenir invisible à son tour : disparaître. Là, le texte semble dégringoler comme l'animal lui-même saute de haut en bas dans l'édifice — Kafka nous fait plonger vers une profondeur inouïe, très troublante. Il nous parle des dangers qui planent sur les Juifs, de manière quasi littérale. Car, précise-t-il, l'animal a peur, lui aussi :

« Et pourtant cette peur ? Est-elle le souvenir de temps révolus depuis longtemps ou le pressentiment de temps à venir ? »

Cette phrase trouble, c'est le moins que l'on puisse dire — elle trouble notre regard et notre esprit. De quoi cette peur indéfinissable, impossible à situer, est-elle le nom ?

Différentes hypothèses se déploient, nous semble-t-il, à travers le texte. Premièrement, il s'agirait d'une peur de nature historique : l'animal aurait peur d'être pourchassé, comme la communauté aurait peur d'être persécutée. Kafka écrit ce texte en 1922, à Prague, dans un contexte où la montée des violences antisémites, palpable, ne peut le laisser indifférent¹. L'idée qu'une peur (*Angst*) puisse être à la fois un souvenir et un pressentiment fait écho, de façon assez spontanée pour le lecteur, à la façon dont le judaïsme est traversé par la persécution, dans son histoire profane comme dans sa tradition (Aman dans la méguila d'Esther lors des fêtes de Pourim, ou la libération du joug du Pharaon dans celles de Pessah, par exemple.)

Mais cette phrase du texte, rapportée à tout ce que la narration nous a indiqué plus haut, ne se limite pas à cet écho historique. La peur, on l'a vu, serait une peur de devenir invisible, et ainsi, de disparaître. Outre la menace de la persécution, Kafka ne pose-t-il pas ici la question de l'assimilation ? C'est-à-dire, précisément, pour les Juifs — une façon de devenir invisibles ?

Tentons de suivre cette piste, et définissons ce que peut représenter l'assimilation pour Kafka. Il s'agit d'un phénomène à la fois historique, géogra-

1 Différents commentaires mettent volontiers en avant le fait que Kafka ait fait peu de mentions, donc peu de cas, de ces événements – et de l'antisémitisme comme phénomène politique, plus généralement – dans son *Journal* ou sa *Correspondance*. D'autres lectures, plus récentes, montrent au contraire qu'il y a été sensible. Elles prennent en compte le fait que ne pas nommer quelque chose n'a jamais signifié que l'on n'y prête pas attention. Nous renvoyons sur ce point à l'appareil critique de la dernière traduction française, dirigé par Jean-Pierre Lefebvre pour la Pléiade, où figure un bilan mis à jour et précis de cette problématique.

phique et sociologique qui touche alors le judaïsme européen : le processus (et le désir) d'intégration de ceux que l'on appelait alors « les Juifs de l'Est », venus de toute l'Europe orientale pour émigrer dans les grandes villes d'Europe occidentale (Prague, Vienne, Berlin). Cette émigration s'accompagnait d'un changement de milieu de vie et de classe sociale : on passait du village à la grande ville, de l'agriculture ou des petits métiers d'artisanat au commerce ou aux professions libérales. Sur un plan biographique, nous savons que cette question a beaucoup préoccupé et intéressé Franz Kafka. Elle était une donnée de son histoire familiale et de son univers mental. Elle a suscité à la fois des passions et des douleurs, ce qui en fait de facto une source probable d'inspiration — un moteur d'écriture. Nous savons notamment que son père lui-même était un immigré de la ruralité pieuse orientale, qui vivait dans un profond désir d'assimilation : refaire sa vie, cela signifiait pour Hermann Kafka gommer ses origines de juif de l'Est, pour s'émanciper, et acquérir tous les signifiants d'une ascension sociale *visible*. Nous savons aussi que Franz, notamment dans la *Lettre au père* (1919), reproche à son père cette forme d'oubli volontaire de ses racines. Il semble définir l'assimilation comme la transformation d'une culture authentique en une fausse religion, absurde et vidée de son sens. Kafka parle de « balivernes »¹. Il raconte aussi comme ces traces ridicules de judaïsme conduisaient son père à l'obliger, enfant, à se rendre malgré tout à la synagogue. La synagogue est donc le lieu de cette assimilation comme disparition du sens.

Il existe d'autres occurrences du lieu « synagogue » dans le *Journal*, qui vont dans le même sens : elle serait le lieu d'une usurpation, le risque d'une disparition. Ainsi par exemple, le 24 décembre 1911, après la circoncision de son neveu : « Aujourd'hui, en entendant le compagnon du Mohel dire la prière qui termine le repas, tandis que les assistants (...) passaient le

1 « Tu avais effectivement rapporté un peu de judaïsme de cette sorte de ghetto rural dont tu étais issu [...]. Mais il était impossible de faire comprendre à un enfant observant tout avec l'excès d'acuité né de la peur que les quelques balivernes que tu accomplissais au nom du judaïsme, avec une indifférence proportionnée à leur futilité, pouvaient avoir un sens plus élevé. Pour toi, elles avaient la valeur de petits souvenirs d'une époque révolue et c'est pour cela que tu voulais me les proposer, mais, comme tu ne croyais pas toi-même à leur valeur propre, tu ne pouvais le faire que par la persuasion ou la menace » in *Lettre au père*, trad. M. Robert in *œuvres complètes IV*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 862.

temps à rêver et à s'ennuyer dans l'absolue incompréhension de la prière qu'on leur récitait, j'ai vu devant moi le judaïsme d'Europe occidentale à une période de transition manifeste dont la fin est imprévisible (...) Ces formes religieuses parvenues à leur fin ultime »¹.

Autrement dit : la communauté a des raisons d'avoir « peur ».

Kafka, autour des années 1910, a nourri un puissant attrait pour le judaïsme oriental, chargé de l'aura de ses « origines perdues ». Cela prit notamment la forme d'une passion, certes éphémère, mais intense, pour le théâtre yiddish, la langue yiddish, et le comédien Izak Löwy dont il deviendra très proche. A la synagogue, Franz opposera ainsi le théâtre, comme lieu possible de vie pour un judaïsme ancestral, mais authentique. Or, cet univers n'est pas absent de notre nouvelle non plus. Les balcons et l'animal fantastique n'empruntent-ils pas à cet imaginaire du théâtre grotesque et à sa parenté avec le cirque ? L'animal n'est-il pas là aussi, comme nous dit le texte, pour se « donner en spectacle » ?

Interroger cette tension entre le visible et l'invisible nous permet finalement d'observer que se loge au cœur de ce texte un mélange tout à fait propre à la prose de Kafka : la cohabitation étrange entre une profonde gravité (la peur de disparaître, à cause des autres ou de soi) et un humour intangible, impalpable — ici, l'ombre du théâtre, du fantastique, une forme de cirque ; bref, une légèreté. N'est-ce pas déjà présent à travers le nom de la synagogue dans le texte ? Kafka l'appelle la synagogue de « Thamühl ». Marthe Robert en son temps avait cherché à retrouver la synagogue réelle qui avait pu l'inspirer, pour tenter de la situer géographiquement. Mais la notice de Jean-Pierre Lefebvre, bien plus récente, indique que ce nom ne correspond à aucune toponymie existante, et que Kafka a peut-être simplement inventé ce lieu en s'amusant à partir du mot « talmud ». Devenir invisible : à la fois une menace, et un jeu. L'animal sans paupière avait-il une bouche pour sourire ?

¹ Traduction de M. Robert in *œuvres complètes III, op. cit.*, p. 451.

L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart et Maryse Condé

Du déni de reconnaissance à la transcendance d'un vécu de persécution

Cécile Rousselet

De nombreux Juifs ont côtoyé les esclaves dans les Antilles dès le XVII^e siècle. À la faveur des besoins de commerce dans les colonies naissantes, un grand nombre d'entre eux s'installèrent en Martinique ou en Guadeloupe, profitant de l'indépendance des Provinces-Unies vis-à-vis de la couronne d'Espagne, décidée au congrès de Munster de 1648, pour accroître leur activité sur les îles. Là, ils achetèrent, comme tant d'autres, des esclaves qui arrivaient des côtes africaines¹. À première vue, l'asymétrie des rapports de pouvoir empêche de les associer dans une réflexion sur les persécutions. Pourtant, à y regarder de plus près, Juifs et esclaves sont soumis à des systèmes d'exclusion qui, s'ils ne sont pas similaires², peuvent être comparables, notamment lorsqu'on interroge leurs vécus au prisme de la

1 Cf. Jacques Petitjean-Roget, « Les Juifs à la Martinique sous l'ancien régime », *Revue d'histoire des colonies*, t. 43, n° 151, 1956, p. 138-158 ; Aviva Ben Ur, *Le Monde Sépharade*, Paris, Éditions du Seuil, 2006 ; Seymour Drecher, « Jews and New Christians in the Atlantic slave trade », in Jonathan D. Sarna & Adam D. Mendelsohn, *Jews and the Civil War: A Reader*, New York, New York University Press, 2010 ; Suzy Halimi, *Commerce(s) en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990.

2 Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallandier, 1984 ; William F.S. Miles, « La créolité et les Juifs de la Martinique », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 16, 2010, p. 129-162.

notion d'invisibilité et si on définit celle-ci non de manière littérale, mais comme un « déni de reconnaissance », au sens où l'entend le philosophe Axel Honneth¹, cette « non-existence sociale » est le corollaire de nombreux phénomènes de subalternité, tels que le sentiment de désaffiliation, l'impossibilité d'être entendu dans la sphère publique, ou celle de prendre la parole. En effet, de nombreux Juifs ont pu acquérir une position sociale confortable dans les Antilles, mais ils charriaient avec eux l'histoire séculaire de la violence antisémite — quand ils ne la subissaient pas également eux-mêmes sur les îles.

Deux romans guadeloupéens, tous deux inspirés des *slave narratives*, confrontent ces violences persécutatoires l'une à l'autre, tout en réhabilitant des figures réelles des Antilles. Le premier est *Moi, Tituba sorcière...* de Maryse Condé (1986)². L'autrice, née Marise Boucolon en 1937 à Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), est une journaliste, professeure de littérature, fondatrice du Centre des études françaises et francophones au sein de l'université Columbia aux États-Unis, mais aussi dramaturge, puis romancière. Elle a publié entre autres le roman historique *Ségou*, qui retrace la chute du royaume bambara de Ségou qui se déroule au Mali au XVIII^e et XIX^e siècles et *Moi, Tituba sorcière...*. Cette dernière œuvre retrace l'itinéraire de Tituba, fille d'esclave, initiée aux pouvoirs surnaturels par Man Yaya, qui après son mariage avec John Indien, arrive à Boston puis à Salem, où elle est la victime des procès de Salem, emprisonnée, puis amnistiée. Elle est alors rachetée par Benjamin Cohen d'Azevedo, un Juif, qui lui rendra quelques années plus tard sa liberté. Le deuxième roman est *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwarz-Bart³. L'auteur est né en Moselle en 1928. De langue maternelle yiddish, il fréquente les cercles antillais parisiens, publie *Le Der-*

1 Cf. Axel Honneth, « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS*, vol. 23, n° 1, 2004, p. 137-151. Axel Honneth, « Invisibilité : une épistémologie de la reconnaissance », *Réseaux*, n° 129-130, 2005. Le philosophe Guillaume le Blanc reprend cette idée dans *L'invisibilité sociale* (Paris, PUF, 2009)

2 Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière...*, Paris, Gallimard, 1988 [1986], *Ségou* 1984-1985, Paris Lafon. Dans la suite de l'article, les références à cette œuvre seront indiquées « TS », suivies du numéro de page.

3 André Schwarz-Bart, *La Mulâtresse Solitude*, Paris, Éd. du Seuil, 1972. Dans la suite de l'article, les références à cette œuvre seront indiquées « MS », suivi du numéro de page.

nier des justes le 1^{er} juillet 1959 et obtient le Prix Goncourt la même année. En 1961, il épouse Simone Brumant, une étudiante guadeloupéenne, avec qui il s'installe en Guadeloupe dès 1972, après l'échec de *La Mulâtresse Solitude*. Ce texte, qui s'inspire de la vie de l'esclave guadeloupéenne, *Solitude*, est divisé en deux parties. La première, « Bayangumay », raconte la vie d'une jeune esclave jusqu'à son départ en Guadeloupe. La deuxième, « Solitude », retrace l'itinéraire de l'enfant qu'elle mit au monde, Rosalie dite « Deux-Âmes », mulâtresse issue d'un viol dans le bateau qui l'emmenait aux Antilles.

Comment, dans ces romans, les vécus juif et esclave s'entrelacent-ils, permettant ainsi de déplacer le regard que l'on porte sur la violence ? Comment l'invisibilité des uns renvoie-t-elle à celle des autres, au sens d'une négation de la subjectivité, et d'une « précarité »¹ qui les empêche d'accéder à la parole ? De là, en quoi ce concept d'invisibilité est-il heuristique dans ces romans, et en quoi est-il impossible de l'envisager indépendamment de l'idée d'une « quête de visibilité »² ou de la visibilité elle-même ? Enfin, comment ces deux romans, parce qu'ils questionnent l'émergence d'une subjectivité au sein d'un contexte d'aliénation, permettent-ils de réfléchir aux mécanismes de l'écriture des violences et de l'histoire ?

Tisser le vécu juif et esclave

Si les destins des femmes esclaves et des Juifs se croisent, chez Maryse Condé et André Schwarz-Bart, c'est en effet pour mieux se mêler à des réflexions sur l'invisibilité et la quête de subjectivité. Chez Maryse Condé, de même que Tituba est aliénée, Benjamin Cohen d'Azevedo est, dans son corps même, bancal et marginal : « Trois jours plus tard, Noyes vint ouvrir la porte de ma cellule. Derrière lui, dans son ombre, se coulait le Juif, plus roux et bancal que jamais. » (TS, 190) La présentation de Benjamin Cohen d'Azevedo est placée sous le signe des persécutions religieuses (TS,

1 Guillaume le Blanc, *Vies précaires, vies ordinaires*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

2 Nathalie Heinich, *De la visibilité : Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012,

192), et si la sorcière a été emprisonnée, les Juifs, quant à eux, se voient refuser l'accès à des lieux importants pour eux, comme une synagogue (TS, 193). Tituba comme Benjamin sont finalement des parasites, pour ceux qui les côtoient, côte à côte dans la diégèse, comme dans les discours qui les concernent. Au chapitre 10, un Puritain s'exclame : « Vraiment à quoi songent ceux qui nous gouvernent ? Et est-ce pour cela que nous avons quitté l'Angleterre ? Pour voir proliférer à côté de nous des Juifs et des Nègres ? » (TS, 206)

Chez André Schwarz-Bart, c'est par le jeu d'une « réversibilité » entre histoire juive et histoire des « marrons », que l'invisibilité de Solitude et les persécutions juives se nouent¹. Les *slave narratives* s'articulent à l'histoire et à la prose juive, selon une double référentialité, presque à chaque instant, comme le souligne Michael Rothberg à propos de cet auteur². Identité juive et antillaise se répondent, mais aussi position de victime et de bourreau — dans le sillon de la problématique de la « zone grise »³. Les détails du vécu de Solitude (jusqu'aux noms des personnages) peuvent se lire à la fois comme des éléments du marronnage et comme des indices des persécutions juives. L'épilogue du roman tisse encore ces liens, donnant à *La Mulâtresse Solitude* la clé d'une double compréhension :

Ressentant un léger goût de cendre, l'étranger fera quelques pas au hasard, tracera des cercles de plus en plus grands autour du lieu de l'Habitation. Çà et là, sous de larges feuilles mortes, dorment encore des moellons projetés au loin par l'explosion et déterrés, enterrés à nouveau et

1 Francine Kaufmann, « Le projet judéo-noir d'André Schwarz-Bart : saga réversible », in *André Schwarz-Bart et Simone Schwarz-Bart à Metz, Présence francophone : Revue internationale de langue et de littérature*, vol. 99, n° 1, 2012, p. 15-38. Cf. aussi Kathleen Gyssels, *Marrane et maronne. La coécriture réversible d'André et de Simone Schwarz-Bart*, Amsterdam — New York, Rodopi, 2014.

2 Cf. Michael Rothberg, « The Work of Testimony in the Age of Decolonization : «Chronicle of a Summer», Cinema Verité, and the Emergence of the Holocaust Survivor », *PMLA*, vol. 119, n° 5, 2004, p. 1231 — 1246 ; Michel Salomon, « Jewishness and Negritude: An Interview with André Schwarz-Bart », *Midstream*, mars 1967, p. 3 — 12.

3 Au sujet de l'œuvre d'André Schwarz-Bart, cf. Francine Kaufmann, « Les Sagas identitaires d'André Schwarz-Bart?: Faire aimer l'étranger pour la dignité de sa différence », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 16 — 33.

redétterrés par la houe innocente des cultivateurs : il heurtera l'un d'eux du pied. Alors, s'il tient à saluer une mémoire, il emplira l'espace environnant de son imagination ; et, si le sort lui est favorable, toutes sortes de figures humaines se dresseront autour de lui, comme font encore, dit-on, sous les yeux d'autres voyageurs, les fantômes qui errent parmi les ruines humiliées du Ghetto de Varsovie. (MS, 156)

Notons que l'une des dernières répliques de *Moi, Tituba sorcière...* peut agir de la même manière, comme un épilogue faisant se rejoindre des expériences singulières. Deodatus demande à Tituba, dans le bateau qui la ramène à son village natal : « Quel sens, ta liberté devant la servitude des tiens ? » (TS, 213). Parce que cette phrase apparaît après les persécutions commises contre la famille de Benjamin Cohen d'Azevedo, les liens se tissent aisément.

Malgré deux stratégies différentes, plusieurs thématiques communes mettent à jour ces destins parallèles, ces vécus de persécution et d'invisibilité sociale. La première est la violence extrême de l'Histoire. Chez Maryse Condé, à quelques pages d'intervalle, le passé de Tituba « [l'] écras[e] de son poids de douleurs et d'humiliation » (TS, 200), et les Juifs ont « tellement l'habitude des persécutions » qu'ils les « flair[e] nt » (TS, 205)¹. Les dialogues entre l'esclave et son maître juif font se répondre, de manière explicite, leurs expériences :

— Tituba, sais-tu ce que c'est qu'être un Juif ? Dès 629, les Mérovingiens de France ont ordonné notre expulsion de leur royaume. Après le IV^e concile du pape Innocent III, les Juifs ont dû porter une marque circulaire sur leurs habits et se couvrir le chef. Richard Cœur de Lion avant de partir en croisade ordonna un assaut général contre les Juifs. Sais-tu combien d'entre nous ont perdu la vie sous l'Inquisition ?

Je ne demeurais pas en reste et l'interrompais :

¹ TS, 205 : « Cela commença quand la mézuzah, placée au-dessus de la porte d'entrée de la maison de Benjamin Cohen d'Azevedo comme de celle des deux autres familles juives, fut arrachée et remplacée par un dessin obscène à la peinture noire. Les Juifs avaient tellement l'habitude des persécutions que Benjamin, flairant le vent, compta ses enfants et les fit entrer à l'intérieur, comme un troupeau docile. »

— Et nous, sais-tu combien d'entre nous saignent depuis les côtes d'Afrique ? (TS, 198)

C'est aussi après une discussion sur les persécutions des Juifs que Benjamin Cohen d'Azevedo s'interroge sur l'ombre dans les yeux de Tituba : ce qui lui rendrait le bonheur est « La liberté ! » (TS, 199). Mais les deux violences ne sont pas uniquement juxtaposées, elles peuvent s'entrelacer, grâce à des mécanismes intertextuels et lyriques. Par un glissement sémantique, les procès de Salem sont perpétrés par les « Gentils », ceux-là mêmes, au nom paradoxal pour la jeune esclave, qui ont tant persécuté les Juifs :

Je me demande si Benjamin Cohen d'Azevedo était au courant des procès des Sorcières de Salem [...]. En tout cas, s'il était au courant de cette triste affaire, il la mettrait au compte de cette foncière cruauté qui lui semblait caractériser ceux qu'ils appelaient les Gentils et m'absolvait entièrement. (TS, 193)

Dans l'œuvre d'André Schwarz-Bart, Rosalie entend, au milieu des violences, une chanson douce, qui rappelle la prose de nombreux textes juifs après 1945, comme ceux d'Élie Wiesel par exemple, dans *La Nuit* (1958) : « Nous nous en allons dans la nuit/Nous marchons dans les ténèbres/Dans la douleur et dans la mort » (MS, 60). Il en est de même de l'image de la file humaine, qu'on retrouve autant dans les *slave narratives* que dans les témoignages sur l'univers concentrationnaire¹. La prose est traversée d'un souffle que l'on peut retrouver dans des récits de pogroms (souffle que l'auteur avait déjà convoqué dans *Le Dernier des justes*) comme par exemple dans le rêve de Bayangumay :

Les cases alentour flambaient comme des torches, projetant mille escarbilles sur les corps tirés de leur sommeil et pour la plupart nus, hommes, femmes, enfants, vieillards, et les corps déjetés des aïeules au crâne rose, aux mâchoires pendantes. Les êtres de la nuit usaient aussi de longs couteaux courbes dont ils harcelaient la foule, provoquant des gestes inconsiderés parmi les enfants ; mais, si l'un d'eux tentait de quitter le cercle,

1 MS, 37 : « [L] a file humaine au long des sentiers de servitude, faisant de temps à autre, négligemment, voltiger une tête lasse au-dessus de son carcan de bois. Ainsi en alla-t-il pour ceux qui n'étaient pas malades, qui n'étaient ni trop vieux ni trop jeunes, et qui consentirent aux fers et à la pose du carcan, ainsi. »

un bâton crachait sur lui tonnerre et éclairs mêlés. Des sons s'échappèrent de la bouche de Bayangumay ; y prêtant attention, elle se rendit compte qu'elle murmurait sans arrêt : qu'est-ce que c'est ?... qu'est-ce que c'est ?... qu'est-ce... ? (MS, 35-36)

Il est remarquable que les deux romans choisissent, pour mettre en scène l'ambiguïté entre vécu juif et vécu esclave, des rêves-cauchemars. Chez Maryse Condé aussi, l'espace onirique permet de fusionner le vécu de Tituba avec celui des Juifs. La jeune esclave rêve de son propre enfermement au moment où les fumées de l'incendie de la maison de son maître juif commencent à l'atteindre : « La nuit venue, j'eus un rêve. Je voulais entrer dans une forêt, mais les arbres se liguèrent contre moi et des lianes noires, tombées de leur faite m'enserraient. J'ouvris les yeux : la pièce était noire de fumée. » (TS, 206) C'est d'ailleurs au cours de ce drame que les neuf enfants de Benjamin Cohen d'Azevedo meurent (TS, 207), mort hyperbolique dès lors qu'elle inverse les images traditionnelles de l'engendrement et de la naissance. Ces rêves sont un cadre efficient pour la description des violences, comme l'a montré Carole Ksiazenicer-Matheron, notamment parce qu'ils permettent la mise en place de stratégies telles que l'inquiétante étrangeté¹.

C'est donc une mort commune qui attend les Juifs et les esclaves. L'image de la défunte épouse d'Azevedo fait le lien entre Tituba l'esclave et son maître juif : « Ce fut la défunte qui nous poussa l'un vers l'autre. » (TS, 194) La sorcière porte les vêtements sombres de l'épouse décédée : « les vêtements que Benjamin Cohen m'avait donnés [...] gardaient l'odeur douce et pénétrante de la morte. » (TS, 202). Mais dans les deux romans, cette mort glisse rapidement vers l'évocation d'une mort universelle. La communication entre Benjamin Cohen d'Azevedo et son épouse décédée – transcendance donc du trépas, permise par la sorcière – se déroule après un épisode évoquant les Juifs persécutés et massacrés : « Cela se passait généralement le dimanche soir, quand les derniers amis venus échanger des nouvelles des Juifs disséminés à travers le monde s'étaient retirés après une

1 Carole Ksiazenicer-Matheron, *Les temps de la fin : Roth, Singer, Boulgakov*, Paris, Honoré Champion, 2006.

lecture d'un verset de leur Livre sacré. » (TS, 196) *La Mulâtresse Solitude* ouvre aussi sur une « histoire universelle¹ » des persécutions contre les Juifs, et chez Schwarz-Bart comme chez Maryse Condé, en chaque détail se loge l'intuition d'une violence qui le dépasse. L'hébreu provoque une « sorte d'angoisse » (TS, 196) ; « les tribulations des Juifs à travers la terre » (TS, 193) sont derrière chaque escapade de Solitude. Se jouent donc dans l'aventure singulière des deux jeunes femmes les cycles de violence qu'André Schwarz-Bart décrivait dans *Le Dernier des justes*. Dès lors, si Tituba a besoin de lait et de sang pour opérer ses sacrifices de sorcière, celui des animaux rappelle inévitablement celui des victimes des violences (nègres et juifs) : « Le lait, le sang ! N'avais-je pas les liquides essentiels, avec la chair docile des victimes ? » (TS, 215) De la même manière, le sang versé devient, grâce à une prose lyrique, une trace emphatique de la violence universelle : « Le sang inonda la terre » (TS, 195).

Dès lors, par-delà la mort, c'est un appel commun à la libération qui s'énonce. L'affranchissement des esclaves est lu à travers le prisme juif, comme sortie d'Égypte. André Schwarz-Bart écrivait dans le *Figaro littéraire* du 26 janvier 1967, à propos d'une remarque de son père sur cet épisode biblique : « Je crois que c'est cet enfant juif dont les pères furent esclaves sous Pharaon, avant de le redevenir sous Hitler, qui se prit d'un amour fraternel et définitif pour les Antillais². » Lorsque Tituba, quant à elle, recouvre sa liberté, Benjamin Cohen d'Azevedo lui récite Isaïe :

Ainsi parle l'Éternel
Le ciel est mon trône
Et la terre mon marchepied
Quelle maison pourriez-vous me bâtir
Et quel lieu me donneriez-vous pour demeure ? (TS, 208)

1 Kathleen Gyssels, *Marrane et maronne...*, *op. cit.*, p. 123.

2 André Schwarz-Bart, « Pourquoi j'ai écrit *La Mulâtresse Solitude* », *Le Figaro Littéraire*, 26 janvier 1967, p. 1. L'article est paru cinq ans avant la parution du roman.

Dans les deux romans, donc, on assiste à « la construction d'un espace textuel habité de voix multiples¹ » comme l'indique Fleur Kuhn-Kennedy à propos du *Plat de porc aux bananes vertes* d'André Schwarz-Bart. Les persécutions renvoient à une violence universelle.

L'invisibilité comme condition d'une rébellion

Cette violence opère une invisibilisation des protagonistes. Marginalisés, mis à l'écart, la marronne et la sorcière, mais aussi les Juifs (qu'ils soient présents ou non dans l'intrigue chez André Schwarz-Bart), subissent les assauts des autres personnages, qui leur dénie toute forme de subjectivité — que celle-ci soit source de méfiance ou tout simplement obliérée. Mais les deux romans ont ceci de particulier qu'ils ne cessent de mettre en scène une rébellion face à ce processus de déshumanisation. C'est tout d'abord *Tituba* et *Solitude* qui sont posées comme les instruments de la véritable contestation, de la « quête de visibilité ». En effet, si Juifs et esclaves sont aliénés, persécutés, c'est avant tout, dans ces deux romans marqués par les *slave narratives*, par le destin des esclaves femmes que l'histoire juive est problématisée. Le fait même, pour les deux auteurs, d'avoir choisi des figures féminines, dont le corps est appréhendé sous le double paradigme de la fascination et de l'angoisse, notamment dans la culture européenne², n'est pas anodin. *Tituba* est sans cesse femme, « Sorcière de Salem », « Nègresse » (TS, 210), et son identité féminine est à maintes reprises réaffirmée dans le texte. *Solitude*, quant à elle, porte des attributs de la féminité inquiétante : elle a les yeux vairons — ce qui est un motif fréquent dans la

1 Fleur Kuhn-Kennedy, « D'un je à l'autre : les langages d'André Schwarz-Bart », *Que faisons-nous de notre histoire ? Plurielles? : Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque*, n° 18 : », 2013, p. 32.

2 Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976-1984. Cf. aussi Alain Corbin : « Le corps contemplé, le corps désiré, le corps caressé, le corps pénétré, le corps comblé constituent un ensemble d'objets historiques obsédants au siècle qui vit s'élaborer la notion de sexualité. », « La rencontre des corps », in *Histoire du corps*, t. 2, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello (dir.), Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 149.

littérature juive ashkénaze, et qui caractérise souvent des figures de femmes transgressives, à l’instar de Rechele dans *Der Sotn in Goray* — et son teint est « verdâtre », ce qui la rapproche de la figure lilithienne¹. C’est donc naturellement par leurs corps en révolte qu’elles s’insurgent, et si la sphère sexuelle est le lieu originel de la désaffiliation des deux jeunes femmes (les deux femmes sont nées d’un viol, celui d’Abena, celui de Bayangumay), elle est aussi l’espace de leur insurrection. Par leurs chairs meurtries, à la sexualité fascinante, elles sont invisibles tout en échappant à l’invisibilité.

Et si leurs destins de femmes offrent aux deux héroïnes la possibilité de se rebeller, cette dernière prend une autre ampleur, chez les deux auteurs, par le recours aux références juives. La révolte échappe alors à la contingence de leurs expériences, pour prendre un sens plus large, voire cosmique. Déjà, dans *Moi, Tituba sorcière...*, la sexualité transgressive de la sorcière est lue par Benjamin Cohen d’Azevedo sous le prisme de la Bible :

Mais moi, je ne crois pas à cela. C’est Dieu qui me punit. Non pas tant d’avoir brûlé pour toi. Les Juifs ont toujours eu un fort instinct sexuel. Notre père Moïse dans son grand âge avait des érections. Le Deutéronome le dit : « Sa puissance sexuelle n’était pas diminuée. » Abraham, Jacob, David eurent des concubines. Il ne m’en veut pas non plus d’avoir usé de ton art pour revoir Abigail. Il se souvient de l’amour d’Abraham pour Sarah. (MS, 207)

Chez André Schwarz-Bart, l’histoire juive fournit véritablement les éléments de résistance à l’oppression, notamment grâce à l’ouverture d’une large thématique messianique : comme dans le Ghetto de Varsovie, après l’apocalypse de l’esclavage peut advenir une eschatologie. En cela, *Solitude* est autant une figure messianique juive qu’un symbole de résistance des *slave narratives*. Sa filiation est antillaise : « Depuis son plus jeune âge, la petite fille rêvait à sa grand-mère Pongwé qui était le reflet d’une grand-mère plus ancienne, qui elle-même était le reflet d’une grand-mère plus ancienne encore, et ainsi de suite, à l’infini. » (MS, 12) Mais elle s’inscrit aussi dans la pensée juive de la transmission des générations, comme dans *Le*

1 Carole Ksiazienicer-Matheron, « Messianisme et intertextualité dans *La Corne du bélier* d’Isaac Bashevis Singer », *Raisons politiques*, n° 8, 2002, p. 81-96, p. 92.

Dernier des justes : « afin que s'opère en elle la germination qui anime toutes choses, depuis les profondeurs de la terre jusqu'aux étoiles. » (MS, 30) De la même manière, le sacrifice de la jeune marronne, s'il peut trouver des échos dans les *slave narratives*, est ici clairement identifié, par les références intertextuelles, au sacrifice juif : « Au dernier instant il s'arrêta devant Solitude et murmura, d'une voix infiniment navrée : Et toi, pauvre zombi qui te délivrera de tes chaînes ? La jeune femme répondit en souriant : Quelles chaînes, Seigneur ? » (MS, 89), puisque les chaînes peuvent renvoyer entre autres aux *Psaumes* (2, 3) : « Brisons leurs liens, Délivrons-nous de leurs chaînes ! » Pour Solitude, se libérer permet l'accomplissement eschatologique et la quête d'une véritable subjectivité.

Transcender le vécu d'invisible

Les héroïnes s'affranchissent enfin par leur capacité à ouvrir des espaces de transcendance. Ceux-ci leur permettent non seulement de questionner leur invisibilité, mais aussi d'acquérir une forme de parole, bien qu'*autre*. En premier lieu, elles font usage de la sorcellerie ou sont possédées par le *dybbuk*. Chez André Schwarz-Bart, la présence noire en « Deux-Âmes » fonctionne comme une résurgence du démon ashkénaze : « [...] le mauvais esprit qui s'était emparé de son cœur [...] » (MS, 18) ;

Il en alla ainsi tout au long de cette journée. Chaque fois que Solitude dirigeait ses regards vers le ciel, vers les arbres, vers ses vieux compagnons, il lui semblait qu'un cœur de négresse battait en elle tandis que ses yeux voyaient toutes choses à la façon du Moudongue Sanga. (MS, 128) Ce *dybbuk* est « [l'] entre deux mondes »¹ (MS, 50) qui caractérise l'ambiguïté de Solitude. Dans *Moi, Tituba sorcière...*, la sorcellerie fonctionne comme la clé d'une visibilité qui se situerait au-delà du terrestre. L'esclave peut communiquer avec les morts : « Sais-tu que la mort n'est qu'un passage dont la porte reste béante ? [...] Veux-tu communiquer avec elle ? » (TS, 194) Abondent, au moment de ces scènes de sorcellerie, les symboles de transcendance : l'arbre en fleurs, le mouton à la robe immaculée, ou

1 Le sous-titre du *Dybbuk* de Shalom An-Ski (1920) est « Entre deux mondes ».

encore la lune qui « jou [e] [un] rôle décisif dans le cérémonial » (TS, 195), dépassement *en biais* de la mort. Cet astre, comme la sorcellerie de Tituba, se nourrit de l'obscurité pour atteindre une blancheur subliminale. Le développement d'une visibilité occulte, magique et cachée, engendre donc le dépassement de l'invisibilité des protagonistes. Ainsi grâce aux figures de la marrone ou de la sorcière, les Juifs semblent échapper aux persécutions, ou du moins semblent transcender leur existence douloureuse. Chez Maryse Condé, la communication avec la mort passe par le sacrifice, celui de la sorcière, mais qui se mêle au sacrifice juif, par la mention du *shohet* : « Ce soir, quand les enfants seront endormis, rejoins-moi dans le jardin aux pommiers. Procure-toi un mouton ou, à défaut, de la volaille auprès de ton ami, le shohet. » (TS, 195) Si Tituba peut « communiquer avec [l] es invisibles » (TS, 195), ceux-ci sont aussi bien les morts que ceux qui côtoient la mort, nègres et Juifs. La parole leur est donnée, à eux à qui la précarité, au sens de Guillaume le Blanc, ôte toute possibilité d'être entendus dans la sphère publique. La quête de visibilité est donc autant celle du *voir* que celle de *l'être-vu*.

Le deuxième espace de transcendance est la mise en scène d'une nouvelle naissance. Lorsqu'elle est achetée par Benjamin Cohen d'Azevedo, il s'agit pour Tituba d'un deuxième engendrement :
Je hurlais comme le sang qui pendant tant de semaines s'était tenu à l'écart de mes chairs, les inondait à nouveau, plantant mille dards, mille pointes de feu sous ma peau. [...] Je hurlais et ce hurlement, tel celui d'un nouveau-né terrifié, salua mon retour dans le monde. Je dus réapprendre à marcher [...]. Je dus réapprendre à parler [...]. Je dus réapprendre à regarder mes interlocuteurs dans les yeux. Je dus réapprendre à discipliner mes cheveux [...]. Peu d'individus ont cette déveine : naître par deux fois. (TS, 190-191)

Le Juif permet à Tituba d'advenir, et donc d'échapper à son destin de persécutions, et la mention du cri, tel celui du nourrisson, est explicite en ce sens, en même temps qu'il oppose ce nouveau vécu au silence de l'enfermement en prison. En outre, chez Maryse Condé, les relations sexuelles, permettent une sublimation des corps — généralement souffrants, grâce à

une forme de mystique de la chair : Benjamin Cohen d’Azevedo et Tituba se donnent l’un à l’autre après la scène des réapparitions de l’épouse morte (TS, 197) ; et les expressions-mêmes qui caractérisent cette sexualité, volontairement hyperboliques, la présentent comme une renaissance : « Je crois que la première fois que cela nous arriva, il fut encore plus surpris que moi-même, car il croyait son sexe un ustensile hors d’usage, et s’étonnait de le trouver enflammé, rigide et pénétrant, gonflé d’un suc abondant. » (TS, 197) Tout comme Tituba renaît lorsqu’elle est achetée par Benjamin Cohen d’Azevedo, lui voit son sexe renaître par Tituba femme. L’aliénation est dépassée, et la sexualité permet de retrouver la liberté et le village natal :

Mon doux amant bancal et contrefait ! Je me rappelle, avant de te perdre à jamais, ce pauvre bonheur que nous connûmes !

Quand tu me rejoignais dans le grand lit du galetas, nous tanguions comme en un bateau ivre sur une mer démontée. Tu me guidais de tes jambes de rameur et nous finissions par atteindre la rive. Le sommeil nous offrait la douceur de ses plages et au matin, pleins d’une nouvelle vigueur, nous pouvions entamer nos tâches quotidiennes. (TS, 217)

La Mulâtresse Solitude développe davantage encore le schème de la nativité par le trope des générations successives. La naissance de l’enfant de Solitude est explicitement décrite comme l’enfantement d’un Messie : Nombre de négresses d’eau douce se faisaient faire des enfants chapés, qui échapperaient à la couleur, à la vieille malédiction noire. Elles voyaient dans les événements un signe de Dieu, l’assurance qu’il pardonnait, était sur le point de sauver la race. Déjà certaines poussaient devant elles un ventre grave, chargé d’une promesse messianique. (MS, 92)

Le père en est Maïmouni, dont le nom rappelle Moshe ben Maïmon plus connu sous le nom de Moïse Maïmonide (1138–1204), rabbin qui propose dans son *Commentaire de la Mishna* treize principes de la foi, dont le douzième est celui de la venue du Messie et de l’avènement de l’ère messianique. Mais c’est aussi une référence à la Genèse qui est ici tissée, parce que cet engendrement est lié à la mort de la mère¹. « L’enfant inachevé » – comme c’est aussi le cas dans *Moi, Tituba sorcière...*, par l’avortement (TS, 178-179) – est celui qui s’achèvera dans le sacrifice de

¹ Genèse 35, 16-19.

sa mère. La mise en scène des naissances opère une sortie de l'invisibilité à laquelle les protagonistes sont condamnés. Mais, parce que cette sortie hors du cadre aliénant n'est conçue que comme une conquête inachevée et inachevable, les héroïnes réaffirment leur invisibilité tout en l'oblitérant.

Car la véritable échappatoire face à l'invisibilité des marrones-sorcières, mais aussi des Juifs, se fait par l'écriture. D'une part, grâce aux parallèles qu'ils dressent, et à l'inclusion qu'ils font de cette violence dans l'histoire, les romans redonnent aux invisibles une visibilité par la présence diégétique et narrative. D'autre part, le roman permet aux invisibles, subalternes, de se réapproprier leur subjectivité, en ouvrant des espaces de liberté. Chez André Schwarz-Bart, la prose cosmique, héritée du conte de fées, fonctionne en ce sens, comme « l'enchantement d'azur » (MS, 146). Les images se déploient dans un univers féérique que l'écriture emporte comme le fleuve du début du roman :

Et Bayangumay elle-même était une de ces images que le fleuve emportait, et sans doute ouvrirait-elle un jour la voie à une petite fille tout aussi intéressante que celle d'aujourd'hui, qui porterait le même nez, les mêmes yeux, les mêmes épaules frissonnantes au vent, le même signe de fraise ou plutôt de mûre bleuisant à son ventre, et qui se pencherait de la même manière pour caresser toutes sortes de pensées dans les eaux mystérieuses et changeantes du fleuve. (MS, 12-13)

L'image de l'oiseau de *Moi, Tituba sorcière...* peut refléter le destin de chacune des deux rebelles, Solitude comme Tituba :

Je fixai la mer, forêt incendiée. Soudain, un oiseau surgit des braises immobiles et s'éleva tout droit, en direction du soleil ? Puis il s'arrêta, décrivit un cercle, s'immobilisa à nouveau avant de reprendre sa foudroyante ascension. Je sus que c'était un signe et que les prières de mon cœur ne resteraient pas sans écho. (TS, 215)

Mais elle peut aussi refléter le destin des Juifs. En effet, chaque appel à la liberté, notamment chez Maryse Condé, tisse les références juives et marrones. Tituba s'écrie :

Ô Benjamin, mon doux bancal amant ! Il avait pris la route de Rhode Island, la prière à la bouche : « Sh'ma Yisrael : Adonai Elohenu Ado-

nai Ehad ! » Combien de lapidations ? D'incendies ? De sangs bouillonnants ? Combien de génuflexions encore ? Je commençai d'imaginer un autre cours pour la vie, une autre signification, une autre urgence. (TS, 211)

C'est aussi après la mention de « Sh'ma Yisrael : Adonai Elohenu Adonai Ehad ! » que se déploie l'image du feu – Tituba, la Mulâtresse –, feu rebelle qui ravage la violence pour la transcender : « Le feu ravage le faîte de l'arbre. Il a disparu dans un nuage de fumée, le Rebelle. Alors c'est qu'il a triomphé de la mort et que son esprit demeure. Le cercle apeuré des esclaves reprend courage. L'esprit demeure. » (TS, 211) Car chacun, André Schwarz-Bart comme Maryse Condé, fait appel à un même Dieu, universel : « — Notre Dieu ne connaît ni race ni couleur. Tu peux, si tu le veux devenir une des nôtres et prier avec nous. Je l'interrompais d'un rire : — Ton Dieu accepte même les sorcières ? » (TS, 204)

*

Ainsi, la réversibilité de l'histoire juive et de l'histoire des esclaves chez Maryse Condé et André Schwarz-Bart offre une possibilité pour les « invisibles » d'échapper à cette invisibilité. Dans *La Mulâtresse Solitude*, l'exclusion (et la marginalité qu'elle implique) est la condition même pour être vue, par sa révolte et son messianisme. Dans *Moi, Tituba sorcière...*, elle est la condition pour demeurer invisible, et pour développer, par les pouvoirs occultes, une autre forme de vision, et ainsi de visibilité. Mais, au-delà, le déploiement du schème de l'invisibilité permet la mise en valeur de l'indicible, celui qui pourra être dévoilé, mais aussi celui qui devra rester tu : celui des morts qui, génération après génération, ne cessent de clamer le silence dans lequel ils reposent.

Romain Gary

Une judéité affichée et voilée

Anny Dayan Rosenman

On a longtemps opposé Émile Ajar à Romain Gary. Aux dépens de Romain Gary. Celui-ci serait resté prisonnier d'une langue classique et convenue alors qu'Ajar avait su inventer une nouvelle langue. Gary aurait été, malgré ses dénégations, un homme de droite (à preuve, sa fidélité au général de Gaulle et surtout son rejet du communisme) alors qu'Ajar exprimait son empathie pour les plus démunis. Enfin Gary aurait caché ou nié son appartenance au judaïsme alors qu'Ajar l'aurait assumée et même affichée.

Bien sûr, il suffit de relire la désopilante prière du vendredi soir dans *Éducation Européenne*, la dédicace à Léon Blum, juif et socialiste, dans *Tulipe*, les expressions en yiddish qui parsèment *La danse de Gengis Cohn*, ou encore dans *Les cerfs-volants*¹, la magnifique image de sept cerfs-volants jaunes en forme d'étoiles juives qui volent dans le ciel de l'Occupation, pour voir qu'il n'en est rien. Quatre œuvres écrites sur plusieurs décennies et signées Gary. De même, qu'il suffirait de se souvenir que dès sa première œuvre, l'écrivain évoque, à côté de la bataille de Stalingrad, la lutte du ghetto de Varsovie tandis que les dernières lignes de son dernier livre sont un hommage aux Justes du *Chambon-sur-Lignon*.

Il est cependant vrai que la judéité de Roman Gary reste complexe, dans le même temps invisibilisée et affichée selon des modalités qui lui sont propres. Une ligne de partage semble traverser l'œuvre, et celle-ci ne

1 *Éducation Européenne*, Calmann-Levy, 1945 — *Tulipe*, Calmann-Lévy, 1946 — *La danse de Gengis Cohn*, Gallimard, 1967 — *Les Enchanteurs*, Gallimard, 1973 — *Les cerfs-volants*, Gallimard, 1980

ne passe pas entre Gary et Ajar, car tout Ajar est déjà dans Gary, y compris, souvent, au niveau de la langue. Elle passe, dans les textes signés Gary, entre les œuvres romanesques et les œuvres à dimension autobiographique. De façon paradoxale, les œuvres à dimension autobiographique, *La promesse de l'aube*, *La nuit sera calme* ou *Pseudo*¹, de même que les entretiens accordés dans des journaux et des émissions de télévision, sont riches en affabulations et en dénis. Multipliant les fausses pistes, les souvenirs imaginaires, les filiations fantaisistes autant que les silences et les omissions, elles mêlent de façon vertigineuse le vrai et le faux, une vie réelle et une vie fantasmée, et ce jusqu'au dernier entretien² enregistré en 1980, où sont répétées les mêmes fables.

Tandis que sous le masque de la fiction, l'œuvre romanesque dit une tout autre histoire. Elle a son autonomie et sa vérité propre qui résistent à la légende que l'auteur s'applique à construire. Elle apparaît à la fois irriguée et hantée par le rapport au judaïsme et par le traumatisme de la guerre et de la Shoah où ont péri les compagnons de combat de Romain Gary et presque tous les membres de la famille de Roman Kacew. Elle permet de comprendre que Gary avec son panache, ses excès, son ironie et ses provocations, est aussi un survivant endeuillé qui longtemps fait silence sur ses blessures et veut rendre invisible une part de lui-même.

Comme dans un tableau de Chagall

Les romans signés Gary sont peuplés d'une multitude de protagonistes juifs. Le lecteur rencontre ainsi au fil des pages et des œuvres, des partisans juifs réfugiés dans la forêt, des rabbins miraculeux, des prostituées juives, des marchands de fourrures, des tailleurs, des cochers et des bouchers, des dentistes, des hassidim, une armée de médecins et de musiciens juifs, de nombreux survivants.

1 *La promesse de l'aube*, Gallimard, 1960 — *La nuit sera calme*, Gallimard, 1974 — *Pseudo*, Mercure de France, 1976.

2 Un entretien filmé, réalisé par Jean Faucher pour Radio-Canada, en 1980, quelques mois avant la mort de Gary, et publié après sa mort, en 2014, chez Gallimard, sous le titre : « Le sens de ma vie »

Se détachent de ces romans d'inoubliables personnages. Dans *Éducation Européenne*, c'est Moniek Stern, petit violoniste persécuté par des voyous polonais qui le surnomment *wunderkind* et qui meurt en serrant son violon contre lui. Dans *Les cerfs-volants*, c'est l'intrépide Julie Espinoza, que Gary présente, de façon provocante, comme une tenancière de bordel à la tête d'un réseau de résistance. Il la décrit si fière de son nom proche de celui de Spinoza et de son sens de la survie hérité de siècles de persécution qu'elle annonce au petit Ludo : « On ne nous aura pas facilement, tu peux me croire... on a mille ans d'entraînement et d'expérience nous autres¹ ». Dans *Les Enchanteurs*, le lecteur peut lire l'évocation d'un vieux sage que le narrateur Fosco Zaga et son père vont consulter dans l'espoir de sauver Teresina, la femme de Giuseppe Zaga, qui se meurt :

Dans le petit bourg de Vlachi, un vieux rabbin que les *goïm* eux — mêmes venaient consulter, garda longtemps la main sur le front de la malade et nous dit que ce qui lui aurait fait le plus de bien, c'était le chant des oiseaux et le parfum des fleurs, l'éclat des fruits sur les branches et cette douceur de l'air que fait parfois passer sur la terre la bienveillance de Dieu.

Les paroles du vieux rabbin, placées sous le signe de la poésie et de l'union avec les forces bénéfiques du monde viennent réfuter les images inquiétantes et stéréotypées de juifs qui hantent l'imaginaire européen. Il s'agit par ailleurs d'un passage remarquable du point de vue de l'énonciation, car l'utilisation par le narrateur du mot *goïm*² (non-juifs en yiddish) laisse supposer que celui-ci est juif, ce qui arrive rarement dans le texte de Gary. Enfin au centre de l'œuvre d'AJAR, Monsieur Salomon et Madame Rosa, deux rescapés, deux vieillards portant les stigmates de l'âge et de la solitude, mais porteurs d'une inaltérable humanité.

Gary romancier a parfois évoqué l'univers qu'il a connu enfant et qui pendant la guerre a été brutalement effacé, gommé³. Et l'évocation de ce mon-

1 *Les cerfs-volants*, Gallimard, 1980, p.167

2 Mot qui signifie non-juif

3 Ce qui est à relier à la thématique récurrente de l'effacement dans son œuvre.

de avec ses coutumes, ses rituels, son imaginaire, sa langue propre, opère un nouage très complexe entre une diction de l'Histoire¹ et l'énonciation ambiguë d'une identité ou en tout cas de l'une des dimensions, sans doute la plus intime, de cette identité. Comme la présence du yiddish dans le texte, comme la multiplication des personnages juifs dans les romans et le rappel lancinant des victimes de l'antisémitisme et de la Shoah, elle peut être lue comme une preuve de fidélité et une affirmation d'appartenance. Mais cette affirmation est écrite comme à *l'encre sympathique*, une encre invisible et pourtant en attente d'être révélée, déchiffrée par ceux qui voudront et sauront la lire. Dans ces récits, un enfant juif, un *wunderkind*, s'affiche et se cache.

Certains écrivains juifs de langue française, tels Georges Perec ou Patrick Modiano, qui ont publié dans les mêmes années que Gary, se présentent comme les héritiers d'un judaïsme « en creux », habités d'un manque, d'une interrogation inquiète, qui les pousse à tenter de combler ce qu'Ellen Fine qualifie de « mémoire absente ² ». Il n'en va pas de même pour Gary qui appartient à une autre génération et qui a grandi à Wilno, *La Petite Jérusalem de Lituanie*. Il est porteur d'une mémoire douloureuse, mais c'est une mémoire « pleine », riche d'images, des traces d'un vécu, de la topographie de Wilno et des échos d'une langue. C'est-à-dire d'un héritage historique, culturel, mémoriel dont il assure la transmission selon des modalités qui lui sont propres

Le rapport au judaïsme n'est pas chez lui une donnée figée ou immuable. Au fil des ans, des livres et de l'actualité, il sera remanié, remodelé, ce qui fait sa richesse et sa complexité. Il est inscrit dans un long processus d'écriture qui, partant d'une réalité historique et géographique, celle des grandes communautés juives d'Europe centrale et de Russie (comme l'indiquent les noms de nombreux personnages, Kaminski, Kapelutznik, Cukierman, Piekielny), est capable de construire un paradigme juif personnel et lié aux valeurs de l'écrivain : la fidélité de la mémoire, l'empathie pour la faiblesse, le courage de l'humour, « cette agression à main désarmée », le refus du monde réel dans sa laideur et sa cruauté. Pour lui, l'écriture peut

1 Il en est de même chez d'autres écrivains comme Vercors ou Modiano.

2 Ellen S. Fine, « L'écriture comme mémoire absente » in Les Nouveaux Cahiers n° 101, 1990.

permettre une recréation du monde tel qu'il devrait être, une forme de réparation, et ce que l'on pourrait appeler *un messianisme de l'écriture* est peut-être la dimension juive la plus incontestable de son œuvre.

Les silences de l'aube

La promesse de l'aube, magnifique roman filial qui célèbre une mère sublime (bien qu'il règle dans le même temps un certain nombre de comptes avec Mina Kacew, rebaptisée Nina) donne très peu de détails sur la famille maternelle. Il évoque son ascendance en une phrase, insistant sur son accent et son exotisme russe qui viennent recouvrir et voiler son identité juive et polonaise. Le narrateur évoque de façon elliptique ce qu'il dit savoir du passé de sa mère. Fille d'un horloger juif de la steppe russe, très belle adolescente, elle aurait quitté sa famille à l'âge de seize ans pour exercer le métier d'actrice. Dans ce récit, aucune référence à des traditions familiales ou religieuses, aucun nom de proches parents, aucune généalogie de la branche maternelle, aucune allusion au yiddish ou à une langue qui serait autre que la langue russe. Nina semble n'avoir pas eu d'existence propre en dehors de son rapport à son fils. Son passé semble effacé.

Évoquant les années de guerre et le moment où il va rejoindre les Forces Françaises Libres, Gary ne fait aucune mention d'un danger encouru par lui et sa mère à cause de leur origine. De même, il fait silence sur tous les épisodes douloureux, humiliants, liés à sa condition juive et en particulier sur les insultes et les brimades antisémites dont il fut victime. Même quand il évoque ses années d'enfance en Pologne, même quand il raconte comment à Salon-de-Provence, il est le seul d'une promotion de trois cents élèves-observateurs à ne pas avoir été nommé officier, il ne prononce pas le terme d'antisémitisme. Ses aveux, il les fera ailleurs, au travers d'autres voix. Dans *Les couleurs du jour*, à travers celle de La Marne, alias Rapoport, compagnon de Jacques Rainier, qui se remémore les brimades et les violences qu'il a subies enfant en Pologne, ou encore à travers celle de Momo, découvrant le racisme anti-arabe.

Sur la famille du père, encore moins d'informations, ce qui s'expliquerait du fait d'une filiation incertaine. En fait, Gary a organisé une

forme d'effacement ou d'invisibilisation de son père biologique. Il le fait disparaître derrière une autre figure de père plus glorieuse qui vient jeter le doute sur la paternité de Arie Leib Kacew, dit Léonid Kacew, négociant en fourrures, juif et polonais. La photographie de l'acteur Ivan Mosjoukine, star du cinéma muet, un russe blanc, catholique et orthodoxe avec lequel Gary présentait une ressemblance étonnante, trône sur le bureau de l'écrivain. Celui-ci l'emporte dans tous ses déplacements et suggère à plusieurs reprises que Mosjoukine pourrait être son vrai père : celui-ci, confie-t-il, lui rendait visite à Nice, lui envoyait de somptueux cadeaux et entretenait une correspondance régulière avec sa mère.

Dans *La Promesse de l'aube*, l'écrivain n'évoque Leib Kacew que comme le *second mari* de sa mère ou encore comme l'homme qui lui avait *donné son nom*, un homme qui voyageait beaucoup et qu'il aurait très peu connu. Dans le même roman, il raconte avoir reçu, peu après l'attribution du prix Goncourt pour *Les Racines du ciel*¹, une lettre lui indiquant les circonstances de la mort de son père :

Parmi les lettres qui m'étaient parvenues à cette occasion, il y en avait une qui me donnait des détails sur la mort de celui que j'avais si peu connu. Il n'était pas du tout mort dans la chambre à gaz comme on me l'avait dit. Il était mort de peur sur le chemin du supplice, à quelques pas de l'entrée. La personne qui m'écrivait la lettre avait été le préposé à la porte, le réceptionniste, je ne sais comment lui donner un nom, ni quel était le titre officiel qu'il assumait. Dans sa lettre, sans doute pour me faire plaisir, il m'écrivait que mon père n'était pas arrivé jusqu'à la chambre à gaz et qu'il était tombé raide mort de peur, avant d'entrer... L'homme qui est mort ainsi était pour moi un étranger, mais ce jour-là, il devint mon père, à tout jamais².

Dans ce passage troublant, Leib Kacew est à la fois congédié comme père biologique et reconnu dans ce qui peut apparaître comme un choix volontaire de filiation. En fait, Gary renie ce père tout en affectant dans un

1 Romain Gary, *Les racines du ciel*, Gallimard, 1956

2 Romain Gary, *La promesse de l'aube*, op. cit., p.107.

second temps de le choisir volontairement comme père¹, ce qui traduit assez fidèlement ses réticences à tout rapport d'appartenance qui ne soit pas librement consenti. Mais il y aurait beaucoup à dire sur le malaise que ces lignes suscitent et sur la violence qui consiste à qualifier de *préposé à la porte* ou de *réceptionniste* un membre des *sonderkommandos* affectés aux chambres à gaz avec toute l'horreur que ce terme évoque. Se perçoit la tentative d'ôter tout affect au récit de la mort du père, de neutraliser cette réalité effroyable par la banalité et la neutralité des termes utilisés, de même que par la désinvolture de l'évocation. On retrouvera la même forme d'humour provocateur dans *La danse de Gengis Cohn*.

Ce violent rejet règle peut-être un contentieux avec un père qui les a abandonnés sa mère et lui pour fonder une autre famille avec une femme beaucoup plus jeune, un père-qu'il qualifie d'étranger et dont il fait un homme qui meurt de peur, c'est-à-dire la préfiguration des anti-héros touchants, mais désidéalisés qui peuplent certains des romans signés Ajar. Pendant longtemps, les biographes de Gary et une grande partie des critiques s'intéressant à son œuvre se sont fiés aux affirmations des textes dits autobiographiques pour la décrypter. Mais la biographie de Myriam Anissimov parue en 2004, « *Romain Gary le caméléon*² », et en particulier le remarquable travail d'investigation conduit dans les chapitres qui concernent l'enfance, a permis de rétablir bien des énoncés manquants, bien des pistes brouillées ou recouvertes. Elle incite à relire sous un éclairage nouveau la relation entre un père et un fils qui ont vécu sous le même toit beaucoup plus longtemps que ne le suggèrent les fausses confidences de *La Promesse de l'Aube* ou de *La Nuit sera calme*. Gary sait qui est son père. S'il n'a pas vécu avec lui durant sa petite enfance (car Leib Kacew avait été mobilisé pour plusieurs années dans l'armée russe pendant la guerre de 14-18), il a vécu sous le même toit que lui à Wilno, entre six ans et douze ans.

Arie Leib Kacew est un juif pieux, il est administrateur de la synagogue *Tohorat Hakodesh* à Wilno³. De plus, même alors qu'il vivait à Nice, il

1 « La France libre, c'est la seule communauté à laquelle j'ai appartenu à part entière » affirme-t-il dans *La nuit sera calme*.

2 Myriam Anissimov, *Romain Gary le caméléon*, Denoël, 2004

3 Myriam Anissimov a même retrouvé la date à laquelle il a fait circoncire son fils Roman.

semble que Gary ait continué à voir son père au cours de vacances en Pologne. En témoigne une photographie de Leib Kacew avec Romain Gary et son ami Sigurd Norberg, prise en 1933 dans les rues de Varsovie. Gary a connu son père suffisamment pour s'en souvenir et pour pouvoir le décrire, car sa silhouette massive, si semblable à celle de son fils, se profile dans de nombreux romans.

Une partie des démêlés de Gary avec son identité sont ainsi liés à son théâtre familial. Car comme on le verra, le rapport au Père et le rapport à l'identité juive sont profondément liés. Ainsi dans *La Promesse de l'aube*, livre qui célèbre la mère, le père, Leib Kacew aussi bien que la judéité ont été mis à distance. Par contre, dans *Les Enchanteurs*¹, roman rédigé une décennie plus tard et secrètement dédié au père, on trouve pour la première fois une description positive du rapport entre un père et son fils. Et cette tendresse pour le père est doublée d'une évocation empathique, parfois lyrique du destin du peuple juif. Le roman est une promenade désinvolte et enchantée dans le temps, dans la mémoire culturelle de l'Europe, mais aussi dans la mémoire légendaire du monde juif d'Europe centrale. Gary n'a rien oublié, ni le Maharal de Prague, ni le Golem, ni Benazar Ben Zvi ou Isaac de Tolède « un *sephardi* » venu en Russie secourir ses frères « ashkénazim » en des temps de pogromes. Il n'a pas oublié les cérémonies d'exorcisme, ni surtout les violonistes juifs capables de faire reculer les ténèbres.

Faire entendre le yiddish et l'hébreu dans un texte français

Romain Gary est sans doute le premier écrivain français à avoir fait résonner le yiddish et l'hébreu dans des romans de langue française destinés à un large public. Dès *Éducation Européenne*, le lecteur découvre des références précises au rituel et à la prière juive du vendredi soir retranscrite phonétiquement et marquée d'un très fort accent ashkénaze. C'est l'épisode où les partisans juifs de la forêt de Wilno se retrouvent dans une vieille poudrière souterraine pour prier et où Cymes, le préposé au guet, refuse de remplir son rôle, car il veut rester à l'intérieur et prier avec les autres.

¹ *Les Enchanteurs*, 1973. Il s'agit du dernier roman avant l'invention d'AJAR

Il s'ensuit une violente discussion et un télescopage comique de paroles sacrées en hébreu et de protestations en yiddish :

— Boruch, chein, kweit, malchuze, loeilem, boet.... psalmodia pieusement la voix de Cymes. Je suis ici rebe. Je veux prier comme tout le monde!

Adonaiechot ! hurla le chantre en baisant le bout de son taleth et en se frappant sauvagement la poitrine. Personne n'est resté faire le guet dehors ? Arboim chono okout....Je dis que ce n'est pas bien ; il faut que quelqu'un aille dehors pour faire le guet ! Arboim chono okout!

Le fait que la séquence soit cocasse parce que le chantre s'embrouille dans sa prière a peut-être voilé le fait qu'il s'agit à l'évidence de la transcription d'un souvenir vécu où l'écrivain a restitué de mémoire les paroles et l'accent des fidèles de même que leur gestuelle qui consiste à se balancer et à se frapper la poitrine en priant. Et cette restitution fidèle, de même que l'usage du yiddish peuvent être lus comme un signe d'appartenance.

Ailleurs, le yiddish apparaît comme une langue de communication cryptée², une langue de connivence entre l'auteur et ses lecteurs yiddishophones qui savent par exemple que le mot *kibbitzer* est un mot en yiddish et non un mot américain comme l'affirme le jeune Léonce dans *Le grand vestiaire*³. De même que dans *Les cerfs-volants*, seuls des lecteurs connaissant la réputation de Helm, petite ville de Pologne dont les habitants passaient pour être très peu intelligents, peuvent apprécier le sarcasme qui consiste à comparer la Ligne Maginot à la Ligne de Helm et repérer l'humour onomastique de Gary/Ajar : un fabricant de couvre-chefs répond au nom de Kapelutznik (Monsieur Casquette) tandis qu'un célèbre signataire de pétitions s'appelle Monsieur Tsures (Monsieur Problème).

Mais c'est dans *La danse de Gengis Cohn* que Gary signifie avec force que le yiddish est la langue d'un peuple, la langue du rire, des blagues

1 *Éducation européenne*, p.139

2 C'est aussi le cas de ses autres langues comme le russe dans bien des textes où il insère des noms de lieux ou de famille qui correspondent à des expressions grossières et scatologiques.

3 *Le grand vestiaire*, Gallimard, 1949

juives (les *hohme*)), mais aussi la langue des morts. Ce texte, chef-d'œuvre d'humour grinçant, constitue un tournant important dans la trajectoire de Gary, mais aussi dans l'affirmation de la mémoire juive en France. Paru en 1967, mal reçu en partie à cause de son aspect iconoclaste et provocateur, il est pourtant parmi les premières œuvres en France à se confronter à la Shoah sans être un témoignage de rescapé¹. Un des titres envisagés pour ce livre était d'ailleurs une variation autour du mot *Kaddich* (*sic*). C'est le texte d'un héritier de cette histoire qui témoigne par délégation.

Un comique juif, Gengis Cohn, de son vrai prénom, Moïshé, assassiné par les Einsatzgruppen, raconte en première personne les circonstances de son exécution. Il parle par la voix de Schatz, dans le corps duquel il a élu domicile et délivre le récit intarissable d'un juif invisible et omniprésent.

On y trouve des références si nombreuses à un humour, à une culture, à une langue que le lecteur se familiarise avec cette langue en même temps que Schatz, l'ancien nazi recyclé en commissaire de police dans une petite ville allemande :

Je me surprends malgré moi à prononcer des mots dans cet infâme jargon... J'ai fini par acheter un dictionnaire pour me comprendre *Arakhmounes* cela veut dire pitié, je l'ai entendu dix mille fois au bas mot. *Hutzpe*, culot... *Gvalt*, au secours.... *Mazeltov*, félicitations... Vous savez ce qu'il me fait chanter ? El Molorakhmim. C'est leur chant funèbre pour les morts..... ensuite il m'a fait chanter Yiddishe Mamma...

Reprenant le thème du *Dibbouk* qui appartient à la tradition mystique et cabalistique juive, Gary rend hommage à une culture disparue en empruntant la forme de l'une de ses plus grandes réussites : *Le Dibbouk*, une pièce de théâtre fantastique et légendaire montée à Wilno en 1917. Dans la pièce de Chalom Anski, chef-d'œuvre de la culture yiddish, l'âme de Hanan habite le corps de Léa, la jeune fille qui lui avait été promise et qui

1 *La danse de Gengis Cohn* paraît en 1967. Pour rappel, *Le dernier des Justes* d'André Schwartz — Bart, paraît en 1961. Et vont paraître presque en même temps que le livre de Romain Gary : *La Place de l'étoile* de Patrick Modiano en 1968 (livre dont la sortie était prévue initialement en 1967), *Un homme qui dort* (1967) et *La disparition* (1968) de Georges Perec, *La Dispersion* (1969) de Serge Doubrovsky.

a été donnée en mariage à un autre. Il a élu domicile en elle, car il l'aime et il parle par sa bouche pour demander réparation. Il faut noter que dans la pièce, la pleine conscience de la faute commise et son aveu sont présentés comme des éléments importants, préalables à toute cérémonie d'exorcisme. Or, il ne faut pas l'oublier, Gary écrit *La danse de Gengis Cohn* à un moment où l'Allemagne, en plein « miracle économique », n'a procédé à aucun examen de conscience et a refoulé la mémoire de la guerre tandis que se développe le négationnisme. C'est dans ce contexte que Gary crée un personnage de victime qui apparaît devant son assassin, marqué des stigmates de son calvaire dès que celui-ci fait mine d'oublier le passé :

Je lui fais le coup de la bande sonore. Au lieu de me tenir simplement là, en silence devant lui avec mon étoile juive et mon visage couvert de plâtre, je fais du bruit. Je lui fais entendre des voix. C'est surtout aux voix des mères qu'il est le plus sensible¹.

La poésie funèbre de la pièce d'Anski s'est transformée en ironie dévastatrice, l'amour s'est transformé en haine et en désir de vengeance. Gengis Cohn apparaît à Schatz alors qu'autour de lui les autres ne le voient pas. Il lui fait entendre les voix de ses victimes. Il parle par sa bouche pour le persécuter. Il l'oblige à parler en yiddish. Ce texte hilarant et terrible, traversé par la voix des morts, est une œuvre doublement cryptique. Si Schatz est traversé par la voix de Gengis Cohn., il semble que Gary, lui, est traversé par la voix de Leib Kacew. Par son écriture il ramène au monde un père assassiné, il lui donne voix pour raconter les circonstances de sa propre mort : la peur, les cris des mères et des enfants, les monceaux de cadavres, laissant apparaître, derrière les plaisanteries des visions d'une horreur insoutenable, réalisant de façon improbable cette réflexion de Primo Levi qui dans *Les Naufragés et les Rescapés*² écrira que ce ne serait pas aux survivants de témoigner de l'horreur, mais aux morts qui l'ont vécue jusqu'au bout.

1 *La danse de Gengis Cohn*, op.cit., p. 14

2 Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, 1989 pour la traduction française

Car grâce Myriam Anissimov¹, on sait que Léonid Kacew n'est pas mort dans un camp, ni dans une chambre à gaz, ni de peur sur le chemin de celle-ci comme le prétend son fils, mais qu'il a été fusillé, probablement dans les fosses de Ponary, lors de la liquidation finale du ghetto le 24 septembre 1943, un destin similaire à celui de Gengis Cohn et qui éclaire certains de ses propos: « *Nous restons là, tous les deux, à écouter, comme l'a écrit un poète yiddish, les sanglots longs des violons de l'automne – automne 1943, pour être précis*² ». Là encore, la dimension d'humour noir et l'attribution malicieuse des vers de Verlaine à un poète yiddish voile ce que l'on peut lire comme une référence cryptée à la date de la mort de Leib Kacew.

Parlant d'encryptage et de présences invisibles, il faudrait encore rappeler que le nom du grand-père de Gary, Katz, ultérieurement transformé en Kacew est une des transformations du patronyme Cohen (de même que Kohn, Kuhn, Cohn, Kohn, Kahn). Et plus précisément que Katz est une contraction de *Cohen-Tsedek* (prêtre de justice). Leib Kacew est donc un Cohen tout comme Gengis Cohn. Le patronyme du père est encrypté dans celui de Gengis Cohn, de même qu'il l'était déjà dans *Éducation européenne*, à travers la profession de l'un des résistants juifs de la forêt, un boucher ce qui en yiddish se dit Kacew.

Des juifs invisibles

Le motif de Gengis Cohn, caché à l'intérieur de Schatz demande que l'on s'y arrête. Car il conjugue deux modalités récurrentes du rapport de Gary à l'identité juive. Le premier touche à une forme de ventriloquie. Gary multiplie les personnages juifs dans ses romans, il évoque leur destin, parfois même « il les parle », mais jamais cette identité n'est assumée en première personne. Sauf en de rares occurrences, mais il s'agit alors du *je* d'un locuteur juif impossible ou défaillant : la voix d'un mort qui parle

1 Myriam Anissimov a pu retrouver les circonstances de la mort de Frida la seconde femme de Léonid Kacew, de Pavel, le demi-frère de Romain, et de Valentina, sa demi-sœur (dont le nom est donné à une petite fille dans *La promesse de l'aube*). Transférés dans le camp de Klooga, ils furent brûlés vifs sur des bûchers dressés par les nazis au moment de l'avance de l'Armée Rouge.

2 *La danse de Gengis Cohn*, op. cit., p.128.

par la bouche de celui qu'il habite (*La danse de Gengis Cohn*) ou l'aveu en apparence délirant d'un malade soigné dans une clinique psychiatrique (*Pseudo*).

La seconde modalité est celle d'une configuration spatiale et mentale récurrente : la cachette. Dans l'univers garien, être juif c'est devoir se cacher et réciproquement les personnages qui se cachent ont de grandes chances d'être juifs. Dans les œuvres signées Gary comme dans celles signées Ajar on rencontre une multiplication de cachettes, de refuges, de souterrains, de trous, de caves : la cave noire et puante où Janek trouve Moniek, le petit *wunderkind*, le souterrain obscur où les partisans juifs vont prier, la cave de Berlin où Karl Loewy est caché par des amis aryens qui administrent ses biens, mais oublie de l'avertir que la guerre est terminée¹, la cave des Champs Élysées où Monsieur Salomon a passé quatre années de guerre, *dans le noir sans voir la lumière du jour*, la cave de madame Rosa à Belleville, qu'elle appelle aussi son *trou juif*. Ces caches et ces trous peuvent abriter tantôt le juif, tantôt son autre suggérant une étrange proximité, une contiguïté, entre victime et bourreau. Ainsi, à La Paz, en Bolivie, la cave (une de plus) où est caché un nazi qu'un ancien déporté, Gluckman, vient nourrir contre la promesse qu'il sera *plus gentil la prochaine fois*². Une victime juive cachée dans le corps d'un allemand, un ancien nazi caché dans une cave comme un juif, nous touchons à nouveau ici à une circulation et une réversibilité des signes qui insiste.

Pour survivre, il s'agit donc de se rendre invisible ou de se rendre invisible comme juif. Il faut changer de nom, d'identité ou d'apparence, devenir autre. La thématique de la cachette se double de celle de la métamorphose et du travestissement.

On ne compte plus dans l'œuvre de Gary, les protagonistes qui se cachent sous une fausse identité ou qui ont de faux papiers. Madame Rosa a une valise de faux papiers qui prouvent qu'elle n'est pas juive. Dans *Les cerfs-volants*, Isidore Levkovitch se transforme en Francis Dupré et passe la guerre

1 « Un humaniste » in *Les oiseaux vont mourir au Pérou*, Gallimard, 1962

2 « La plus vieille histoire du monde » in *Les oiseaux vont mourir au Pérou*, op. cit. p. 251

dans un uniforme allemand, tandis que Julie Espinoza s'est procuré des papiers qui prouvent qu'elle est la très authentique comtesse Estherazy. Mais elle ne s'est pas contentée de se faire fabriquer des faux papiers, elle a eu recours à la chirurgie esthétique, elle a pris des leçons de maintien, d'élocution et des cours d'histoire de la Hongrie. À l'intérieur de l'aristocrate hongroise est cachée la tenancière de bordel. De même que dans le corps de la respectable Lady L était cachée l'anarchiste Annette Boudin. Comme les lieux, comme les livres, comme les langues, le corps peut servir de cachette.

Dire sans dire

Les premières pages d'*Éducation européenne*, s'ouvrent sur l'image de deux hommes qui creusent un trou.

Le trou avait trois mètres de profondeur, quatre de largeur, dans un coin, ils avaient jeté un matelas et des couvertures, dix sacs de patates de cinquante kilos chacun...

Il s'agit de la cachette creusée dans la forêt par le docteur Twardovski et son fils Janek pour que celui-ci puisse s'y cacher jusqu'à la fin de la guerre. On peut se demander pourquoi un garçon polonais, qui n'a que quatorze ans et qui, à l'évidence, au début du récit, n'est pas un partisan, devrait rester caché jusqu'à la fin de la guerre dans un trou, au milieu d'une forêt polonaise ? Question qui peut laisser supposer, que Janek est juif, et que c'est ce qui l'oblige pour survivre, à se cacher jusqu'à la fin de la guerre, comme des milliers d'autres garçons juifs à la même époque. Comme Gregor, le personnage d'Élie Wiesel dans *Les portes de la forêt*¹, comme le narrateur d'Appelfeld dans *Histoire d'une vie*².

Il n'est pas évident que le lecteur se pose, à première lecture, ce genre de question, mais s'il se la pose, la réponse pourrait sembler évidente. Ainsi dès ce premier roman, l'identité juive du protagoniste semble indiquée, mais

1 Élie Wiesel, *Les portes de la forêt*, Seuil, 1964

2 Aharon Appelfeld, *Histoire d'une vie*, Éditions de l'Olivier, 2004.

de façon implicite, elle n'est jamais formulée dans le texte, sauf pour qui le questionne.

On pense alors au personnage d'Isaac de Tolède qui, dans *Les Enchanteurs*, porte un signe de judéité très visible, mais que nul, sauf des initiés, ne déchiffre.

Il portait au cou une chaîne avec un pendentif qui représentait une étoile. Personne en Russie ne connaissait l'existence de l'étoile de David et on prenait ce signe pour celui de la profession d'astrologue qu'il exerçait effectivement¹.

De l'art de dire sans dire et d'afficher tout en voilant². Chez Gary, les personnages sont souvent d'autant plus présents qu'ils ne sont pas visibles.

1 Romain Gary, *Les enchanteurs*, Gallimard 1973. (Ed Folio p. 160)..

2 Je me permets de renvoyer à des articles plus approfondis à propos de thèmes ici trop rapidement évoqués : « Des cerfs-volants jaunes en forme d'étoiles ou la judéité paradoxale de Romain Gary », *Les Temps Modernes*, Novembre 1993.

« Les cachettes de Romain Gary » in *Confrontations Psychiatriques n° 48 : Tourments d'écrivains. Passion de lecteurs*, sous la direction de Maurice Corcos, 2008 « Les violons juifs de Romain Gary », in *Romain Gary, une voix dans le siècle*, Honoré Champion, (A. Simon, A.Schaffner et J. Roumette dir.), 2018

On n'y voit rien — L'invisible abstrait :

Kandinsky et les autres

Itzhak Goldberg

Le visible, entretient un rapport privilégié avec la foi (...). L'invisible est le triomphe de la foi...¹.

Guy Rosolato

« Un conseil, ne peignez pas trop d'après la nature —L'art est une abstraction ; tirez-le de la nature en rêvant devant et pensez plus à la création qu'au résultat, c'est le seul moyen de monter vers Dieu en faisant comme notre divin maître... »
Gauguin à Schuffenecker, Août 1888

En toute logique, on pourrait penser que l'art est profondément ancré dans le domaine du visible. Un des mantras de l'art contemporain est la célèbre déclaration tautologique de l'artiste minimaliste américain Frank Stella « *You see what you see* » (Ce que vous voyez est ce que vous voyez). Et pourtant, depuis des siècles, une part importante de la production artistique a partie liée avec l'invisible. De fait, un des enjeux de la peinture fut de représenter l'irreprésentable, de passer du non-visible au visible.

Ainsi, selon J.-P. Vernant « Au III^e siècle de notre ère, Plotin marque le début du tournant par lequel l'image, au lieu d'être définie comme imitation de l'apparence, sera interprétée philosophiquement et théologiquement, en même temps que traitée plastiquement, comme expression

1 « L'objet de perspective dans ses assises visuelles », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 35, printemps 1987, p. 147.

de l'essence... pour longtemps, l'image se donnera pour tâche de figurer l'invisible »¹. Cette « image de forme transcendante », inscrite dans le cadre de la pensée néoplatonicienne, que décrit Plotin, va trouver toute son efficacité dans le champ religieux. De fait, on y admet l'idée d'une « culture visuelle » (J.-C. Schmitt) qui permet d'atteindre les réalités invisibles au moyen de choses sensibles que sont les images.

Deux d'entre les trois religions monothéistes, juive et musulmane, ont fait le choix d'une position radicale : les images sont remplacées par des signes ou par des lettres. La position de la religion chrétienne, qui se développe depuis la fin de l'antiquité, est différente. À son origine, elle est contrainte à la clandestinité et n'a recours à l'image que sous la forme de symboles. À l'époque paléochrétienne, les artistes n'évoquent Dieu que d'une manière indirecte, à l'aide de signes, et en proposent rarement une représentation figurée. À ses débuts, cette religion a été marquée par une grande méfiance à l'égard de l'image anthropomorphique. Cette méfiance, qui s'explique par ses origines juives, trouve un relais dans l'œuvre de Platon, qui exprime ses réticences à l'égard de toute figuration en général.

Ce n'est qu'à partir de la fin du IV^e siècle que l'iconographie chrétienne débute réellement avec l'image qu'on verra apparaître, celle du Christ, image qui répond à la doctrine de sa nature humaine à travers l'Incarnation. L'image de Dieu, sorte d'abîme inaccessible, ne peut être directement représentée. Sans doute peut-on voir ici un lien fondamental entre la possibilité de l'image au sein de l'idéologie chrétienne et l'Incarnation.

Cette idée est souvent exprimée dans les Évangiles. Saint Paul dit ainsi du Christ qu'il est « à l'image du Dieu invisible »². Pour autant, la crainte de l'idolâtrie, centrale dans la tradition hébraïque, ne disparaît pas. L'Église et par extension « l'image occidentale n'a jamais décidé véritablement de son option. Elle a plutôt combiné indéfiniment les incompatibles, fait négocier les contraires »³.

1 J.-P. Vernant, « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », *Image et signification, Rencontres de l'École du Louvre*, Paris, La Documentation française, 1983, p. 37.

2 *Col*, I, 15.

3 M.-J. Mondzain, « Territoires de l'image et lieux de l'idolâtrie », *Le Discours Psychanalytique*, mars 1984, p. 76.

C'est la querelle iconoclaste au VIII^e siècle qui met en face deux manières de voir l'image. Pour les iconophobes, le sacré ne peut être représenté : toute tentative d'approche du transcendantal à travers une image fondée dans une mimétique est idolâtre. Les iconophiles reprochent à leurs ennemis une mauvaise perception de l'image religieuse, car, selon eux, l'honneur ne va pas à l'image, mais à la divinité dont elle est l'image. Celle-ci doit être regardée non pas pour elle-même, mais pour l'émanation d'un au-delà, autrement dit de l'invisible.

Le problème de la représentation du sacré porte plus sur des questions institutionnelles qu'esthétiques. Pour l'Église, l'image représentait l'orthodoxie ; sa destruction toucherait aux fondements mêmes de l'ordre chrétien.

La « querelle » liée à la naissance de l'abstraction n'a pas la même ampleur et se situe essentiellement dans un champ artistique. Il n'en reste pas moins qu'on peut voir une analogie dans la question de la représentation de l'invisible telle qu'elle se pose à l'époque iconoclaste et à ce moment déterminant de l'histoire de l'art qu'est le début du XX^e siècle¹. De fait, l'enjeu principal des artistes de la première génération de peintres non figuratifs demeure comment, en l'absence d'un sujet, viser l'universel, comment exprimer picturalement la spiritualité.

On peut évoquer à ce sujet l'exposition *The spiritual in art-Abstract painting 1890-1985*² qui, comme son titre l'indique, a permis de constater l'impact massif et déterminant de la religion ou plutôt de la pensée mystique dans l'avènement de la non-figuration.

Mais, déjà, dans son étude sur Rouault en 1948, Lionello Venturi, s'interrogeant sur la tendance religieuse de la fin du siècle, écrit : « Une réaction au réalisme et au positivisme s'imposait... On voulait assigner à l'art la tâche d'exprimer des idées abstraites et le sentiment de l'au-delà »³.

1 Il est significatif que Malevitch appelât son fameux *Carré noir sur fond blanc* (1915), « l'icône de notre temps ».

2 *The spiritual in art-Abstract painting 1890-1985*, Los Angeles County Museum of Art, Los-Angeles, novembre 1986 - mars 1987.

3 L. Venturi, *Rouault*, Paris, Skira, 1948, p. 21.

De nombreux documents témoignent de l'intérêt qu'accordent les artistes à la pensée occulte sous ses différentes formes. Kandinsky et Jawlensky ont des contacts avec le secrétaire de la société théosophique en Allemagne, Rudolf Steiner, qui travaillait à une synthèse entre les traditions artistiques occidentales et la pensée orientale. Kandinsky, l'auteur de *Du Spirituel dans l'art*, titre significatif, écrit : « Un intérêt général pour l'abstraction renaît, parallèlement à une attirance superficielle vers le spirituel composé d'occultisme, de spiritualisme, de monisme, de la nouvelle chrétienté, de la théosophie, et de la religion dans le plus large sens du terme »¹.

L'intérêt des créateurs pour l'occulte doit être considéré non pas comme un phénomène isolé, mais comme une préoccupation essentielle de la société pour laquelle l'église ne répond plus à une demande spirituelle. On a le sentiment que « la religion est l'administration du sacré² ». Le mysticisme, issu de ces insuffisances de la religion institutionnelle, veut emprunter dans sa recherche d'une nouvelle forme de spiritualité, des chemins moins conventionnels, avec l'espoir d'y trouver un accès direct aux « sources ».

On assiste ainsi à la constitution de petits groupes d'initiés, dont le fonctionnement répond mieux aux besoins que les grandes structures. Ajoutons que le succès de ces nouvelles doctrines est lié au fait qu'elles ne rejettent pas les religions établies, quitte à leur donner un sens différent.

Mais, doit-on expliquer cette attirance pour de nouvelles formes du sacré par des artistes qui s'éloignent de la représentation plus ou moins fidèle du réel, uniquement pour des raisons religieuses ? On peut également avancer l'hypothèse qu'au moment où le peintre symboliste Maurice Denis déclare qu'il faut « Se rappeler qu'un tableau, avant d'être un cheval de bataille, une femme nue ou une quelconque anecdote, est essentiellement une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées » les artistes ont besoin d'une justification, voire légitimation, pour présenter au public des œuvres d'où toute représentation est absente. Qui plus est, la proximité avec le sacré contribue au caractère spirituel auquel prétend

1 W. Kandinsky, «Kuda idet «novoe» ikusstvo», *Odesskie Novosti*, 9 février 1911, p. 3. in R-C. Washton Long, *op. cit.*, p. 6. De son côté Mondrian – qui songeait un moment à devenir prêtre – adhère en 1909 à la branche hollandaise de la société théosophique.

2 Roger Cailliois, *L'Homme et le sacré*, Folio/Gallimard, 1950, p.24.

l'abstraction. Il semble que, pour les artistes et les théoriciens, s'écarter de la figuration est une manière de s'éloigner du concret, voire du trivial, pour atteindre le transcendant. Citons encore Caillois, selon lequel « par rapport au sacré, le profane n'est empreint que de caractères négatifs : il semble en comparaison aussi pauvre et dépourvu d'existence que le néant face à l'être.¹ »

Kandinsky est probablement le premier à être conscient du risque d'être incompris et rejeté par le public et les critiques. Au fur et à mesure que la toile devient « illisible », elle ne se suffit plus à elle-même ; on ne peut désormais plus produire une toile sans l'accompagner d'un texte qui la légitime. La disparition de l'objet qui marque la rupture fondamentale à partir de laquelle se fonde l'abstraction oblige le peintre à présenter son art comme le témoin d'une réalité nouvelle. Réalité qu'il s'agit aussi de faire partager au public, ce qui implique une conception presque missionnaire du rôle de l'artiste. Dans ce sens, le domaine religieux, où il faut croire pour voir, et encore plus le domaine mystique, sont des outils efficaces pour transformer les formes, voire les faire disparaître. C'est un langage qui parle d'une réalité transcendante, qui propose une vision utopique du monde, commune à la première génération de l'abstraction. La plupart des artistes d'avant-garde se présentent souvent, à travers leurs écrits, comme des prophètes qui ouvrent une nouvelle voie mettant en cause l'ancienne tradition.

Kandinsky, en poussant à l'extrême cette attitude, en devient sans doute le meilleur exemple. Dans les premières pages de *Du Spirituel dans l'art*, parlant de l'abstraction, il écrit : « L'autre art, susceptible d'autres développements, prend également racine dans son époque spirituelle, mais n'en est pas seulement le miroir et l'écho ; bien au contraire, il possède une force d'éveil prophétique qui peut avoir une profonde influence »².

La référence religieuse se précise par la suite, quand l'artiste se présente comme étant capable de voir et d'entendre le message de « Dieu », ce message qui le pénètre graduellement : « Invisible, le nouveau Moïse descend de la montagne, voit la danse autour du veau d'or et, malgré tout,

1 Ibid, p. 26.

2 W. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël/Gonthier, 1989, p. 58.

apporte aux hommes une nouvelle sagesse. Sa parole, inaudible pour les masses, est d'abord entendue par l'artiste. Inconsciemment au début, sans s'en rendre compte lui-même, il suivra l'appel »¹.

Curieusement, la façon dont le mystique décrit et communique son expérience correspond presque terme à terme au trajet suivi par Kandinsky et les autres pionniers de l'abstraction : « Quand on considère la mystique religieuse dans la plénitude des formes sous laquelle elle apparaît, on trouve toujours, aux diverses étapes de l'expérience mystique, une destruction progressive de l'apparence des formes du monde des expériences, et conformément à cela un établissement des formes mystiques, qui accompagnent la dissolution des formes du monde naturel aux différents niveaux ou stades de la conscience. Presque tous les mystiques qui nous sont connus ont décrit ces structures, ces formes, à peu près comme des figurations de lumières ou de sons, qui, ensuite, au cours de leur progression, sont à leur tour réduites dans l'Immuable »². Et, Gershom Scholem d'ajouter : « Une telle expérience peut lui (au mystique) être venue par un éclairage soudain, une illumination, ou comme l'aboutissement de longues préparations, peut-être très compliquées, par lesquelles il a cherché à saisir ou à obtenir un tel contact avec la divinité »³. On retrouve chez Kandinsky la capacité de destruction des formes accompagnée de la volonté de proclamer la disparition des liens avec les anciennes traditions. Les accents messianiques de sa parole, la constitution de l'image prophétique de l'artiste, sont partie prenante de sa démarche. Pour lui, l'art est, sur beaucoup de points, semblable à la religion.

Pour autant, l'inspiration pour la dissolution des formes ne vient pas chez Kandinsky uniquement du domaine religieux. Lui, comme d'autres artistes, est également sensible aux évolutions scientifiques récentes. Cependant, sa phrase énigmatique « Je ne me serais pas étonné de voir une pierre fondre devant moi et devenir invisible »⁴ doit être vue dans son

1 *ibid*, p. 66.

2 G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1982,, p. 15.

3 G. Scholem, *idd*, p. 12.

4 W. Kandinsky, *Regards sur le passé*, Édition établie et présentée par Jean-Paul Bouillon, col Savoir Herman, Paris, 1974, p. 99.

contexte. Cette déclaration est faite sous l'impact du fait scientifique qui a marqué le début du siècle et enflammé l'imagination des artistes : la désintégration de l'atome.

Indéniablement, ce changement majeur marque Kandinsky qui écrit : « La désintégration de l'atome était la même chose, dans mon âme, que la désintégration du monde entier. Les murs les plus épais s'écroulaient soudain. Tout devenait précaire, instable, mou. La science me paraissait anéantie : ses bases les plus solides n'étaient qu'un leurre, une erreur de savants qui ne bâtissaient pas leur édifice divin pierre par pierre, d'une main tranquille, dans une lumière transfigurée, mais tâtonnaient dans l'obscurité, au hasard, à la recherche de vérités, et dans leur aveuglement prenaient un objet pour un autre¹ ».

Le débat sur la « disparition » de la matière, de sa transformation en énergie, était un débat largement public dans les premières décennies du XX^e siècle. Kandinsky, à son tour, sans avoir une véritable formation scientifique rapproche cette transformation de sa réflexion artistique².

De fait, la décomposition de l'atome, le soupçon que l'objet n'est pas aussi solide et immuable qu'on aurait pu le penser, la remise en cause des conditions d'existence de la matière, semblent inspirer ce que Kandinsky définit explicitement encore une fois comme le chemin vers la non-figuration : « Un événement scientifique leva l'un des obstacles les plus importants sur cette voie. Ce fut la division poussée de l'atome³ ».

Mais Kandinsky croit-il vraiment aux analogies entre art et sciences, aux rapports de cause à effet entre ces deux domaines ? Ne s'agirait-il plutôt d'une volonté de se servir de la remise en question du modèle scientifique traditionnel pour légitimer la remise en question du modèle artistique en place ? On peut soupçonner que la version imagée de « l'effondrement » soudain de la physique classique qu'il mentionne n'est pas la source d'ins-

1 *Ibid.*

2 Les termes ne sont pas employés par Kandinsky d'une façon toujours rigoureuse. L'artiste glisse même parfois dans le domaine politique, sans toutefois en parler explicitement. Voir à ce sujet le très pertinent article de Jean-Paul Bouillon, « La matière disparaît : note sur l'idéalisme de Kandinsky », *Documents, Cahiers d'Histoire de l'art contemporain*, III, Musée d'art et d'industrie, St Étienne, mai 1974, pp., 12-16.

3 *Regards sur le passé*, op. cit., p. 99.

piration de sa pratique, mais une façon de valider sa prophétie d'une révolution semblable dans le champ pictural.

En somme, aussi bien l'univers du sacré, que celui de la science, deviennent, volontairement ou non, servent comme déclencheur pour des œuvres qui s'engagent sur une voie qui les mène vers l'abstraction.

Est-ce une double contradiction ? Celle de l'opposition fondamentale entre les doctrines religieuses et le monde scientifique basé sur des preuves rationnelles ? Celle de l'opposition entre le matérialisme scientifique et ses certitudes et la création artistique sans contraintes ? Pas vraiment, car Kandinsky fait partie de ces artistes qui sont « Immergés dans des courants ni tout à fait matériels ni tout à fait spirituels ¹ ». Tous, ils assistent à la remise en question de ce que l'on peut nommer les dogmes scientifiques. Pour eux, rien n'empêche de faire basculer l'image du positivisme vers le mysticisme. Dès la seconde partie du XIX^e siècle, une série de phénomènes fait que « La science occulte s'exprime au sujet des réalités suprasensibles de la même manière que le naturaliste lorsqu'il parle des choses sensibles. Elle retient de la méthode scientifique l'attitude mentale qui l'inspire. Il est donc juste de la qualifier de science ² ».

Ce climat scientiste est redevable d'une part à une période où les avancées majeures – l'électricité, la radioactivité, la quatrième dimension – introduisent une dose d'incertitude dans la vision scientifique et enflamment l'imaginaire artistique. Le titre donné par Henri Poincaré? à un ouvrage publié en 1902, « La science et l'hypothèse », est parlant.

D'autre part, certaines découvertes scientifiques – la désintégration de l'atome, les rayons X, le télégramme, bref la « dématérialisation » de la forme d'une part et l'évolution du microscope et du télescope qui permettent de voir l'infiniment grand et l'infiniment petit d'autre part – ouvrent des horizons sans limites. Plus que de l'invisible, on peut parler de « *l'invu* » pour évoquer des phénomènes que l'on ne distingue pas à l'œil nu ou qui se trouvent derrière différentes parois, désormais franchissables à l'aide de nouvelles inventions scientifiques. Ce climat particulier donne lieu parfois à des propositions farfelues comme la *Photographie fluidique de la pensée*,

1 Alain Besançon, *L'Image interdite*, Fayard, 1984, p. 423.

2 Rudolf Steiner, *La Science de l'occulte*, Paris, Centre Triades, 1988, p.11.

inventée par Louis Darget. Ce dernier prétend pouvoir capter des clichés des rêves à l'aide d'une plaque posée au-dessus du front d'un dormeur (*Photographie du rêve. L'Aigle*. 25 juin 1986). Rien d'étonnant toutefois, quand l'on apprend qu'une scientifique illustre comme Marie-Curie, qui a découvert le radium, participe à des séances de tables tournantes.

Mais c'est probablement l'électricité qui, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e – les mêmes années où on assiste à l'émergence de l'abstraction –, devient une source d'émerveillement. Glorifiée par les artistes, mais aussi dans la littérature qui célèbre l'arrivée, voire l'épiphanie de l'électricité et de l'éclairage électrique. Quittons pour un instant Kandinsky pour laisser la place aux futuristes italiens, aux rayonnistes russes ou aux orphistes français qui font entrer corpuscules et ondes dans leur peinture.

« L'éclairage électrique multiplie les jeux d'ombre et de lumière, les sources de clarté. Il crée une nébuleuse d'étoiles, alignées ou distribuées de manière plus ou moins cohérente... Cette marche vers l'irréel (ou vers une nouvelle réalité ?) croise les courants artistiques... qui expriment une même sensibilité au mouvement... Le dialogue entre la science et la représentation est ainsi intensifié ²¹ », écrit Marcel Roncayolo. Le terme de l'invisible sera souvent rattaché à l'électricité. Trop fuyant pour être aisément capturé, insaisissable par la main de l'artiste comme par l'esprit scientifique.

C'est probablement l'œuvre de Balla, *La Lampe à arc* (1910), une véritable icône du groupe futuriste, qui illustre le mieux la manière dont la lumière électrique est pratiquement le modèle pour la décomposition de la forme et du passage de la figuration à ce qu'on peut appeler pré-abstraction. Composée à partir de rayons et d'ondes circulaires qui se propagent en un essaim de particules colorées, cette toile oblige le regard à scruter et décomposer les mystères optiques de la lumière. Si l'électricité fascine Balla, c'est que pour lui cette forme d'énergie est un exemple parfait de l'existence de forces invisibles et insaisissables à l'œil nu. L'artiste s'intéresse aux lois physiques et aux phénomènes sensoriels qu'il s'agisse de l'électromagnétisme ou de la théorie quantique.

Cependant, l'imagination de l'artiste est également nourrie par les doctrines mystiques²¹. Boccioni rappelle que Balla éprouvait devant l'uni-

vers une fascination contemplative, proche d'un élan religieux. Si l'électricité? le fascine, c'est que, fondée sur un flux qui circule de façon imperceptible, elle permet paradoxalement de faire la jonction entre l'avancée scientifique la plus radicale et une forme de mysticisme qui n'est pas sans rapport avec l'invisible, tant privilégié par l'abstraction.

En même temps que les futuristes, d'autres artistes exploitent les rapports entre lumière artificielle et abstraction. Les plus connus sont Sonia et Robert Delaunay, dont la rivalité? avec les artistes italiens tient justement à ces intérêts partagés.

Sonia Delaunay se réfère explicitement à l'électricité. Avec les *Prismes électriques* de 1914 elle peint le dynamisme du nouveau paysage urbain au début du XX^e siècle. L'artiste utilise le motif du disque éclaté en anneaux concentriques colorés de toutes les couleurs du prisme pour figurer les ampoules des réverbères — ces surfaces où les couleurs, délimitées par un trait plus ou moins net, viennent quelquefois baver selon le jeu des coups de pinceau ou encore se fondre presque imperceptiblement dans les couleurs voisines. La lumière absorbe toute la surface de la toile, l'unifie, annule toute perspective et quasi toute figuration. Les Delaunay, toutefois, sont un exemple de rares créateurs dont l'œuvre n'est pas « contaminée » par la pensée occulte.

À l'opposée, la production plastique de Frantisek Kupka, originaire de Bohême et Parisiens d'adoption, s'inscrit, à l'instar de nombreux participants de l'avant-garde, dans une tradition symboliste. Mystique, pratiquant le spiritisme, attiré par la théosophie et l'hindouisme, le peintre est fasciné avant tout par l'idée des origines du monde, qu'il représente aussi bien à travers des plantes qu'à travers des êtres humains. Graduellement, les motifs figuratifs d'inspiration symboliste — l'homme debout qui tend vers l'au-delà, l'église gothique, la pluie, le clair de lune — se voient substitués par des formes non imitatives.

Kupka, à qui on doit le premier tableau abstrait exposé en public — *Amorpha Fugue à deux couleurs*, Salon d'Automne, 1912 — reste l'exemple parfait d'un artiste dont la pratique se situe à la croisée de la pensée mystique et de la récente évolution scientifique. Dans « La Création dans les arts

plastiques » (Prague, 1922), il annonce la venue d'un art non seulement abstrait, mais de plus sans aucune médiation matérielle, qu'il appelle « la psychographie de l'avenir » et dont le support ne serait autre que les « ondes magnétiques ». Il s'agit bien, écrit Pascal Rousseau, de réaliser l'utopie radicale de l'abstraction : le fantasme télépathique d'une communication émotionnelle directe... dans le bain de la vibration pure, réalisation messianique du rêve ancestral de la *lingua adamica*, ouverte aux dimensions cosmiques de l'univers à l'ère des technologies de la télégraphie sans fil ¹ ». Faut-il y voir un avatar de la vague de magnétisme ou du mesmérisme qui a traversé l'Europe en 18e siècle ?

Quoi qu'il en soit, les ondes magnétiques ou les vibrations conféraient une sorte de caution scientifique à la relation entre la musique, ce domaine immatériel, et les couleurs. Couleurs qui sont perçues à travers leurs propriétés formelles, optiques, à l'exclusion donc de leur valeur représentative. On retrouve ainsi Kandinsky, car « le recours aux vibrations a d'abord joué un rôle théorique capital dans la pensée de Kandinsky... concevoir que chaque couleur qui vibre lui a permis de dissocier couleurs et formes, en se centrant sur l'effet spécifique des couleurs² ».

Qu'il soit initié par la théosophie ou par l'espoir que suscite le progrès scientifique – ou par les deux – l'art de l'avant-garde, chargé de spiritualité, semble vouloir succéder à la religion.

Cependant, avec Kandinsky, Kupka ou Mondrian comme avec d'autres pionniers de l'avant-garde, la pensée occulte reste avant tout l'outil pour transformer les formes. Encore que, faut-il avoir de profondes racines protestantes pour déclarer, comme le fait Mondrian : « c'est précisément à cause de son amour profond pour les choses que l'art abstrait ne veut pas les représenter sous leurs apparences particulières ». Il existe toutefois des cas où le fond mystique semble traduit directement dans l'œuvre plastique.

1 Pascal Rousseau, « Un langage universel. L'esthétique scientifique aux origines de l'abstraction », in *Aux origines de l'abstraction, 1800-1914*, Musée d'Orsay, 2003-2004, p. 31. Ce catalogue, d'une richesse exceptionnelle, est indispensable pour toute étude au sujet de l'abstraction.

2 Georges Roque, « Ce grand monde des vibrations qui est à la base de l'univers, Aux origines de l'abstraction, op. cit., p. 61

L'œuvre d'Hilma af Klimt, peintre suédoise (1862-1944), dont la peinture est restée confidentielle jusqu'en 1986, date de la grande exposition à Los-Angeles, en est un exemple. Guidée, selon elle, par les esprits de « Grands Maîtres » pour construire un temple universel, sous l'influence des théories théosophiques de Helena Balvatsky, ses travaux sont typiques de cette approche. Le cycle *Chaos originel* (1906-1907), est composé de toiles pratiquement abstraites, faites de formes géométriques — spirales et cercles concentriques avant tout. On le sait, le principe de la géométrie sacrée, ce symbolisme archaïque qui incarne la divinité se retrouve souvent dans les religions anciennes et se voit exploité par de nombreux artistes — Sérusier ou Mondrian. Pour Hilma af Klimt, l'art, au service de la pensée mystique, est avant tout une porte d'entrée pour un monde inaccessible.

L'équilibre entre l'art et la théosophie penche nettement vers cette dernière avec le couple Annie Besant et Charles W. Leadbeater. *L'Homme Invisible* de Leadbeater et surtout leur ouvrage commun *Les Formes Pensées* (1905) sont sans doute les documents les plus aboutis de l'art comme l'illustration de la pensée mystique. Avec *Les Formes Pensées*, ils proposent des correspondances entre formes abstraites simples et isolées et les sentiments, ainsi que des représentations imagées des vibrations colorées émanant des émotions ressenties et se déployant dans l'espace. Cet ouvrage, richement illustré, semble avoir joué un rôle important dans la genèse de l'art abstrait chez les avant-gardes européennes¹.

On s'en doute, la science et la pensée mystique ne sont pas les seules voies qui mènent vers l'abstraction. Outre la décomposition de la forme qui commence avec Turner et qui se poursuit avec les impressionnistes on peut également évoquer l'analogie avec la musique, considérée comme une discipline abstraite par excellence, ou encore avec l'art décoratif, ornemental. De plus, le rapprochement entre l'abstraction et l'invisible ne va pas de soi, même avec les monochromes. On pourrait même prétendre, et une des appellations choisies par les artistes – l'art concret – indique que pour eux les couleurs autonomes et les formes non imitatives peuvent avoir autant de présence que la représentation de la réalité. Pour autant, il semble qu'à

¹ Kandinsky possédait *Les Formes Pensées* (traduit en allemand en 1908)

ces débuts, pour les spectateurs, la non-figuration introduit une inévitable, mais nécessaire tension entre le visible et l'invisible ou encore une nouvelle traduction du visible déroutante. On peut dire que « L'Autre, la transcendance de Dieu, ne peut s'exprimer que dans l'invisibilité de la forme, dont l'image doit pouvoir rendre compte ¹ ». Autrement dit, « Entre l'esthétique et le religieux, il y a une zone d'empiètement² ».

1 Jérôme Cottin, « Les iconoclastes réformés et l'esthétique contemporaine du vide », in *Les interdits de l'image*, éd. Obsidane-Les Trois P, 200, p.42.

2 Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, p. 276.

Retrouver le nom caché

Céline Masson

« Depuis 10 ans, je cherche à connaître la solution qui me rendrait le sky de mon nom et d'une identité. Il y a maintenant un espoir. Changer de nom est parfois une forme de fuite. On choisit de fuir, mais la violence qui a provoqué cette fuite, elle n'a pas été choisie. Recoller la partie du nom qui me manque me permettrait de me retrouver tel que je suis, et n'enlèverait rien à mon identité française — au contraire peut-être, il est important de le préciser. Sans mon sky j'ai du mal à glisser sur la pente du temps. »¹

Un nom de famille identifie bien souvent ses porteurs. Il indique les langues du nom et les origines géographiques des familles. Autrement dit, il livre des caractéristiques, toujours singulières et collectives, sur les personnes. Des familles ont demandé à franciser leur nom afin de dissimuler leurs origines, leurs langues, leur identité. Ces francisations ont parfois sauvé ces familles. On pense aux juifs de France qui ont dû dissimuler la « consonance israélite » – telle était l'expression d'usage du Conseil d'État – de leur nom, car elle constituait une réelle menace de mort pendant la Shoah.

Même après la guerre, des familles ont souhaité franciser leur nom afin de protéger leurs enfants et faire « plus français », échapper ainsi à l'antisémitisme toujours présent. Toutefois, les antisémites ne s'y trompent pas, qui ne manquent jamais de « dévoiler » le nom juif d'origine, « caché » derrière le nom français, comme pour exemple Marcel Dassault, né Bloch. Cette francisation du nom avait pour objet de se délester du poids de l'histoire et, d'une certaine manière, de s'effacer en dissimulant son nom.

¹ Témoignage d'une personne qui s'était adressée à moi en 2009 après la projection de mon premier film, *Et leur nom, ils l'ont changé*, prod. Studio Vidéo Paris Diderot, 2009.

Retrouver son nom

Dans cette configuration historique, l'enjeu fondamental n'était pas seulement une « intégration » et une stratégie de promotion sociale, c'était aussi se protéger contre le retour funeste d'une histoire tragique, le génocide des Juifs, la Shoah pendant la Seconde Guerre mondiale. Ainsi, les Rosenkopf sont devenus des Rosent, les Rubinstein des Raimbaut, les Garfunkel des Garel ou encore les Djaoui des Dajoux. Certaines familles juives qui ont caché leurs noms après la guerre ont toujours veillé à ne pas oublier l'autre nom, celui du dessous, celui que l'on peut retrouver.

Il se trouve qu'une, voire deux générations après avoir changé son nom, des familles juives ont souhaité retrouver le nom de leurs aïeux, mais la justice faisait obstacle au double motif de l'immutabilité du nom et de la « consonance étrangère » des noms. On ne change pas un nom qui a été francisé. C'est pourquoi le collectif « La Force du nom », créé par moi-même et l'avocate Natalie Felzenszwalbe, a mené un combat afin que ces familles puissent reprendre le nom de leurs pères. Elles ont obtenu gain de cause au ministère de la Justice. En 2011, les demandes de retour au nom ont ainsi pu aboutir. Cela signifie revirement de jurisprudence.

Certains voulaient retrouver le nom perdu de leur père afin de le sauver de la disparition et de le porter comme reste d'une histoire meurtrie. Le nom témoignerait ainsi du monde des disparus.

À présent, pour ceux qui ont repris le nom juif de leurs parents ou de leurs grands-parents, il s'agit d'entendre les effets de ce retour au nom juif. Comment vivent-ils ce qu'ils considèrent être une « réparation » ? Se sentent-ils davantage juifs ? Ont-ils le sentiment d'avoir renoué avec l'histoire familiale et la grande Histoire ? Autant de questions auxquelles les familles que j'ai filmées ont tenté de répondre.

Le patronyme (puisque les noms des familles interrogées ont tous été transmis par le père) est appelé « nom juif » au sens où il pouvait être attribué spécifiquement aux familles juives. Dans tous les cas, ce nom les désignait bien souvent comme juifs d'où sa francisation, son changement. L'adoption d'un patronyme à *consonance française* (sic) légitimait l'intégration à ce pays rêvé (nous avons déjà mis en question l'appréciation de la consonance fran-

çaise du point de vue linguistique compte tenu des transformations onomastiques au cours de l'histoire de France¹). Il fallait donc trouver des sonorités linguistiques cohérentes (suffisamment harmoniques pour l'administration) sans perdre complètement la trace du nom initial. Ainsi, par exemple, la désinence pouvant faire suspecter une origine juive (-ski, -blum, -wicz, -kopf, -stein, -vici etc....) est abandonnée pour ne plus être identifiable comme Juif plutôt que par abandon de toute appartenance au judaïsme. C'était un habile compromis entre une certaine pression de l'administration, une volonté de se fondre dans la francité, et par ailleurs, le souhait de garder intimement sa foi ou le plus souvent son appartenance à une communauté de destin. Mais la génération qui hérite du nouveau nom (avant ou après la naissance) hérite aussi bien souvent d'une histoire lacunaire où plane l'ombre des disparus. Les trous dans la filiation résonnent dans le nom même coupé des morts comme de vivants (ce dont témoignent là encore les descendants qui ont l'impression qu'on les a coupés de leur histoire et de leurs aïeux).

Pour échapper aux rafles, aux brimades, les Juifs étaient contraints d'adopter une identité d'emprunt la plus discrète possible. Le nom francisé était alors davantage un choix de protection des familles. Dans le témoignage les personnes interrogées dans le documentaire que j'ai réalisé, le motif est bien celui de la protection des enfants de l'antisémitisme. Le nom étant alors « stigmaté, identificateur et vecteur de discrimination, de dénonciations et de persécutions »². Il faut rappeler que le Conseil d'État, en 1947, évoquait très explicitement la « consonance israélite » comme motif légitime de changement de nom³. « Pour éviter que ne se reproduisent, le cas échéant, les persécutions et les déportations dont les Israélites, citoyens français, ont été l'objet pendant la période 1940-1945, il a été décidé de faire droit aux demandes présentées par des personnes portant des noms

1 C. Masson, N. Felzenszwalbe, *Rendez-nous nos noms. Quand des Juifs revendiquent leur identité perdue*, aux éditions Desclée de Brouwer, Paris, novembre 2012. Avec la préface d'Annette Wiewiorka, et la postface de Daniel Sibony.

2 N. Lapierre « L'emprise du national sur le nominal », dans Brunet G., Darlu P., Zei G., 2001, *Le patronyme, histoire, anthropologie, société*, CNRS éditions, Paris, p.124.

3 On lira plus précisément ce qui a trait à ces questions juridiques, politiques dans C. Masson, N. Felzenszwalbe, *op.cit.* ou encore dans notre livre collectif *La force du nom* chez Desclée de Brouwer, 2010.

ayant une consonance israélite. »¹. De 1945 à 1957, deux mille cent cinquante changements de noms juifs ont été accordés².

Revenir à un nom juif, c'est, pour nombre de familles que nous avons interrogées, réparer l'histoire et retrouver le *fil de cette histoire familiale* meurtrière. Par le nom retrouvé, les familles pensent ainsi (re) tisser du lien avec les morts et avec les vivants, retisser le tissu déchiré par la Shoah. Cette déchirure de l'histoire et dans l'Histoire, conséquence d'un génocide, a des répercussions dévastatrices non seulement sur des sociétés entières, mais également bien plus durablement encore sur les familles pendant plusieurs générations.

Tenter de comprendre *ce qui a eu lieu* comme dit Legendre afin que la *dimension institutionnelle n'en soit pas effacée*. « La Shoah demeure un passage à l'acte institutionnel (...) »³. Il parle encore de « *geste d'État instituant le parricide* ». On comprendra dès lors toute l'importance du nom et de la volonté farouche de faire disparaître les noms. C'est au « principe de filiation » que s'en est pris le nazisme, « accomplissement d'une conception chosifiée, "bouchère", de la filiation »⁴, une mise à mort de l'Ancêtre du nom, c'est bien la « dimension symbolique du meurtre du Père dans la culture qui devient crime perpétré »⁵.

Que disent les familles ? Comment vivent-elles leur retour au nom ?

Nous allons nous pencher sur l'histoire de David Fuks dit Forest (anciennement Forest)⁶

Nous présentons dans un premier temps son témoignage oral retranscrit puis son témoignage écrit.

Je dus me résoudre à un compromis et faire avec. Forest à la ville, Fuks pour l'état civil. Docteur Jekyll et Mister « Hide »

C'est un « grand bonheur » pour lui d'être revenu à son nom de Fuks.

1 Pépy, 1966-67, p.34 cité par N. Lapierre, art.cit., p.124.

2 *Idem*.

3 P. Legendre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident : aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999, p. 340.

4 *Ibid.* p. 347.

5 *Ibid.* p.349.

6 Publié dans C. Masson, *Habiter son nom – une histoire française*, Hermann, Paris, 2020.

Il n'y a pas un jour où j'ai regretté ce choix. Nous présentons dans un premier temps son témoignage oral retranscrit puis son témoignage écrit.

Et plus loin : « les conditions d'atterrissage ont été très difficiles et très abruptes : c'est arrivé rapidement, je me suis précipité chez mon père pour lui apprendre la nouvelle, il était complètement incrédule, il n'avait pas l'air d'y croire. Il était content pour moi, pour lui je ne sais pas. Il y avait une fierté, une revanche sur l'histoire ? Je n'en suis pas certain. ».

David témoigne de son désir de faire ressusciter ainsi les morts, et parle de « démarche vengeresse », de faire justice... Une idée est récurrente chez les requérants, l'idée de prendre une revanche sur l'histoire, sur Hitler. Toutefois, des doutes subsistent quant au fait d'être le seul porteur du nom de Fuks.

Après la décision, il y a eu une phase de secret, des étapes procédurales en raison des formalités avec nécessité par exemple de l'obtention d'un certificat de non-opposition du Conseil d'État¹. Dans un premier temps, « c'était secret », la décision est restée dans le cercle des proches. Ensuite, David évoque une période de prise de conscience qui s'est traduite par une « phase de panique » où il aurait voulu surseoir à cette décision, que ce temps de l'attente se prolonge encore quelques semaines. Il ne pensait pas qu'elle arriverait aussi vite : « c'était presque trop rapide »².

Il a fallu faire changer sa carte d'identité, et il a demandé à ce que Forest apparaisse comme nom d'usage ou pseudonyme, mais l'État civil a refusé dans un premier temps.

« Au moins la coupure est nette et franche et j'ai demandé un acte de notoriété confirmant que « je suis bien la même personne », que « David Fuks et David Forest sont bien la même personne » (sic...)

David se reprend, car il réalise qu'il utilise le pluriel « sont » pour parler de la même personne, « ses » deux noms comme s'il était clivé finalement entre deux personnes différentes...

Une autre question s'est posée : la prononciation du nom de Fuks : 'Je devais m'entraîner à le prononcer. Je tiens à ce qu'il soit bien prononcé et

1 Ce certificat atteste qu'aucune opposition n'a été formée contre la décision de justice civile qui a été rendue.

2 En raison de ses fonctions d'avocat, il est possible que le délai d'instruction n'ait été que de six mois, alors que la procédure peut être bien plus longue pour d'autres.

bien orthographié. Je tiens à ce « k » : ‘Comment déjà me *prononcer* [il se reprend], me *présenter*... ?’

David fait état d’effets psychiques qui se sont traduits par des symptômes psychosomatiques suite au changement de nom. Il a prévenu son Ordre professionnel et convenu qu’il continuerait à exercer sous le nom de Forest, car il n’était pas possible d’exercer avec deux noms (l’Ordre ne peut gérer deux noms).

« Le nom de Forest m’a suivi comme une ombre portée ». Il a finalement obtenu la possibilité d’inscrire le nom Forest comme nom d’usage. Mais David change d’orientation professionnelle et devient fonctionnaire sous le nom de Fuks et obtient de l’administration de pouvoir inscrire Forest comme nom d’usage sur sa carte d’identité. « Les identités ont été réconciliées, mais ça a pris du temps ».

Il a pris des cours d’hébreu, entamé un DU d’études juives et se rend à la synagogue pour la fête de Kippour¹ : « J’ai voulu mieux habiter mon nom ».

Son père meurt en 2014 et en tant qu’aîné de la fratrie, il se retrouve chef de famille et c’est lui qui rédigera la nécrologie. Il se pose alors la question de son propre décès et du nom sous lequel il souhaiterait être enterré, probablement Fuks dit Forest.

Son père n’a pas choisi de reprendre le nom de Fuks, mais, dit David, « c’était une source de fierté pour lui que je fasse ce chemin, il était fier et heureux que j’aie à la recherche de ces traces enfouies, que j’ai eu ce désir »...

Voici le témoignage écrit de David²

‘D’abord, il y eut le soulagement, celui-ci d’avoir finalement écrit cette requête qui devait me permettre de ressusciter le nom de naissance de mon père pour le faire mien. Cette entreprise m’avait largement mobilisé, incité à exhumer des documents enfouis depuis des lustres dans les archives familiales, à les comprendre et tenter de sonder l’intention de leurs auteurs, à questionner mon père sur une période tue et douloureuse, et à fouiller

1 Il s’agit de la fête juive du Grand Pardon.

2 Envoyé en janvier 2019 soit deux ans après notre entretien.

dans les plis de ma mémoire à la recherche d'impressions, de souvenirs diffus sur ce nom fantôme et celui que je portais encore.

Quelques amis proches avaient été mis dans la confiance. Certains manifestaient leurs encouragements, saluaient ma démarche tout en demeurant incrédules. Pourquoi, à l'orée de la quarantaine, bouleverser ainsi – et dans quelle mesure ? – le cours d'une existence relativement bien établie. D'autres, plus sceptiques, redoutaient une quelconque « techouva » qui me conduirait, certainement bientôt, à revêtir une redingote noire et à refuser de serrer la main des femmes. D'autres encore, ne comprenaient décidément pas ce désir d'effacer un nom qui avait promis à mes grands-parents et à leurs descendants, intégration et sérénité.

Ensuite, il y eut le temps de l'attente messianique, car elle promettait d'être longue à en juger par les retours d'expérience. Les candidats devaient patienter souvent plusieurs années avant d'obtenir une réponse, le temps pour leur requête d'emprunter de multiples canaux administratifs, d'être pesée et sous-pesée avant de faire l'objet d'un décret en bonne et due forme. Ce circuit entourait l'opération d'un mystère insondable propre à toutes les interprétations. Cela ne m'avait pas refroidi, et s'il fallait attendre ce serait une période transitoire et passagère qui entretiendrait chaque jour un peu plus l'espoir du retour. Je mis donc cela de côté pour un temps, confiant et encore étonné de l'énergie que j'avais déployée, moi qui, quelques semaines auparavant, n'aurais jamais envisagé, même en songe, une telle démarche.

Il y eut, enfin, le temps de la délivrance, quelques mois plus tard. Averti qu'un recommandé m'attendait à la Poste, je n'imaginai pas un instant qu'il puisse s'agir de la réponse de la Chancellerie. Ma surprise fut totale. J'ai couru immédiatement la montrer à mon père, qui n'en revenait pas. Je le revois, tenant le décret, le relisant pour être certain d'avoir bien lu. "Félicitations" me dit-il laconiquement. C'était le terme qui accompagnait toutes les bonnes nouvelles.

Seulement voilà, j'étais pris de court, que faire désormais ? Pourquoi si vite ? Et il fallait engager sans tarder un nouveau processus administratif fait de recommandés, d'explications à de multiples administrations, demander aussi la rectification de mon état civil. "Forest" y est barré, rem-

placé par “Fuks” réputé être mon nom de naissance pour la loi, la seule qui fait foi. Je vérifiais ainsi la force, la violence aussi, des fictions juridiques qui nous gouvernent avec l’ambition de nous désigner.

Restait à me signaler à l’ordre des avocats du barreau de Paris auquel j’étais inscrit depuis bientôt dix ans. Je fus reçu par un confrère responsable de l’exercice professionnel qui eut du mal à dissimuler sa surprise. Il souhaitait manifestement en savoir plus sur ce nouveau nom, mes motivations également. Ce que j’avais pris pour une simple formalité administrative me sembla tourner à l’interrogatoire de police. Je fus sur ce point trompé par les souvenirs de mes aïeux, saisi au collet par une crainte ancienne de révéler une identité de contrebande. Mon confrère, simplement curieux, était aussi bien intentionné et soucieux de trouver une solution viable, car, ce que je n’avais anticipé, il ne me serait pas possible d’exercer sous deux noms à la fois dont l’un s’était dégradé en pseudonyme. “Les clients, voyez-vous, doivent savoir à qui ils ont affaire”. Alors, lequel choisir ? Disparaître pour ses clients et, pire encore, pour ses lecteurs ? J’avais refusé d’anticiper la difficulté, pensant qu’elle était de peu d’importance au regard de l’enjeu, et que la solution s’imposerait d’elle-même. Il n’en était rien.

Il était concevable de conserver Forest à l’exclusion de Fuks par analogie avec la situation des avocates qui exercent sous leur nom d’épouse. Exercer sous un pseudonyme revenait en définitive à dissimuler — à nouveau —, le nom retrouvé. En contrepoint, cela maintenait une continuité dans mon identité. Je dus me résoudre à un compromis et faire avec. Forest à la ville, Fuks pour l’état civil. Docteur Jekyll et Mister “Hide”. Ma petite notoriété d’auteur devait composer avec mon re-nom. Voilà que j’héritais par la même occasion d’un pseudonyme littéraire. Plusieurs mois durant, j’eus à affronter une sorte de panique identitaire, ne sachant comment me présenter selon les contextes et les interlocuteurs. Étais-je avocat que cela devait être Forest, surtout ne pas se tromper ! S’habituer à prononcer Fuks pour me désigner ne fut pas une mince affaire. Souvent je bégayais Forest avant de corriger. Ce nouveau nom demandait non seulement un apprentissage, mais aussi de l’apprivoiser.

Six ans ont passé sans qu’un seul jour je regrette mon choix. Ce nom est désormais mien et il me plaît de l’épeler à mes interlocuteurs, d’en cor-

riger au besoin la prononciation, voire de le traduire – “renard” – pour en montrer la familiarité.

Mon père n’est plus. Sur sa tombe, j’ai évoqué la fierté secrète qu’il avait éprouvée il y a six ans. Ce sentiment peut-être, autant que son nom, valait que j’y revienne.’

Le retour au nom lèverait-il le voile qui fait écran à l’histoire familiale ? Révèle-t-il ainsi le refoulé qui obère toute possibilité de ressouvenir ?

Le nom avec ses formes aux franges plus ou moins précises qui se détachent d’un fond mémoriel révèle une histoire jusque-là partielle ou encore tenue secrète, muette, mais laissant poindre des signes de reconnaissance.

Ce témoignage montre que chaque sujet compose aussi avec ses propres ressources psychiques. Le re-nom est présenté comme un sauve-qui-peut. Bien que changé, le nom transporte avec lui une épaisseur de signes et d’affects dont il est parfois difficile de se délester. Oripeaux pour certains, protection pour d’autres, le nom charrie avec lui des éléments d’histoire familiale depuis plusieurs générations.

Porter un nom juif aujourd’hui

‘Vous dirais-je que ce qui m’attire en vous, ce sont des traits apparentés, juifs ? Nous nous comprenons. (...) Soyez sûr que, si je m’appelais Oberhuber, mes innovations auraient malgré tout, rencontré une résistance bien moindre.’¹ Freud, *Lettre à Karl Abraham*

Le changement de nom témoigne, pour ces familles, de leur détermination à vivre sans crainte d’être désignés comme Juifs. Le retour au nom est, à l’inverse, un acte qui exprime le choix des familles d’inscrire leur nom dans la lignée de leurs aïeux sans aucun sentiment de honte relatif à la

1 S. Freud, Lettre du 23 juillet 1908, publiée dans Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance : 1907-1926*, (*Briefe 1907-1926*, S. Fischer-Verlag, Frankfurt am Main, 1965), trad. de l’allemand par Fernand Cambon et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, coll. Connaissance de l’Inconscient, Paris, 1969, p.53

« consonance » des noms. Revenir à un nom que l'Histoire a tenté d'effacer relève véritablement d'un acte de résistance. Résister à l'oubli des noms nonobstant les craintes de certains membres d'une même famille plutôt enclins à la dissimulation. Ces noms lèvent des visages et des histoires de vie de génération en génération, et c'est bien ce fil-là que saisissent ceux qui font acte de retour au nom.

Nous avons pu entendre, au travers de ce témoignage, à quel point la mémoire de ces familles renvoyait à ce fond mnésique qui constitue ce que Roland Gori nomme « le mycelium traumatique de la mémoire »¹ qui charrie des traces, empreintes, réminiscences, impressions diverses. Ces impressions laissées par des traumatismes anciens tentent de se représenter, de s'inscrire « dans le dur » comme dit l'historien Jean-Marc Dreyfus dans la postface de mon livre, à propos du mur des noms. L'oubli ne cesse de s'inscrire et de se transcrire dans le travail de pensée et de représentation. L'oubli n'est pas le contraire du souvenir, il en est consubstantiel, mais pour ces familles, c'est une véritable peur de l'oubli qui les pousse obstinément à raconter l'histoire faute d'avoir pu inscrire le souvenir dans un texte, et pour inscrire l'histoire, ces familles en passent par le nom. Le nom comme mémorial d'une histoire dont l'acharnement consistait à effacer scrupuleusement toute trace de présence juive.

Alors comment s'effectue psychiquement, dans cette *fabrique* de mémoire familiale, le retour au nom ?

Nous faisons l'hypothèse que c'est par le récit que l'histoire du nom et de ses langues, de ses lieux, est réhabilitée dans une cartographie mémorielle qui redonne des contours à une histoire souvent trouée par les drames de la grande Histoire. Le nom retrouvé est à penser comme un nom creusé par la temporalité historique là où le nom changé était sans relief pour ces familles. Pour ces dernières, le nom, comme fiction construite à partir de la dimension géo-linguistique, relève bien de l'histoire du peuple juif. Autrement dit, le re-nom est le processus qui rétablit une écriture effacée,

1 R. Gori, « La mémoire freudienne : se rappeler sans se souvenir », *Cliniques méditerranéennes*, 2003/1 n 67, p. 100-108. URL : <https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2003-1-page-100.htm>

par ses lettres réintroduites dans le discours du sujet qui opère alors comme un moment de vérité *historique*.

Le nom changé, par l'inflexion de ses accents, faisait écran à une certaine vérité d'histoire familiale intriquée dans la grande Histoire. En levant les lettres, le sujet retourne à son propre texte psychique. Il y a bien sûr d'autres moyens que le re-nom pour revenir à ce texte, mais pour ces familles, c'était un recours possible. Il s'agit d'une forme d'« orthonomastique » qui vise à rétablir l'ordre du nom dans le désordre des générations causé notamment par le traumatisme de la Shoah. Et cette histoire est bien une histoire française.

Changement de nom

Nadine Vasseur

C'était il y a longtemps, j'ai gardé de ce moment un souvenir brumeux. Était-ce en dernière année d'école élémentaire ? En première année de collège ? En regardant la date de l'arrêté de la Préfecture de police sur le livret de famille de mes parents, j'ai fait le calcul : j'avais onze ans. Et l'événement s'est passé au milieu de l'année scolaire.

Ce jour-là, dans la salle de cours, le professeur comme chaque jour a fait l'appel. J'ai oublié les noms de mes camarades de classe qui, à l'énonciation du leur, répondirent tour à tour « présent ! » en levant le doigt. Mais je me souviens qu'à l'appel d'un nom, répété plusieurs fois par le professeur, personne ne répondit. Jusqu'à ce que l'enseignant se tourne enfin vers moi : « Vous ne pouvez pas répondre quand on vous appelle ? ». Ce nom inconnu, c'était le mien. Un nom tout nouveau, dont je n'avais pas encore appris à reconnaître les contours et dont les sons n'avaient alors éveillé aucun écho en moi.

Je me suis rapidement habituée à ce nom, choisi par mon père en même temps qu'il obtenait la nationalité française, sans nostalgie aucune pour le nom de mes ancêtres. Il était insipide, sans histoire, mais il était devenu le mien et avait le grand avantage de me permettre d'évoluer incognito dans les sphères les plus diverses de la société. Notre père l'avait choisi pour nous protéger d'une identité dont il avait éprouvé les dangers. Et c'est ainsi que je l'ai vécu, comme une protection ; mais aussi un masque qui me permettait de jouer à mon gré, selon les situations et selon les interlocuteurs, de ce que je souhaitais - ou non - révéler de moi. J'aimais et j'aime encore cette plasticité qui me donne le loisir d'échapper à toute assignation identitaire immédiatement repérable ; aussi ponctuelle et superficielle cette liberté soit-elle.

Car la vie ne s'est pas privée de faire ressurgir malgré moi cette appartenance dissimulée, quelquefois de manière cocasse, parfois gênante.

Je n'ai jamais non plus perdu de vue qu'elle pourrait un jour ressurgir de manière tragique, les masques n'étant rien d'autre que de minces enveloppes promptes à être déchirées. D'autant qu'une partie de ma vie a été paradoxalement consacrée à écrire sur le judaïsme. C'est cette partie de cache-cache du visible et de l'invisible que je voudrais tenter de cerner ici.

Le premier souvenir que j'ai gardé en mémoire remonte sans doute à l'année qui suivit notre changement de nom. Mon père (dont l'accent ne peut laisser imaginer un instant qu'il est français) avait reçu, à son nouveau nom, une carte de notre mairie d'arrondissement lui présentant ses meilleurs vœux pour le Nouvel An juif. À peine planqué, déjà repéré. Il en conçut une violente colère qui lui fit écrire, je crois, à la mairie pour demander de ne plus jamais recevoir de tels courriers. Ça commençait mal.

Ma vie d'adolescente puis de jeune femme se passait, elle apparemment, bien loin de toute préoccupation de cet ordre. Les stigmates de la guerre, principal indice d'appartenance dans ma famille, hantaient certes l'espace de la maison, mais hors de chez moi, je pouvais vivre délestée de cette appartenance intime. Non que celle-ci me fasse honte ou peur ; je n'aimais simplement pas qu'elle prévale dans mon rapport au monde. Et depuis, j'ai toujours vécu ainsi.

Curieusement, c'est de la part de la famille de mon premier petit ami (d'origine juive polonaise !) que j'éprouvai le premier sentiment d'effraction. Nous étions en vacances dans le sud de la France et mon ami avait souhaité me présenter à une branche éloignée de sa famille qui y résidait. Ces oncles et ces tantes ignoraient tout de moi, mais à peine avions-nous passé le seuil de l'appartement et mon nom avait-il été prononcé en guise de présentation, que tous, instantanément, crièrent en chœur mon « vrai nom ». Nulle malveillance dans cet élan, juste une reconnaissance immédiate, une complicité bienveillante, qui prêtent plutôt à sourire, mais qui sur le moment suscitèrent en moi un profond malaise.

J'ai détesté, et n'aime toujours pas, que cette identité soit mise à nu à moins que j'en prenne moi-même l'initiative. Parce qu'elle relève sans doute du plus intime, un intime qu'une forme d'anonymat a préservé d'être exposé à tous vents. Mais aussi, je l'ai formulé plus haut autrement,

quelque chose en moi répugne à cette forme d'assignation qui me paraît trop étroite pour embrasser le vaste monde.

À l'heure des réseaux sociaux où vie privée et vie sociale se mêlent sans distinction, il m'est arrivé que des amis m'envoient gentiment de manière publique la vidéo d'une chanson yiddish, un article ayant trait à la vie juive. Je leur suis reconnaissante d'avoir pensé à moi, mais ressens un sentiment de gêne à ce qu'un indice sur ce que je suis soit ainsi livré à tout va. Car nombreux sont les liens que j'ai tissés qui ne sont en rien concernés par cette identité, et dont je souhaite qu'ils soient maintenus hors de ce champ.

Alors que j'étais productrice à Radio France, un épisode – cette fois dans la vie réelle - devait révéler en public, la petite fille juive que certains jadis avaient bien connue. Étant en charge au sein de mon émission de tous les livres concernant la Russie et l'ex-URSS, je présentai ce jour-là un débat critique autour du Livre noir d'Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman au studio 105 de la Maison de la Radio. Vu le sujet du livre, qui traite de l'extermination des juifs d'URSS lors de l'occupation nazie, de nombreux juifs étaient sans doute présents dans la salle. De loin, j'en avais reconnu certains qui avaient travaillé dans le Sentier avec mon père. Aussi le débat terminé, étais-je allée les saluer. Je n'avais pas prévu que ces salutations donneraient lieu à d'intempestives exclamations, ces vieux confectionneurs s'interpellant les uns les autres avec un fort accent yiddish pour apprendre à ceux qui l'ignoraient qui était mon père. « C'est la fille de *Siguy*, rue du Caire ! », « Et comment il va ton père ? », « Il a toujours la boutique ? » « Et les *geshefts* (les affaires), ça marche ? ». C'était un brouhaha joyeux et chaleureux, tout amusés devaient-ils être de retrouver la fille de leur vieux copain aux manettes d'une émission de radio. De mon côté, devant mes collègues de la radio, j'étais passée en l'espace de trois secondes du statut de productrice à France Culture à celui d'enfant du Sentier. Depuis mes raideurs de jeunesse, j'avais vieilli. Ce moment m'a touchée, émue. Peut-être est-ce parce qu'il dévoilait, non tant une appartenance identitaire que le monde de l'enfance tout simplement. Il y avait quelque chose de savoureux à reprendre contact, dans ce contexte, avec cette enfance enfouie, par nous tous invisibilisée par notre personnage social.

À me remémorer ces paroles de mise à nu, je me rends compte que c'est toujours des « miens » qu'elles sont venues. Toutes procédaient d'une reconnaissance naturelle, sans arrière-pensée.

Des autres, à quelques rares exemples près (une mention dans le journal de Marc-Édouard Nabe me qualifiant de « juive à manteau de fourrure », j'ai eu la chance – en grande partie due à mon nom – de ne jamais subir de propos agressif me renvoyant à mon identité ni même de propos tout court. Ma judéité leur demeurait invisible, comme je le souhaitais. À tout le moins, elle semblait l'être.

Cette invisibilité, paradoxalement, me mit parfois dans des situations gênantes. Lors d'une rencontre professionnelle à laquelle participaient plusieurs personnes portant des noms étrangers, certains à consonance juive, une femme s'adressa à moi en aparté pour me dire «heureusement que vous êtes là, on est au moins deux à être Français». Je me serais bien passée de cette complicité douteuse que je choisis sur le moment de ne pas démentir [ni d'approuver].

Plus troublante fut, en 1994, l'affaire du journal de l'écrivain Renaud Camus qui donna lieu à d'intenses polémiques jusqu'à être retiré de la vente pour ses propos antisémites. Dans son livre, il s'en prenait notamment à l'émission littéraire Panorama dans laquelle je travaillais, dénonçant la trop forte proportion de juifs dans l'équipe. Que des juifs puissent parler de littérature française l'insupportait. Que pouvaient donc comprendre des juifs aux écrits de Racine ou de Chateaubriand ? S'ensuivait la liste de tous les noms à consonance juive de l'émission, dont celui d'une femme qui l'avait francisé et qu'il avait percée à jour. Mais pas le mien. J'en restai sidérée, comme niée dans mon existence même, effacée ; inévitablement exclue de la solidarité qui s'était nouée autour de ceux dont le nom avait été sali. Pendant plusieurs années, j'avais régulièrement interviewé Renaud Camus pour ses romans, avant que celui-ci ne soit saisi d'un racisme et d'un antisémitisme frénétiques. Cette proximité passée avait-elle contribué à son manque de perspicacité, me rendait-elle à ses yeux, insoupçonnable ? Quelques années plus tard, croisant Renaud Camus dans les allées du Salon du livre, je ne pus m'empêcher d'aller vers lui. «Vous m'avez oubliée !» lui lançais-je avec sarcasme, contrainte devant son incompréhension de préciser «de votre liste de juifs».

Oui, c'était bien cela. J'avais été oubliée.

Réponse du berger à la bergère, me direz-vous. À trop vouloir être invisible, on finit par être oublié.

Telle n'est pas ma vision des choses, même si celle-ci – je le conçois – peine à être circonscrite. Disons que mon désir de discrétion, plutôt que d'invisibilité [ma pensée chemine au fur et à mesure que j'écris ce texte] n'a jamais rien eu à voir avec un quelconque reniement. L'expression la plus juste qui me vient ici est un refus d'être "encombrée", par une identité dont je perçois le filtre comme une entrave à une approche plus ample du monde.

Est-ce un hasard, si le premier livre que j'ai écrit, où il est en grande partie question de l'histoire de ma famille, a suivi de peu l'ébranlement de l'affaire Renaud Camus ? Je l'ignore. D'autres suivront qui disent en tout cas qu'une part de moi longtemps tue a réclamé un jour d'exister. Sans en venir pour autant à occuper une place prépondérante.

Cet ajustement perpétuel entre deux manières de me positionner face au monde, je ne peux m'empêcher de penser, pour conclure, qu'il me vient précisément du séisme de mes onze ans. Dotée que je serai à jamais d'un nom de famille et d'un autre pour l'immensité du monde.

Un questionnaire au temps de Vichy

Juifs visibles, juifs invisibles : une histoire de famille

Carole Ksiazenicer-Matheron

En hommage amical à Annie Stora dont les travaux sur les questionnaires de la République m'ont inspirée pour cet article

Mon père, Jacques Ksiazenicer, né à Varsovie en 1925 est mort en 2018 dans la petite ville des Ardennes où il a passé la plus grande partie de sa vie, ma ville natale. Arrivés de Pologne au début des années trente, ses parents avaient ouvert un petit commerce de vêtements, et mon grand-père, que je n'ai pas connu, faisait des tournées dans la campagne environnante avec au début une simple charrette à bras. Ils étaient apparemment déjà bien intégrés à la vie locale lorsque la guerre éclate. Leur naturalisation est alors très récente, datant de 1939. Mon père, qui parlait encore polonais et yiddish à son arrivée est à ce moment un jeune adolescent qui se fond totalement dans la vie tranquille d'une petite ville de l'Est de la France, jouant au foot et allant au cinéma avec ses copains, faisant du vélo pour aller se baigner dans les lacs de la région et n'ayant que très peu de souvenirs de sa Pologne natale.

Sans être mutique sur la période de la guerre, mon père n'évoquait que rarement quelques-uns des épisodes qui avaient permis à la famille d'échapper à la déportation. Il cherchait toujours à transmettre de préférence le côté positif des choses, sa jeunesse, ses espoirs d'une vie meilleure, le souvenir d'une excursion à vélo à Gérardmer juste au moment de la rafle du Vel d'Hiv, et il fallait creuser au-delà de sa pudeur naturelle pour deviner sa frustration d'adolescent de ne plus pouvoir aller au cinéma comme les autres à cause des lois antisémites de Vichy.

De cette période capitale, ne m'ont été transmises que des bribes de souvenirs enveloppant des faits un peu plus saillants au sein d'une mémoire familiale lacunaire : le franchissement de la ligne de démarcation avec sa sœur Ida, d'un an plus jeune que lui, séparément des parents, qui avaient sans doute eu peur de se trahir par leur accent et de mettre en danger leurs enfants. Le refuge au Mont-Dore, en Auvergne, puis l'accueil clandestin dans une ferme de l'Indre, chez une ancienne employée de maison, jusqu'à la fin de la guerre. Là encore, dominaient chez mon père les souvenirs heureux de sa jeunesse, l'apprentissage du ski ou le soin apporté aux chevaux à la ferme, en échange de la subsistance quotidienne et d'un abri relatif.

Finalement, les quatre membres de la famille s'en sont sortis sains et saufs et ont renoué le fil de leur existence laborieuse dans les Ardennes ; le seul véritable drame fut la mort de mon grand-père, quelques années plus tard à l'âge de 50 ans, d'un infarctus. Son cœur, d'après le rapport médical, était complètement usé et ressemblait à celui d'un très vieil homme. Étaient-ce les épreuves de l'émigration, de la guerre, de sa responsabilité de chef de famille, dans un contexte aussi anxiogène, nul ne peut vraiment l'affirmer, mais c'est ainsi que mon père le ressentait, et son attachement pour sa famille semblait vouloir compenser cette perte trop précoce d'un père, à l'âge de 25 ans. C'est cet attachement familial qui a toujours signifié pour moi sa judéité, à côté de l'accent savoureux de ma grand-mère et des plats juifs qu'elle cuisinait pour nous. Analphabète, parlant mal le français, elle n'était que peu à même de nous donner des renseignements précis sur le passé polonais, à part les quelques mots de yiddish émaillant les conversations qui attestaient le lien à l'origine lointaine, à côté du nom de famille qui restait la pierre de touche d'une forme d'altérité, et était d'ailleurs souvent remplacé par le prénom francisé de mon grand-père. J'ai grandi avec cette marque discrète de la différence, et ce n'est qu'en apprenant le yiddish à l'âge adulte que j'ai pu nourrir d'images et de vie par les mots l'absence de traces en quoi consistait pour moi l'origine juive de ma famille paternelle.

La mort de mon père m'a laissée avec peu de possibilités de combler ces lacunes ; j'ai retrouvé quelques photos, quelques papiers d'identité, très

peu de choses finalement, et l'incertitude de ce non-savoir semble plutôt s'augmenter de l'indécision des noms propres, toujours différents, d'un papier officiel à l'autre. Leizer, Lejzov, Lelev, Lejza, Lev, quel était finalement le vrai prénom de mon grand-père, que tout le monde appelait simplement Monsieur Léon ? Et ma grand-mère, née apparemment à Nadany, Pologne, nom que je n'arrive pas à retrouver sur Google, peut-être a-t-il été déformé par l'administration française, ou bien est-ce un trop petit village pour laisser une trace sur internet, comment savoir ?

Mais cette « invisibilité » n'est peut-être que l'envers d'un trop-plein de visible, ou d'audible, telle justement la difficulté pour la plupart des gens à identifier ou même à prononcer mon nom de famille, qui n'est pas « typiquement » juif, mais qui n'est pas non plus complètement polonais. Il se disait dans la famille que c'était mon grand-père qui avait fait franciser le nom d'origine, et je l'ai longtemps cru, jusqu'à ce que je retrouve sur internet mon nom tel quel, porté manifestement par des Argentins, et s'il a été modifié volontairement, mon grand-père n'en était donc pas le seul responsable.

C'est cette indécision entre visible et invisible, entre stratégie assumée d'intégration chez un « juif de la campagne » (*dorfsyid* en yiddish, un personnage que l'on trouve souvent dans la littérature du shtetl, et qui désigne un membre isolé de la communauté, vivant en contact étroit avec la société environnante) et maintien d'une différence discrète, mais inaliénable, qui m'a été transmise comme seul passeport vers mes origines ; mais elle m'est apparue dans une lumière nouvelle lorsque j'ai trouvé dans les rares papiers de mon père la photocopie d'un document officiel de la sous-préfecture, daté du 20 janvier 1942 et adressé au maire de la commune. L'objet en est celui des « naturalisations », en fait de la dénaturalisation des Juifs d'origine étrangère, comme je le découvre en lisant le document.

La première page, tapée à la machine, émane du sous-préfet, les deux pages suivantes, écrites à la main avec quelques ratures, sont la réponse du maire. Ce document, pour moi bouleversant, a été retrouvé dans les archives de la ville et alors transmis à mon père. J'en connaissais l'existence, mais c'est en le relisant après sa mort, qu'il prend à mes yeux toute son importance.

Voici la transcription de la page officielle :

M. le Préfet des Ardennes m'informe que la Commission de Révision des Naturalisations a exprimé le désir d'obtenir des renseignements complémentaires concernant les nommés KSIAZENICER Lejzou, né le 23 mai 1901 à Varsovie (Pologne) ; et Hammer Héna, épouse KSIAZENICER, née le 8 août 1901 à Nadany (Pologne), demeurant à VOUZIERS, précédemment 27 rue Chanzy.

En conséquence, je vous serais obligé de vouloir bien :

Me donner toutes les indications sur la conduite, la moralité, les fréquentations, la manière de vivre et les occupations des intéressés ;

Faire produire toutes pièces justificatives concernant les services militaires accomplis par M. KSIAZENICER, dans la Légion étrangère ou les Armées alliées ;

Me renseigner sur l'attitude des intéressés au point de vue national et à l'égard de nos institutions.

Indiquer s'ils font l'objet de suspicions ou de poursuites judiciaires ; si oui, à la suite de quels faits (les préciser) ;

Me faire connaître votre avis motivé sur le maintien ou le retrait de la nationalité française.

La réponse du maire est bien sûr orientée par le questionnaire et tend à « disculper » ma famille de toutes les suspicions implicites de la demande préfectorale. Elle entraîne par conséquent une surexposition des questions « raciales », qui tend à invisibiliser une famille manifestement bien intégrée à la vie locale, et de fait à la soustraire au moins momentanément à la persécution. Ce faisant, elle a sans doute en partie sauvé la vie de mes grands-parents, mais paradoxalement elle leur dénie en même temps un anonymat qu'ils revendiquaient comme leur liberté d'immigrés récents, anxieux de se fondre dans le délicat tissu social d'une petite ville française.

Elle donne la date de leur naturalisation, le 21 septembre 1939, obtenue sans doute en fonction du danger que représentait dès cette époque le statut de « juif étranger », ce qui en soi est déjà une preuve de leur tentative plutôt réussie d'intégration. Elle certifie également leur date d'installation dans la commune (en 1932), mais je crois savoir qu'ils ont résidé un certain temps auprès de membres de la famille déjà arrivés en France, avant de

s'installer séparément dans les Ardennes, et donc je ne sais pas exactement à quel âge mon père est arrivé en France, parfois il disait à 2 ans, d'autres à 4 ans. En fait il ne le savait peut-être pas lui-même.

La défense du maire est un décalque précis des injonctions antisémites de l'époque, leur visibilité est éclatante à travers ces lignes qui me frappent de toute leur force, comme un éclair directement émané du passé, rendant leur factualité aveuglante et blessante. Je m'explique pourquoi mon père tentait si obstinément de s'invisibiliser, de se rendre « semblable », tout en s'affirmant juif au plus profond de lui-même.

« Chez Lejzov (dit Léon) et Héna (dite Françoise), le type juif semble être un accident, car ni l'un ni l'autre n'ont le faciès habituel qu'on rencontre chez les Israélites. Il a fallu les diverses ordonnances de l'Armée d'occupation pour que les habitants de Vouziers apprennent que Léon et sa femme étaient de religion juive. Leur caractère, leurs manières de vivre, leur mode de commercer n'ont rien de juif. Jusqu'à la propreté méticuleuse dans l'ordonnance de l'habitation, sur eux-mêmes, sur leurs deux enfants qui peuvent être donnés comme modèles à beaucoup, tout, en un mot, indique qu'ils ne sont, ni l'un ni l'autre, juifs au sens très souvent donné par la langue française ».

Si telle est la « défense » de l'étranger, on se demande comment s'exprimerait l'accusation, si par malheur telle autre famille n'avait pas été aussi scrupuleusement attachée à une apparence soignée ! (et de fait sur les photos, mes grands-parents, mon père, sa sœur sont plutôt « élégants »).

En voulant les invisibiliser, le document administratif laisse aussi percevoir la dangereuse « visibilité » juive, en cette époque qui voit s'accroître la persécution raciale, ce tournant décisif de l'année 1942 qui a été illustré récemment par un remarquable documentaire sur Arte.

Le deuxième point, celui de la « moralité » est traité avec la même brutalité pleine de « bonnes intentions » : « vivant en famille sans fréquentations douteuses. Les deux enfants travaillent régulièrement ». De fait, mon père a arrêté l'école après le certificat d'études à cause de la guerre et il n'a jamais repris ensuite. Il a travaillé toute sa vie au magasin, mais à ce moment-là, mes grands-parents avaient dû quitter leur habitation et leur commerce et je me demande comment ils survivaient.

Un peu plus loin, la lettre souligne que Léon « a cherché du travail, car sinistré à 100 %, il ne lui restait plus rien, et les Décrets pris contre les Juifs l'avaient empêché de se réinstaller. Il n'a rien trouvé, les employeurs possibles ayant sans doute eu peur des représailles gouvernementales ». Est « visible » ici clairement la responsabilité du gouvernement français, à côté de la mention précédente de l'Armée d'occupation. L'Histoire s'incarne dans l'archive et sa visibilité passe par l'invisibilisation de la victime émissaire, son explicitation témoigne d'un mélange d'acceptation routinière de l'état d'exception et de désir arbitraire d'y soustraire un acteur occasionnel. Si ma famille a échappé au pire, il n'en a pas été de même de deux autres familles juives de la commune, qui ont, elles, été déportées. Peut-être n'ont-elles pas su réagir à temps à la menace et prendre la fuite, mais peut-être aussi ne jouissaient-elles pas de la même « bienveillance » de la part des autorités communales. Dans ma ville natale une école maternelle porte aujourd'hui le nom de Dora Levi, celui d'une autre jeune résidente juive de 14 ans déportée à Auschwitz avec ses parents.

La lettre réaffirme ensuite le caractère inoffensif et apolitique des activités de la famille, et souligne par contre positivement l'investissement du chef de famille dans l'Union commerciale et le club sportif, en particulier l'association de football « qui lui a coûté des sacrifices d'argent appréciables » : façon évidemment maladroite de contrer le stéréotype du juif « rapace » et de souligner l'engagement social au côté des membres de la collectivité, mais qui débouche paradoxalement sur une nouvelle visibilité. Mon père a hérité de ce souci d'insertion sociale et a toujours revendiqué cette forme de « notabilité » au sein d'associations professionnelles ou philanthropiques. La lettre poursuit en concluant que « leurs collègues commerçants de la ville ont *conservé* (l'italique est de moi) avec eux les relations les plus cordiales. » Et pour clore le tout, la mention, trop belle pour être vraie, que le portrait du maréchal Pétain trône dans le salon familial, dans la petite maison où la famille a été relogée au retour de l'exode (les Ardennes à l'époque étaient « zone interdite ») ! Là encore, c'est une « réponse » directement calquée sur le questionnaire et les exigences politiques de la période « au point de vue national ».

Et la lettre de s'achever, de façon très affirmative (mais on frémit d'imaginer d'autres options) : « En conclusion, et pour répondre à votre dernière demande, j'estime que la nationalité française peut être maintenue à cette famille qui pourrait être donnée en exemple à bien des familles françaises. Le retrait de cette nationalité française qu'ils ont attendue avec espoir pendant de nombreuses années causerait, j'en suis persuadé, à l'un et à l'autre, une peine infinie ».

Outre le fait que l'on peut trouver assez étonnant ce style administratif presque fleuri, on est frappé par l'indécision des marqueurs et des stratégies de visibilité et d'invisibilisation conjointe dans le contexte perverti de l'époque. Une famille qui ne demande qu'à être confondue avec les autres habitants de la petite ville, se trouve soudainement mise en lumière de façon brutale et maladroite, donnée en exemple, mais en même temps menacée du pire, et n'y échappant que de justesse, peut-être justement parce que le maire connaissait et appréciait mon grand-père, ce juif qui avait su trouver le chemin d'une certaine entente avec son entourage français, mais qui néanmoins ne pouvait échapper au marquage et à la stigmatisation de l'époque.

Cette lettre, si elle ne m'a véritablement rien appris au plan historique et si elle ne me délivre une image de ma famille que filtrée (et bien sûr faussée) par les énoncés d'époque (tels ces commentaires d'actualités aux voix si reconnaissables qu'on écoutait autrefois au cinéma), m'a confrontée de manière très frontale à l'ignominie de la période que mon père ne me transmettait que de façon volontairement euphémisée. J'ai réalisé en la lisant que l'invisibilisation, au sens d'oppression et refus de la différence, s'inverse de façon perverse en un précaire jeu de balancier entre visible et invisible. Pour mon grand-père, à qui incombait la responsabilité de sauver sa famille, il a fallu jouer d'habileté et de ruse afin d'échapper aux multiples pièges tendus par la situation historique : se déguiser lui et sa femme en pêcheur et en paysanne pour passer la ligne de démarcation, ne pas aller se faire enregistrer en tant que juifs en arrivant en zone libre, se sauver à temps, et des Ardennes, et du Mont-Dore, avec souvent des renseignements glanés auprès des petits fonctionnaires locaux, voire même d'un soldat allemand probablement déjà averti du sort des Juifs à l'Est. La chance

était qu'ils avaient l'air plus polonais que juifs, et que les enfants élevés en France n'avaient pas d'accent. Leur degré d'assimilation lui-même pouvait être un facteur favorable, comme en témoigne « l'éloge » paradoxal de ce à quoi devait ressembler une assimilation réussie, produit par l'auteur du document. On n'est cependant encore qu'en janvier 1942. L'on sait aujourd'hui que rapidement plus aucune différence ne sera faite entre les différentes façons d'être juifs, et que même les plus « français » d'entre eux n'auront bientôt plus aucune chance.

Romuald Jakub Weksler-Waszkinel.

Jean-Charles Szurek

Ce n'est pas sans scrupule, et sans émotion, que j'évoque la personne de Romuald Jakub Weksler-Waszkinel. Il vient en effet de publier lui-même en polonais sa propre histoire et il suffirait de renvoyer les lecteurs à une future traduction française, pour laquelle je milite ardemment, afin de ne pas me substituer à son propos¹. Mais on n'en est pas là et je souhaite par conséquent conter les aspects de sa vie qui s'inscrivent dans la problématique de l'invisibilité/visibilité. Au demeurant, il m'a autorisé, dans un échange de courriels, à évoquer son histoire, se revendiquant « Juif visible ». Il n'en a pas toujours été ainsi.

Encore une histoire d'Holocauste, dira-t-on, en Pologne de surcroît. Oui, on n'en sortira jamais de cette histoire comme le dit Berthe Burko-Falcman...

Déjà ce double nom bizarre précédé de deux prénoms. La raison, on la devine. Jakub Weksler est né en février 1943 dans la bourgade de Swieciany, en Lituanie occupée par l'Allemagne nazie. Ses parents habitaient le ghetto de cette bourgade, mais, avant sa liquidation le 4 avril 1943, sa mère le déposa chez des paysans polonais de sa connaissance, Piotr et Émilie Waszkinel. Elle dit à Émilie : « Je vous supplie de sauver mon bébé... Vous êtes une personne croyante, chrétienne ; vous avez dit plusieurs fois que vous croyez en Jésus. Mais Jésus était Juif. Sauvez mon nourrisson juif au nom du Juif auquel vous croyez. Quand il aura grandi, vous verrez, il deviendra prêtre et enseignera aux hommes ».

1 Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, *Powrot do domu* (Le retour à la maison), Annual Memorial Lecture, The Judaica Foundation – Center for Jewish Culture, Cracovie 2021. Toutes les citations qui suivent proviennent de ce texte. J'ai enlevé les renvois de pages des citations pour ne pas alourdir la lecture, mais je les tiens à disposition de tout lecteur désireux de les examiner.

L'enfant est adopté, les parents polonais parviennent à le baptiser, à lui donner leur nom, Waszkinel, prénom Romuald. Ils l'aimeront comme leur propre fils, et ce sera un amour réciproque. Pour les Waszkinel, la protection d'un enfant juif n'allait pas de soi. C'est ce que découvre Jakub le jour où sa mère polonaise s'est décidée, un jour déjà tardif dans la vie de Jakub, à confier le « secret de famille ».

« Nous louions une petite chambre avec cuisine, lui dit-elle. Je n'ai jamais été enceinte et tout à coup survient un nourrisson, un garçon. D'où ? Qui est-ce ? La seule réponse possible à l'époque, c'était que c'est un nourrisson juif. Il y avait menace de mort, y compris de toute la famille, pour garder un Juif, même un nourrisson. Le dénonciateur recevait de la farine, du sucre et d'autres denrées alimentaires manquantes. Il y avait plein de dénonciations. /... /Avec ton père, nous n'avions pas seulement peur des Allemands. Nous avons peur de tous : des Polonais, des Lituaniens, des Russes, des voisins. Et le plus important dans tout ça, c'était de sauver ta vie et la nôtre. Plusieurs fois, ta mère m'a dit son nom, mais je ne voulais pas m'en souvenir, je ne m'en suis pas souvenue et je ne m'en souviens pas. Je voulais te sauver, pas ton nom. C'était plus facile sans connaître ton nom. Car si j'avais été dénoncée et si on m'avait arrêtée, battue, j'aurais pu ne pas tenir et dire ton nom si je l'avais connu. Je n'étais pas une héroïne. J'avais peur, très peur. La non-connaissance de ton nom me rendait un peu plus courageuse. Ils pouvaient me tuer et moi j'aurais répété, en ne mentant pas : c'est mon enfant, je l'aime ».

À la fin de la guerre, les Waszkinel sont amenés, dans le cadre des processus de transferts de populations, à quitter la Lituanie et à s'installer dans les faubourgs de Paslek, localité située au nord de la Pologne, à une trentaine de kilomètres du littoral baltique. La famille de Romuald Waszkinel est très pieuse et l'élève dans la foi catholique, il ne saura son vrai nom qu'à 35 ans. Durant ces 35 ans, il mène la vie d'un jeune Polonais catholique, éloigné de la politique, ignorant de son origine. Celle-ci se rappelle cependant à lui de temps en temps comme une piqûre dont il ne comprend pas le sens. Dès l'âge de 5 ans, alors qu'il ramène la vache de sa famille chez lui, deux voisins ivres s'exclament : « Zyd ! Zydziuk, Zydowski bajstruk » (Juif, petit Juif, bâtard juif). La langue polonaise est très prolixe dans ce

type de vocabulaire. Le cœur serré, l'enfant demande à sa mère : « Qu'est-ce qu'un Juif ? ». Elle l'assure de son amour, mais ne lui répond pas. D'autres s'étonneront qu'il ne ressemble pas à ses parents.

Leur religiosité devient la sienne. « La réalité de la foi, écrit-il, était comme l'air qu'on respire ». Il fréquente assidûment l'église, servant notamment les prêtres à l'autel, activité qu'il mènera jusqu'au baccalauréat et même après. C'est aussi dans l'univers catholique que le mot « juif » l'accroche : lors d'un cours de catéchisme à l'école primaire, il entend l'institutrice dire que « les Juifs sont mauvais, car ils ont crucifié Jésus ».

Un jour, il se regarde dans un miroir et observe un trait de ressemblance avec son père. « Maman, regarde, je ressemble à papa, n'est-ce pas ? ». Sa mère se tait, un silence lourd fut la seule réponse. Il explose : « Si je suis Juif, vous verrez ce que je me ferai ! ». « Je ne voulais pas être Juif ! J'avais peur d'être Juif ».

En 1956, les autorités polonaises permettent aux anciens habitants des territoires de l'Est, devenus soviétiques, de visiter les membres de leurs familles restés de l'autre côté de la frontière. Jakub accompagne ainsi son père, désireux de retrouver son frère, dans son village natal, près de Vitebsk. Les deux frères ne s'étaient pas revus depuis la guerre. L'instant est émouvant, ils pleurent d'émotion, Jakub aussi. Puis le père organise une excursion dans une ville où il a effectué son service militaire. Un passant lui demande : « Mais où avez-vous ramassé ce petit Juif ? ». Furieux, le père le traite d'hitlérien. Jakub tremble de peur. « Je ne suis pas un petit Juif ! ». Mais alors, pourquoi, pourquoi, se demande-t-il ? Du coup, son père décide de ne pas se rendre dans le bourg natal de Jakub, de peur, écrira Jakub bien plus tard, qu'une telle question ne soit à nouveau posée.

Tout au long de son enfance, d'autres signaux lui sont adressés ici et là que Jakub garde pour lui. Les années de lycée se passent sans encombre et, après le baccalauréat, se pose pour lui la question de ses études. « Que veux-tu faire ? » lui demande le prêtre catéchiste. « Je veux faire prêtre », répond instantanément Jakub, « sans y réfléchir vraiment », écrira-t-il. Il court annoncer cette nouvelle à ses parents et son père, après un moment

de silence, lui dit : « Tu en as trouvé une bêtise ! Quelle idée ! Tu n'es pas fait pour être prêtre ! ». Interloqué, Jakub passe outre et, le 15 septembre 1960, il entreprend des études de théologie. Son père lui écrit une lettre indiquant qu'il veut lui parler au plus vite, rencontre qui a lieu le 16 octobre. Après avoir déjeuné, Jakub emmène son père dans une chapelle et ce dernier s'agenouille en pleurs. Jakub lui demande s'il fait quelque chose de mal en devenant prêtre, à quoi son père lui répond qu'il ne fait rien de mal ni rien de bien non plus. « Ta vie sera très dure ».

Quelques jours après, le père meurt d'une crise cardiaque à 52 ans, laissant Jakub coupable, désespéré, perplexe.

Au séminaire, il découvre Jésus et les douze apôtres, tous Juifs, observe-t-il. Il note que ce ne sont pas les Juifs qui ont crucifié Jésus.

Jakub pensait que le passage à la prêtrise, soumis à quelques vérifications d'usage, ne poserait pas de problème. « Je me trompais », écrit-il. Est-il baptisé ? Le recteur le convoque et lui dit que des doutes sérieux existent sur son baptême. « Instantanément, "la sonnerie juive" a vibré en moi ». Les autorités ecclésiastiques savaient, après enquête sur place, qu'il ne ressemblait pas à ses parents. Mais c'est l'absence de certificat de baptême original qui constituait le seul élément tangible. Sa marraine, une amie de ses parents polonais, témoin de son baptême en 1943, rendit visite au recteur pour lui affirmer que Jakub avait bien été baptisé.

Le 19 juin 1966, Jakub devient prêtre en la basilique de Frombork, se promettant d'accomplir une prêtrise exemplaire (« Je le dois à mon père »). Il aime les grandes figures de la Bible, surtout Jésus, ce Juif dont il se sent particulièrement proche. « Quel dommage, pense-t-il, que je ne sois pas Juif, je serais encore plus près de Jésus ».

Il entreprend son activité dans une paroisse en compagnie de quatre autres prêtres, dispensant l'enseignement de la religion dans deux écoles, rendant visite aux malades. Il en garde un souvenir excellent. Un jour, prenant un taxi pour la tournée des fidèles, le chauffeur lui dit : « Savez-vous comment on vous appelle ici ? ». Jakub ne savait pas et, curieux, il demande : comment ? « Petit Juif (*Zydek*), vous ne le saviez pas ? ». Blessé, Jakub répond : « C'est intéressant, mais savez-vous que Jésus aussi était un *Zydek* ? ».

Il ne sait pas trop pourquoi l'évêque lui propose, au bout de quelques mois, d'entreprendre des études de philosophie. Le curé principal de sa paroisse avait émis un avis dans ce sens. À la rentrée 1967/1968, Jakub est ainsi inscrit au département de Philosophie Chrétienne de l'Université Catholique de Lublin. C'est l'époque de la guerre des Six Jours et de la campagne antisémite initiée par le parti au pouvoir. « Tous ces événements m'intéressaient peu, écrit Jakub. On disait que les Juifs se disputent dans le Parti. Qu'ai-je à voir avec ça ? ».

Mais à l'université – il faut dire ici que cette université catholique de Lublin avait accueilli alors nombre d'étudiants exclus des départements de sciences sociales de Varsovie pour avoir participé aux manifestations en faveur de la démocratisation du régime – il lit des ouvrages d'histoire et rencontre pour la première fois des expressions telles que « destruction des Juifs européens », « extermination des Juifs ». L'effleure l'idée que, peut-être, ses parents ont été des Juifs assassinés. « Mais comment, demande-t-il, des gens complètement étrangers pourraient-ils aimer un enfant étranger autant que j'ai été aimé ? ».

À partir de 1971, il devient assistant à la Chaire de Métaphysique après avoir été embauché pendant six mois à la rédaction de l'Encyclopédie catholique. La perspective d'une thèse de doctorat se présente, consacrée à la métaphysique de Henri Bergson et, à partir du 1^{er} janvier 1974, il part à Paris collecter des sources.

À Paris, il s'inscrit à l'Institut catholique, habite gratuitement une maison de récollection près du Sacré-Cœur, où il officie en tant qu'aumônier, et étudie Bergson sous la houlette du philosophe catholique Jean Millet. Ce fut un temps heureux pour lui. Une deuxième année de bourse lui est accordée quand il reçoit le télégramme suivant : « Rentre immédiatement. Le recteur ».

Rentré en Pologne, Jakub n'était en fait pas attendu et aucune explication ne lui fut donnée, même de la part de l'évêque qui l'avait fait revenir et à qui il demanda les raisons de son geste. Une discussion avec un prêtre ami le met sur une piste : « Tout le monde disait ici que tu allais te marier ». Abasourdi, il se demanda d'où pouvait venir une telle rumeur. Il se souvient alors de sa rencontre avec une prostituée au métro Abbesses.

Viens faire l'amour, lui dit-elle un jour.
Tu fais l'amour sans aimer, moi je t'aime sans faire l'amour.
Est-ce que tu n'es pas un peu idiot ? lui dit-elle.
Je suis un prêtre catholique.
Ah, tu es prêtre, c'est drôle, tu as une cigarette ? Offre-moi une cigarette.

Chaque fois qu'il passait devant elle, elle lui lançait « Salut, monsieur l'abbé ». Un jour, un collègue prêtre polonais de l'Université catholique de Lublin est venu lui rendre visite et, en le conduisant au métro, il entendit un sonore « Salut, monsieur l'abbé ». Sans tourner la tête, il lui répondit « Salut ». Intrigué, le collègue lui dit : « Oh, oh, je vois que tu as aussi de telles connaissances ». « Jésus aussi en avait », répondit Jakub.

Il en déduisit que son rappel à Lublin venait de là.

Il poursuit ses activités à l'université de Lublin, soutient sa thèse et publie plusieurs ouvrages.

À partir du 23 juillet 1978, quand sa mère lui annonce que ses parents biologiques étaient juifs, il a le sentiment de plonger dans un désert. Dans une re-naissance, à 35 ans. Il part à la rencontre de son identité juive, de son vrai nom d'abord. Grâce à une religieuse amie qui se rend souvent en Israël et à qui Jakub communique les seules informations précises le concernant, ses lieu et date de naissance (Swieciany, 1943), la profession de son père (tailleur, sa mère polonaise l'en avait informé), il parvient à obtenir une information capitale. Cette religieuse met en effet la main sur le Livre du souvenir de cette ville et, par recoupements avec des survivants de Swieciany, le nom de son père biologique est révélé : Jankele Weksler. Il n'y avait plus beaucoup de tailleurs dans cette bourgade en 1943.

En 1992, il apprend que les prénoms de ses parents étaient Batia et Jakub. La sœur lui apporte une photo de sa mère. « La première personne à laquelle je ressemblais enfin, écrit Jakub, était ma mère biologique ». Il se rend pour la première fois alors en Israël, à 49 ans. À l'aéroport, Zvi Weksler, le frère de son père l'attend et, à Netanya, Rachela Sargowicz, la sœur de son père.

Le 1^{er} septembre 1996, il obtient que ses parents polonais deviennent « Justes parmi les nations ». Il dut changer d'état civil, inscrire le nom de ses parents biologiques. « J'avoue, écrit-il, qu'il m'était pénible de cesser d'être le fils de Piotr et Emilie. Au plus profond de moi-même, je n'ai jamais cessé de l'être, mais je voulais honorer mes parents polonais conformément à leur mérite. Finalement, je m'appelle Romuald Jakub Weksler-Waszkinel ».

Il s'installe définitivement en Israël en 2008, trouve un emploi à Yad Vashem, réside dans une maison de retraite.

Le 19 juin 2016, il célèbre, « dans une solitude absolue », le 50^e anniversaire de son entrée dans la prêtrise, chez les bénédictins d'Abu Gosh. Il n'avait plus sa place dans l'Église. « Ce jour-là, une partie de ma vie s'est achevée ». Puisque l'Église ne voulait pas de lui, et que lui aussi ne voulait plus d'elle, il rentre « dans sa maison juive » et, le 6 février 2019, il effectue sa bar-mitzvah, à 76 ans.

« Et quid de la promesse de ma mère biologique que je deviendrai prêtre ? », demande-t-il. « Je l'ai remplie, ne sachant rien d'elle. Pendant 50 ans, j'ai été un prêtre ardent et honnête. Et, oserai-je dire, si je n'avais pas été un prêtre catholique, je n'aurais probablement pas cherché mes "racines" juives. J'aurais une femme, des enfants et des problèmes très différents. C'est justement la prêtrise qui a sauvé en moi ma judéité ».

La personnalité de Romuald Jakub Weksler-Waszkinel est complexe, autant que sa vie. Au cours de nombreux voyages à Paris, il rencontra le cardinal Lustiger et une sorte de reconnaissance mutuelle lia les deux hommes. Il lui écrivit post-mortem sept lettres consacrées largement aux relations judéo-chrétiennes, ouvrage préfacé par Richard Prasquier, ancien président du CRIF.

Évoquant la problématique de l'invisibilité/visibilité dans laquelle j'entendais l'impliquer, il me répondit : « Il semble que je sois un Juif visible. Que votre revue soit laïque ne me gêne en rien. J'adorais Tadeusz Kotarbinski et Leszek Kolakowski. Personnellement, je suis un Juif religieux, mais, formellement, je n'appartiens à aucune des synagogues existantes. Mon oncle, Zvi Weksler, le frère de mon père, me raccompagnant un jour à l'aéroport – je rentrais en Pologne, j'étais alors un prêtre catholique ardent – me conseilla de n'écouter dans la vie ni les curés ni les rabbins, mais ma seule conscience. C'est ce que j'essaie de faire, ma seule conscience me guide ».

La problématique invisibilité/visibilité peut se décliner de multiples façons. Dans le cas de Jakub, l'invisibilité fut presque totale pendant 35 ans. Presque, car les pointes antisémites qui l'assaillaient de temps en temps réveillaient en lui des interrogations plus ou moins obscures. Puis, à mi-vie, la clarté fut entière, mais avec son lot de difficultés. Contrairement à d'autres Juifs, qui choisissent consciemment des moments d'invisibilité, voire une invisibilité totale – c'est le cas de Juifs convertis, en Pologne occupée, qui ont adopté une identité aryenne et qui la maintiennent *après* la guerre – l'invisibilité fut imposée à Jakub. Aujourd'hui, il se dit et se veut visible — et il l'est. Comment cette visibilité fonctionne-t-elle quand il se rend en Pologne ? Quelles réminiscences l'assaillent ? Il y répondra peut-être lui-même dans son prochain livre.

Universalisme juif et singularité

Simon WUHL

Peut-on partir du singulier pour penser l'universel ou doit-on s'en abstraire pour rejoindre directement un idéal supposé commun ?

La difficulté vient de ce qu'il y a de multiples définitions de cet idéal commun. Sur le plan religieux notamment, nous savons que les trois monothéismes se caractérisent par leur prétention universaliste. C'est bien sûr le cas de la religion juive dont les injonctions les plus célèbres – depuis le « Tu ne tueras point » du Décalogue ou le précepte du Lévitique (19,18) « Tu aimeras ton prochain comme toi-même – s'adressent à l'ensemble de l'humanité. Et pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté sur la portée universelle du judaïsme, Levinas rappelle par exemple que « Dans la caverne où reposent nos patriarches et nos mères, le Talmud fait reposer aussi Adam et Eve : c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu ». ¹ Et tout le versant éthique de l'œuvre de Levinas s'inscrit dans une perspective où la source est singulière, la Torah, mais sa portée éthique est universelle. Auparavant, Hermann Cohen, également philosophe et penseur du religieux, avait précisé les relations entre la singularité juive et l'universalisme de l'idéal éthique notamment. La singularité s'incarne d'abord dans les *sources* du Judaïsme qui jouissent d'une « indéniable priorité intellectuelle et spirituelle » et gardent une fécondité neuve et vivante pour toutes les autres sources qui en ont été les rejaillissements » ². La singularité du judaïsme s'exprime ensuite dans la *méthode* : « Ce rapport entre théorie et pratique est ce qui durablement détermine le judaïsme (...) Le Pentateuque est donc à la fois une source pour les idées que forme

1 Emmanuel Levinas, « Israël et l'universalisme », in *Difficile liberté*, Albin Michel, poche essais, 1963 et 1976, p.266.

2 Hermann Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, PUF, 1994 (1^{re} édition : 1919), p. 21.

l'esprit national et pour les réalisations pratiques qu'il installe. »¹ Autrement dit, contrairement au christianisme ou à l'impératif catégorique de Kant qui prescrivent d'emblée une conformité à un idéal éthique – soit, à un universalisme abstrait –, le judaïsme selon Hermann Cohen, prend la personne concrète en considération ; et lui propose une méthode, un chemin, avec l'enseignement de la Torah, pour accéder progressivement à l'idéal éthique².

Par ailleurs, le penseur juif-américain Michael Walzer a repris à nouveaux frais la question de l'opposition entre universalisme et particularisme qu'il se propose de dépasser, dans un texte qui fait référence : « Les deux universalismes »³. Sur le plan méthodologique, l'approche de Walzer contient deux innovations importantes par rapport aux orientations citées précédemment : premièrement, partant de l'exemple du peuple juif, Walzer procède à une lecture *culturelle* des textes de la tradition et à une analyse de son *expérience sociale* au long de toute son histoire, surmontant les clivages entre croyants et non-croyants ; deuxièmement, son analyse, au-delà du peuple juif, s'étend historiquement ou potentiellement à l'ensemble des peuples dans leur rapport à la singularité et à l'universalité.

Concernant le peuple juif particulièrement, Walzer dévoile l'existence d'un *universalisme juif*, dont la nature progressive et évolutive se pose en contre-exemple de l'universalisme dominant censé s'imposer à tous d'en haut, partout et pour toujours. Dans cette optique, l'auteur montre comment les grands textes de la tradition ainsi que les expériences juives à travers l'histoire produisent des enseignements, dans l'ordre de l'émancipation et de l'éthique notamment, qui diffusent très au-delà des populations juives elles-mêmes.

Dans cet article, nous présenterons d'abord la thèse de Michael Walzer sur l'opposition entre *deux conceptions* du chemin vers l'universalité, d'une part, et, d'autre part, sur les spécificités de l'universalisme juif, un universalisme « par le bas », ancré sur les traditions évolutives de ce peuple.

1 *Ibid*, p.43

2 Voir Sophie Nordmann, « Hermann Cohen ou la "religion de la raison" », in *Philosophie et judaïsme*, PUF, 2008, p. 40

3 Michael Walzer, « Les deux universalismes », in *Pluralisme et démocratie*, éditions Esprit, 1997 (1^{re} publication en anglais, 1990), pp. 83-110.

Puis, avec l'épisode de l'Exode des Hébreux selon le récit biblique, nous verrons comment l'auteur applique sa problématique en révélant la coexistence dans la Bible juive des deux universalismes – un universalisme de *surplomb* et un universalisme de *réitération*, décentralisé et progressif – avant que la Diaspora juive ajuste progressivement sa pratique sociale à un universalisme basé sur l'échange d'expériences avec les cultures environnantes. En même temps, dans son analyse de cet épisode biblique, Walzer nous donne une démonstration magistrale de l'influence de ce récit sur un grand nombre d'acteurs de premier plan tout au long de l'histoire – politiques, religieux, sociaux –, sur les populations occidentales plus généralement, en tant que référence à portée universelle, sous ses deux caractéristiques.

Par ailleurs, Michael Walzer nous montre que sa problématique des conceptions différenciées de l'universalisme a une portée générale au plan politique notamment, au-delà du seul domaine des valeurs et des principes. Ainsi, à un stade plus opératoire, Walzer applique une démarche identique à celle de l'universalisme juif « par le bas » au domaine de la critique sociale, en opposant deux conceptions de ce mode pré-politique d'analyse et d'action : celle, d'une part, adossée à des théories générales, *déconnectées* des sociétés particulières auxquelles elles sont censées s'exercer, et celle, d'autre part, fondée sur une *relation étroite* avec les valeurs et l'histoire spécifique qui régissent chaque société observée¹. Nous présenterons différents exemples de modes décentralisés de critique sociale, en les opposant à des théories générales « clé en main ».

Les deux universalismes

Est-il possible de surmonter une opposition ruineuse pour toute réflexion sur la société – sur les questions de justice sociale, de liberté, d'organisation politique – entre les postures universalistes et particularistes ? Entre ceux qui, animés par la seule référence *universaliste*, prétendent formuler des théories valables pour toute communauté humaine, quelles que soient son histoire, sa tradition et sa culture spécifique ; et ceux, attentifs

¹ Voir Simon Wuhl, *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme*, Le Bord de l'Eau, 2017, pp. 15-22, 137-144 et 22-48.

au *particulier* uniquement, qui privilégient un ancrage dans chaque communauté observée, en dégageant les traits spécifiques qui la caractérisent ?

Les universalistes se voient accusés par leurs détracteurs, au mieux, de s'en tenir à des théories abstraites qui n'embranchent pas sur les réalités de la vie sociale, au pis, d'arrogance et de mépris vis-à-vis de tout ce qui caractérise les cultures dans leur différence et leur personnalité constitutives. Les particularistes, sont quant à eux fustigés pour leurs positions dites « relativistes », voire conservatrices, supposées accorder une valeur équivalente à tout système social sans le soumettre à l'épreuve de la critique ni de l'évaluation.

Dans *Les deux universalismes*, Michael Walzer propose une troisième voie permettant de surmonter la contradiction entre universalisme et particularisme, en puisant, au départ, aux sources de la Bible hébraïque.

Pour sortir de l'impasse, Walzer, se propose de raisonner à partir des positions universalistes, mais en apportant un correctif majeur à la compréhension commune de cette question. Il existe, soutient-il, non pas un, mais deux universalismes : le premier, dominant dans la conscience occidentale, est un universalisme qui vient d'en haut, avec la prétention de façonner l'ensemble des communautés humaines autour d'une seule conception de la vie bonne, de l'excellence éthique, de la société juste ou du bon régime politique. Cet universalisme centralisateur, Walzer le qualifie d'universalisme de *surplomb*. Le second est un universalisme par le bas, décentralisé, où chaque société progresse en suivant son propre chemin, en adaptant notamment des expériences de libération ou d'émancipation d'un autre peuple en fonction de ses propres caractéristiques sociales. Cet autre universalisme occulté par le premier, qui s'inspire des expériences singulières, reprises, mais réadaptées en respectant la diversité des traditions historiques et culturelles, se présente comme un universalisme de *réitération*.

Pour Michael Walzer, la source de ces deux universalismes est inscrite dans la Bible hébraïque. En effet, l'universalisme de *surplomb* impose une vision monolithique avec « un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception exacte de la vie bonne, de la société bonne ou du bon régime, un salut, un messie, (...) pour toute l'humanité. »¹ Dans

1 Michael Walzer, « Les deux universalismes » in *Pluralisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 84.

cette version de l'universalisme juif aux temps bibliques, l'Alliance conclue avec Dieu au Sinaï, le système moral et légal qui en est résulté avec la Torah, sont les fondements de l'histoire des Juifs bien sûr, mais concernent également l'ensemble du genre humain. Les textes bibliques recensent de nombreux propos qui semblent relever d'une telle interprétation en surplomb de l'ensemble des nations. Par exemple, le prophète Isaïe rapportant les paroles suivantes de Dieu adressées à l'ensemble du peuple d'Israël :

« *J'ai fait de toi l'alliance du peuple, la lumière des nations...* » (42.6)

Le deuxième universalisme, de *réitération*, s'exprime au sein même du récit biblique avant l'exil du peuple hébreu à Babylone vers le VI^e siècle (av. J.-C.), Ainsi, dans le livre du prophète Amos les paroles de Dieu pour les peuples et pour leur libération ne concernent plus le seul peuple d'Israël :

« *Enfants d'Israël, vous êtes à moi, mais les enfants des Éthiopiens ne m'appartiennent-ils pas aussi ? J'ai tiré Israël de l'Égypte. Mais n'ai-je pas tiré aussi les Philistins de Cappadoce et les Syriens de Cyrène ?* » (9,7)

Dans cette deuxième optique, que Walzer présente comme la véritable doctrine alternative du peuple juif aux temps bibliques, la réitération exprime l'idée – à l'exemple d'un événement comme l'Exode des Hébreux et leur passage de l'esclavage à la liberté –, que la libération est une aventure susceptible de se répéter (ou se réitérer) pour chaque peuple opprimé, mais en l'adaptant à chaque contexte singulier. Ce qui est universel dans ce cas, c'est le rejet de l'oppression, mais l'opération de libération se réalise suivant une pluralité d'expériences particulières.

Pour Walzer, il existe un lien entre l'universalisme de *surplomb* et l'idée du triomphe, par la conquête notamment. Or, d'après le récit biblique, la période triomphante d'Israël n'a duré que trois siècles, entre l'arrivée en « Terre Promise », à la suite de Josué au XIII^e siècle (av. J.-C.), et la fin du règne du roi Salomon au X^e siècle (av. J.-C.).

C'est désormais avec l'expansion du christianisme et des nations chrétiennes, puis sécularisées, que l'universalisme de *surplomb* a prospéré. Et cela, sous forme de l'exportation d'une mission universelle et même de « l'impérialisme des nations qui se sont appelées chrétiennes ».

Lorsque le judaïsme devient une religion en exil, il est réprimé au sein des nations chrétiennes. Le deuxième universalisme, de *réitération*, devient alors la doctrine alternative qui s'impose au sein du judaïsme.

La signification politique de l'Exode

Dans *De l'Exode à la liberté*¹ Michael Walzer centre son analyse, non sur ce que « Dieu a fait », mais sur « ce que des hommes et des femmes ont fait du récit biblique [sur la terre d'Israël] d'abord, puis, ce qu'ils ont fait dans le monde, munis de ce texte ». D'ailleurs, le récit est plus important que les faits, précise Walzer, « et il a revêtu une importance de plus en plus grande à mesure qu'on le répétait, qu'on le méditait, qu'on en tirait argument, qu'on en nourrissait le folklore »². Ainsi peut-on considérer que cet ouvrage se présente comme une illustration de la thèse de Walzer sur l'existence d'un universalisme de *réitération* : mais dans ce cas, c'est l'expérience de l'Exode des Hébreux, ou plutôt son récit, qui a fait référence à travers l'Histoire, nourrissant nombre de réitérations dans l'ordre de sa signification politique notamment.

En effet, de nombreuses mentions du récit biblique de l'Exode au cours des siècles, au sein et surtout hors du peuple juif, adoptent une lecture politique et positive de l'épopée fondatrice de ce peuple. Il est question d'esclavage et de libération, de loi et de contrat à travers l'Alliance avec Dieu, de révolte « réactionnaire » avec l'épisode du « Veau d'or » et de retour à l'adoration des anciennes idoles, de répression violente des récalcitrants qui menacent le projet d'émancipation dans son essence, et, à l'inverse, de maturation progressive par les quarante années d'errance dans le désert des exigences morales de l'Émancipation ; enfin, d'accès à l'autogouvernement stabilisé en terre de Canaan, la Terre Promise. De plus, le modèle de la narration est celui d'un mouvement linéaire vers l'avant, *qui* se présente comme un but, une espérance, une promesse où la situation finale

1 Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte* (1985). Calmann—Lévy, 1986.

2 *Ibid.*, p. 20.

du peuple juif au cours de l'épisode de l'Exode est radicalement différente de la situation de départ. Il s'oppose aux mythes de l'éternel retour – celui de l'odyssée d'Ulysse décrite par Homère, par exemple –, dans lesquels les mutations politiques ne sont que des phénomènes cycliques.

Le modèle de linéarité, de promesse et de but à atteindre à partir de l'Exode, a par ailleurs été maintes fois convoqué par de multiples réformateurs sociaux ou radicaux, en dehors du peuple juif. On trouve par exemple des références importantes à l'Exode dans les discours politiques d'Oliver Cromwell dans la révolution puritaine de l'Angleterre du XVII^e siècle ou, dans le même sens, chez Jean Calvin. Mais ces références sont bien plus nombreuses encore chez les réformateurs comme Benjamin Franklin qui voyait dans l'Exode un symbole de l'émancipation américaine de la tutelle britannique, ou même chez les premiers marxistes. Plus récemment dans les années 1960, la symbolique de l'Exode était convoquée aussi bien par des prédicateurs noirs américains en appui à la lutte pour l'égalité des droits que par les théologiens de la libération en Amérique latine.

Enfin, l'Exode est naturellement « au centre de la pensée juive et on la retrouve dans toutes les entreprises politiques juives autonomes depuis la révolte des Maccabées jusqu'au sionisme ». Le sionisme étant, selon Walzer « un appel à un exode au sens plein du terme, la délivrance d'une oppression et un voyage vers la Terre promise. »¹

On retrouve plus particulièrement deux sources de réflexion, dans le récit de l'Exode : premièrement, le Contrat d'Alliance entre Dieu et le peuple hébreu qui fonde la naissance du peuple juif ; deuxièmement, le débat entre réformisme et radicalisme politique, à partir des épisodes aux conséquences divergentes de la répression consécutive à l'épisode du « Veau d'or, d'une part, et des quarante années d'errance des Hébreux dans le désert, d'autre part.

Le Contrat d'Alliance : un récit maintes fois réitéré, au sein et à l'extérieur du monde juif

Dans le récit biblique, Dieu (Yahvé) fait entendre sa Voix à l'ensemble du peuple hébreu rassemblé autour du mont Sinaï, trois mois après sa sor-

1 *ibid.*, p. 19.

tie d'Égypte. Par l'intermédiaire de Moïse, Dieu propose au peuple hébreu une Alliance matérialisée par un Contrat moral, dont les termes doivent être entendus et approuvés par chacun des membres du peuple. Aux Israélites il est demandé d'appliquer la doctrine juridique et morale contenue dans la Torah, document dicté par Dieu ; en échange, Yahvé accorde son Alliance au peuple hébreu considéré comme peuple choisi (mais, dans certaines interprétations, tous ceux qui acceptent l'Alliance peuvent être « choisis »), et l'accès à la Terre promise afin que le peuple puisse pérenniser son émancipation.

Si la présentation de l'épisode de l'Alliance dans la Torah est assez laconique, ses interprétations, religieuses ou profanes, sont extrêmement abondantes. En effet, l'acte d'Alliance est créateur du peuple en ceci que, explique Walzer, en Égypte les Israélites n'ont en commun qu'une mémoire tribale, soudée par la même oppression ; leur identité, comme celle des hommes en esclavage, est une identité reçue, qui s'impose à eux sans qu'ils aient à y adhérer consciemment. En revanche, et c'est là une innovation politique majeure, « ce n'est qu'avec l'Alliance qu'ils se constituent en un peuple au plein sens du terme, capable d'assumer une histoire morale et politique, capable d'obéir et aussi de résister, la nuque raide, d'aller de l'avant ou de retomber dans les errements. L'Alliance est vraiment le fait crucial, et il importe de l'explorer complètement. »¹

Qui sont les contractants ? Il est important de souligner que chaque Israélite, homme ou femme, d'après le commentaire associé du Midrash, donne son accord à titre individuel, que les hiérarchies anciennes sont abolies à ce moment, et que l'Alliance engage solennellement *chacun* des membres du peuple hébreu. Le contrat d'Alliance reflète donc un consensus des Israélites réalisé démocratiquement, à partir de la volonté des individus « indépendants qui ne se sont pas concertés. » Le peuple hébreu a acquis dès lors une capacité de décision, un libre arbitre qu'il ne possédait pas en Égypte où un Dieu absolu et tout puissant prenait toutes les décisions pour sa libération. De plus, donnant la Torah au peuple hébreu, Dieu lui donne en même temps le moyen de s'émanciper, notamment par rapport à l'omniprésence divine qui prévalait jusqu'alors ; et d'accomplir la loi morale en

1 *Ibid.*, p. 94.

toute indépendance à l'aide de ce corps de doctrine, en fonction de son expérience sociale.

Ce concours de la volonté divine au départ et d'engagement populaire en toute indépendance, cet alliage de providence et de contrat, de déterminisme et de liberté, est selon Walzer « la caractéristique de la leçon politique de l'Exode et de toutes les versions successives d'une révolution du même type. »¹

Enfin, dans un passage souvent commenté du récit de l'intervention divine au Mont Sinäï, le message biblique semble s'adresser dès son énoncé à *tous les hommes* qui souhaitent l'entendre, au-delà du seul peuple hébreu :

“Et ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette Alliance... mais encore... avec quiconque ne se trouve pas ici aujourd'hui avec nous (Deut. 29, 13-14).

De tels propos ouvrent sur une dimension universelle de l'idée d'élection divine, en direction de tous les hommes ou peuples qui le souhaitent, pour peu qu'ils acceptent de s'inscrire dans le cadre du contrat d'Alliance. La formulation de ce message divin questionne la légitimité même de l'idée de peuple élu ou choisi supposée assignée au peuple hébreu, puis au peuple juif.

L'épisode du « Veau d'or » et ses implications politiques : révolution radicale ou réformisme progressif

Les références au récit de l'Exode, en termes d'orientation et de pratique politiques, ont donné lieu à deux types d'interprétations distinctes, voire contradictoires au cours de l'Histoire : certains y ont trouvé une justification de la problématique *révolutionnaire* ; d'autres, de loin les plus nombreux au sein du judaïsme particulièrement, mettent l'accent sur l'émancipation *progressive*, à connotation « social-démocrate », exprimée par la très longue période de maturation que s'imposent les Hébreux dans le désert avant leur atteinte de la terre promise au pays de Canaan.

C'est le fameux épisode du Veau d'or et du massacre des hérétiques qui s'en est suivi, sur l'ordre de Moïse, qui a fondé la lecture révolution-

¹ *Ibid.*, p. 100.

naire. Rappelons très brièvement les faits relatés dans la Torah : après avoir consenti à l'Alliance, à l'écoute de la Voix divine, un groupe de dissidents au sein du peuple – profitant de l'attente prolongée du retour de Moïse occupé à l'écriture des Tables de la Loi – parvient à retourner une partie des Hébreux en suscitant une manifestation festive autour d'une idole égyptienne, le « Veau d'or » (alors que la sacralisation des idoles est l'un des interdits des dix Commandements). À la vue de ce qu'il considère comme une trahison de l'engagement sacré du peuple hébreu, qui menace l'ensemble du projet d'émancipation du peuple construit autour de l'Alliance, Moïse, après avoir brisé les Tables de la Loi sous l'emprise d'une énorme colère, prend la décision de faire tuer par ses fidèles (les Lévites) quelque trois mille hommes. La formulation de l'ordre du massacre est d'autant plus violente qu'elle incite les exécutants à ne pas épargner leurs proches :

« Mettez chacun l'épée à la hanche ! Passez et repassez de porte en porte dans le camp, tuez, qui son frère, qui son compagnon, qui son proche » (Ex. 32, 26-28).

Cet épisode terrible, que Walzer soumet à la critique, a bien sûr été très abondamment commenté et interprété. Des historiens contemporains pensent même que l'épisode du Veau d'or est un ajout tardif de la période des rois au Xe siècle avant J.C., pour des raisons plus politiques que religieuses, tant il est en rupture avec la problématique de maturation progressive du déroulé de l'Exode. Quoiqu'il en soit, des théologiens importants comme Saint Augustin ou Jean Calvin, des grands stratèges politiques comme Machiavel ont trouvé des justifications à la répression consécutive à la trahison du Veau d'or. Pour ce dernier par exemple : celui qui lit la Bible avec son bon sens verra que Moïse fut contraint, pour assurer l'observation des Tables de la Loi, de faire mettre à mort une infinité de gens. Dans le même sens, au moment de la révolution bolchevique, un auteur américain d'un livre sur l'Exode et partisan du léninisme, Lincoln Steffens, trouvait dans ce récit et même dans l'épisode du Veau d'or, une justification de l'idée de purge progressiste : « Chaque fois qu'une nation construit un nouveau système de lois et de coutumes, elle connaît une terreur rouge ; chaque fois qu'elle défend un système ancien, elle connaît une terreur blanche. »¹

1 Cité par Michael Walzer, *Ibid*, p. 84.

Mais la lecture la plus courante au sein du judaïsme — l'interprétation de *Maimonide* dans son *Guide des égarés* qui fait autorité dans les commentaires de la Torah —, privilégie la longue réflexion des Hébreux dans le désert pendant quarante années, durée nécessaire pour, d'une part, assimiler les implications de l'Alliance sur le plan moral, et, d'autre part, assister à la naissance d'une nouvelle génération non handicapée par les traces de la servitude en Égypte. Pour Maimonide en effet : « Il n'est pas dans la nature de l'homme qu'après avoir été élevé dans un travail servile... il aille subitement laver la souillure de ses mains. » Il en résulte que « Dieu usa de prévoyance en faisant errer ces hommes dans ce désert jusqu'à ce qu'ils fussent devenus vaillants... et, en outre, il naquît aussi des hommes qui n'étaient pas habitués à la bassesse et à la servitude. »¹

Cette lecture de l'Exode en termes de *réformisme graduel* passant par une période de transition aussi longue que nécessaire, Walzer la qualifie sur un plan profane et politique, de version sociale-démocrate de l'Exode. C'est ainsi qu'elle a été interprétée également par Ahad Ha'Am (Asher Ginsberg). Celui-ci attribue à Moïse et non à Dieu la sagesse d'inciter à une évolution progressive des consciences, dépassant les emballements immédiats et les pulsions meurtrières encore présentes, même chez le grand guide, à travers l'épisode du Veau d'or.

Les principes divergents de la critique sociale contemporaine

Comment mieux fonder, à l'époque contemporaine, le réformisme graduel – modalité politique de l'universalisme de répétition – que Michael Walzer décèle dans le récit biblique de l'Exode ? Là encore, celui-ci s'inspire de la tradition prophétique, de deux façons : d'une part, en accordant une grande importance à la critique sociale – la critique interne du comportement des puissants notamment, et de l'injustice sociale corrélative –, comme phase pré-politique préalable à toute proposition de réforme ; d'autre part, en situant la critique et les perspectives d'évolution, en relation étroite avec les traditions que les populations concernées se sont elles-mêmes dotées.

¹ *Ibid*, p.71

Ainsi Michael Walzer, dans l'une de ses applications les plus fructueuses, élargit-il sa méthode d'identification des formes divergentes de l'universalisme au domaine pré-politique de la critique sociale contemporaine, écho lointain de la critique sociale aux temps bibliques. Plus précisément, il distingue deux modalités d'exercice de cette critique sociale à notre époque, qui ont des implications très différentes en termes de réceptivité par les populations concernées :

L'une des voies consiste à déconnecter la réflexion par rapport à la société particulière soumise à la critique, et de donner une portée générale à ses résultats, sous forme de principes de référence applicables à toute société en tout temps et en tous lieux : c'est une critique par *invention* de principes à prétention universelle. Cette voie de la critique s'inscrit dans le cadre de l'universalisme de *surplomb*. Exemples : le marxisme (le matérialisme historique et l'évolution générale des sociétés) ; la doctrine utilitariste (maximiser les satisfactions pour le maximum d'individus) ; ou les principes de justice de John Rawls (impératif de progression socio-économique limitée aux plus défavorisés de la société.)

L'autre voie de la critique, à l'inverse, demeure étroitement *connectée* au monde social concerné. Elle répond en effet au double souci de s'adresser au plus grand nombre, d'une part, et, dans cette optique, de s'inscrire dans le cadre de l'histoire, de la tradition et de la culture d'une société donnée, d'autre part. C'est une critique par *interprétation* des principes moraux compréhensibles par tous que la société s'est elle-même donnés. Cette voie critique est attentive aux attentes – latentes ou nouvelles – des membres de la société. Elle peut parfaitement intégrer des critiques ou des expériences externes, à condition de les resituer et les interpréter en fonction de la tradition culturelle de cette société particulière. On retrouve ici les caractéristiques de l'universalisme de *réitération*.

Les fondements bibliques de la critique par interprétation

Michael Walzer va donc se fonder sur la pensée juive inscrite dans la Bible hébraïque pour donner une certaine profondeur historique à son analyse. Notons que dans son livre de référence sur le judaïsme antique, Max Weber évoquait déjà les prophéties bibliques comme les premiers pam-

phlets politiques, observation élargie par Walzer qui présente les prophètes comme les inventeurs de la pratique critique de la société¹.

Le prophète Amos est probablement le plus emblématique des grands prophètes sur le plan de la critique des comportements, ceux des puissants notamment, en référence à une *interprétation* de la Loi juive, et plus spécialement dans le domaine de la justice sociale. Au VIII^e siècle (av. J.-C.), période de la vie du prophète selon le récit biblique, les règnes monarchiques d'un peuple d'Israël affaibli et quelque peu désorganisé, divisé en deux États (la Judée au sud, Israël au Nord), avaient donné lieu à une augmentation considérable des inégalités, avec l'apparition d'une classe supérieure vivant de plus en plus nettement aux dépens d'une classe inférieure. Sur ce plan, les découvertes archéologiques confirment les tendances décrites par le récit biblique, observant que les maisons relativement uniformes des premiers siècles d'établissement du peuple hébreu sur cette terre étaient remplacées par un habitat contrasté entre les demeures luxueuses d'un côté et les taudis de l'autre.²

Plus grave encore, non seulement les riches ont un mode de vie qui s'écarte de celui des pauvres, mais ils vivent de l'exploitation des pauvres. Les riches marchands notamment sont accusés de pratiquer l'usure, la fraude, la confiscation des biens des pauvres en cas d'insolvabilité. En réaction, le prophète Amos proclame son interprétation de la Torah : les rituels et les sacrifices au divin, pour montrer son allégeance, ne valent rien en l'absence d'un comportement qui respecte le droit et applique la justice.

« *Je hais, je méprise vos fêtes* » (5,21), (...) *Mais que le droit coule comme de l'eau et la justice comme un torrent qui ne tarit pas.* » (5, 24)

La prophétie d'Amos conclut Walzer « est de la critique sociale parce qu'il défie les dirigeants, les conventions et les pratiques rituelles d'une société particulière, et qu'il le fait au nom de valeurs reconnues et partagées dans cette même société ».³

1 Max Weber, *Le judaïsme antique*, Plon, 1970, p. 359-364. Cité par Michael Walzer, *Critique et sens commun* (1985), La Découverte, 1990, p.85.

2 Cf. Michael Walzer, *Critique et sens commun*, *op. cit.*, p. 100-101.

3 *Ibid.*, pp. 105-106.

Walzer oppose cette conception de la critique sociale pratiquée par le prophète Amos, en étroite corrélation avec son public, à celle rapportée par la Bible concernant le prophète Jonas. Il s'agit d'un récit tardif, ultérieur à l'Exil des Hébreux à Babylone au VI^e siècle (av. J.-C.), où l'entreprise externe de Jonas, déconnectée de son peuple, est en rupture avec celles de l'ensemble des autres prophètes d'Israël. En effet, succinctement résumée : la parole attribuée à Yahvé aurait donné ordre à Jonas de se rendre à Ninive, la grande cité de l'État prédateur de l'Assyrie, où sévissent la violence et l'ignorance des Commandements du Dieu unique, pour annoncer la destruction de la ville si les habitants n'abandonnent pas leur mauvaise conduite. Après un certain nombre de péripéties célèbres – Jonas commence par refuser et fuir par bateau, il est jeté à la mer par les marins qui craignent les foudres de Yahvé, il est avalé par un gros poisson puis recraché après son repentir –, le prophète parvient à Ninive et prêche dans la rue la parole divine par cette seule phrase :

« *Encore quarante jours et Ninive sera détruite* » (3, 4)

Et le miracle se produit : Les gens de Ninive, sous la direction de leur souverain se mettent à croire en Yahvé, puis acceptent d'abandonner leurs mauvaises pratiques. En retour :

« *Dieu se repentit du mal dont il les avait menacés, il ne le réalisa pas* » (3, 10)

Le prophète Jonas dans ce récit, le seul de ce type dans la Bible hébraïque, apparaît comme un simple messager de Dieu, complètement détaché par rapport aux traditions et aux croyances du peuple auquel il s'adresse. On peut donc penser qu'il obtient un résultat éphémère, peut-être en se fondant sur un code minimaliste, une sorte de loi internationale déjà attestée par le récit biblique où certaines manifestations extrêmes de violence étaient proscrites. Face au caractère superficiel et aux effets peu durables de l'action de Jonas, la critique du prophète Amos est beaucoup plus sérieuse, ce dernier connaissant parfaitement les valeurs fondamentales du peuple auquel il s'adresse. Et comme il est partie prenante de ce peuple, il peut, d'une part, l'interpeller en se fondant sur ces mêmes valeurs qu'il a en partage, et, d'autre part, proposer des réformes, en matière de justice sociale notamment, qui vont bien plus loin que le seul registre de la proscription du crime de sang.

La critique sociale à l'époque moderne

Albert Camus, Jean-Paul Sartre et la guerre d'Algérie

Dans *La critique sociale au XXe siècle* (1988), Michael Walzer analyse, au-delà du monde juif, un certain nombre de pratiques de la critique sociale en généralisant son approche distinguant les critiques « déconnectées » et les critiques « connectées » aux caractéristiques culturelles du monde social concerné.

Par exemple, Albert Camus et Jean-Paul Sartre sont des figures représentatives de deux démarches critiques opposées lors de la guerre d'indépendance de l'Algérie entre 1954 et 1962 : une solidarité avec le monde social français, particulièrement celui des Français d'Algérie, pour le premier ; un détachement, et même une rupture avec la société française d'appartenance pour le second.

La démarche critique de Camus explique Walzer, celle de l'*interprétation*, consistait à s'adosser aux normes du régime colonial, supposées guidées par un esprit de justice, puis à dévoiler l'expérience réelle de l'oppression : Camus poursuivait, en revendiquant une redistribution des terres, une autonomie régionale (au début), des droits égaux pour tous les habitants de l'Algérie. Dès lors, Albert Camus s'est retrouvé de plus en plus seul sur cette ligne à la fois critique et solidaire : d'un côté, la France n'appliquait pas ses propres normes démocratiques ; d'un autre côté, le FLN algérien revendiquait l'indépendance totale et sans compromis. Camus ne s'opposait pas à l'indépendance en 1954, mais il s'opposait à une indépendance conduite par le FLN, ce qui signifiait à ces yeux le départ forcé des Français d'Algérie. Il ne s'est jamais joint non plus aux soutiens sans faille du FLN, de sa politique de négation des droits de la minorité pied-noir, et de ses méthodes terroristes aussi violentes vis-à-vis des civils que la violence coloniale. Ce qu'exigeait la justice pour Camus « c'est que les Français et les Arabes négocient leurs différences (...) il n'y est jamais parvenu (...), mais cela ne signifie pas qu'il ait eu tort d'essayer. »¹ À l'opposé de la conception d'Albert Camus, de l'intellectuel critique situé au sein de sa société, Jean-Paul Sartre professait au contraire que « la vie d'un critique social doit commencer par le rejet de sa

1 Michael Walzer, « La guerre d'Algérie d'Albert Camus », in *La critique sociale au XXe siècle* (1988), Métaillé, 1996, p. 159.

propre socialisation, le refus de la société-en-lui. » Il s'agit pour le critique sartrien d'échapper à son propre conditionnement social afin de s'universaliser, au risque de demeurer incompréhensible par l'essentiel de sa société d'appartenance. Pour Sartre, l'intellectuel critique doit participer à la lutte entre les oppresseurs et les opprimés, en s'alliant avec les classes défavorisées à l'intérieur, et, avec les forces motrices de libération à l'extérieur. Pendant la guerre d'Algérie remarque Walzer, les partisans sartriens de cette thèse ont soutenu le FLN sans exprimer de restrictions sur le programme ou sur les méthodes de ce mouvement. Dès lors, Walzer soumet la démarche sartrienne à une double objection : premièrement, elle demeure incompréhensible pour les larges masses des dominés qui sont à rallier au sein de sa société d'appartenance ; d'autre part, elle ne conduit qu'à remplacer une aliénation par une autre : elle ne s'accompagne d'aucune vision critique vis-à-vis des promoteurs de la nouvelle cause embrassée, pour le moins discutable sur le plan de la violence aveugle de ses méthodes notamment.

Martin Buber : Les implications politiques de l'éthique juive

La pratique politique du philosophe juif Martin Buber, inspirée par une forme de critique sociale puisant aux sources de l'éthique juive et des prophètes d'Israël, illustre parfaitement la théorie de Walzer sur la distinction entre les approches associées à cette critique.

L'activité critique de Buber en effet s'est en grande partie exercée à l'encontre des orientations du sionisme dans le conflit israélo-arabe (qui est devenu un conflit israélo-palestinien après la guerre des Six Jours de 1967). Mais, point crucial, il s'agissait d'une critique *interne*, du point de vue d'une conception sioniste bien comprise, et non d'une critique *externe*, pour délégitimer la nature même du sionisme. Ainsi a-t-il répondu négativement à une demande d'article formulée par un mouvement anti-sioniste américain en 1962, en déclarant : « Ma critique de la politique arabe du gouvernement vient de l'intérieur, la vôtre de l'extérieur. Notre programme de coopération entre Juifs et Arabes n'est pas inférieur à ce qu'on appelle le sionisme officiel, plutôt, c'est un sionisme plus grand [c'est à dire meilleur]. »¹

1 Cité par Michael Walzer, « La recherche de Sion chez Martin Buber », in *La critique sociale au XX^e siècle*, op. cit., p. 80.

Pour Buber, le danger principal qui guettait le sionisme était celui de tous les nationalismes cherchant à affirmer une souveraineté sur un territoire dans un contexte conflictuel : la perte de sa conscience éthique, valeur cardinale du judaïsme pour le philosophe.

Sur un plan plus concret, c'est-à-dire plus articulé à une orientation politique, Buber proposait encore deux stratégies d'alignement sur les fondements moraux du sionisme. La première, particulièrement ambitieuse, consistait à rejeter l'idée d'une souveraineté des Juifs sur un territoire en propre et de prôner l'idée d'un État bi-national (ou plus tard d'une Fédération) co-gouverné par les Juifs et les Arabes. A la fin des années 1930 et surtout après la tragédie de la Shoah, cette option est apparue comme illusoire à échéance prévisible du fait, d'une part, du rejet arabe de toute présence juive en tant que collectivité d'implantation en Palestine, et, d'autre part, de l'afflux des réfugiés avec l'urgence morale absolue de la revendication sioniste d'une libre immigration juive en Palestine.

Après la création de l'État d'Israël, Martin Buber adopte une orientation qui, tout en demeurant critique, privilégie la solidarité et la connexion avec le monde juif : celle de la préservation de l'impératif moral. Ainsi, il nie l'efficacité de la violence sans pour autant adopter une position pacifiste ; il demande que les forces israéliennes n'interviennent que sous la menace explicite, qu'elles réagissent avec une proportionnalité des moyens en fonction d'objectifs limités ; il rejette les expropriations et les représailles ; il cherche enfin toutes les occasions pour mettre en œuvre des formes de coopération.

Conclusion

Dans son numéro consacré au « Retour de l'universel », la revue *Critique* présentait sa version de la « querelle de l'universalisme » en partant du constat suivant : longtemps, les modernes héritiers de la philosophie des « Lumières » ont cru au caractère universel de leurs valeurs. Ils se pensaient alors autorisés non seulement à contester sur cette base leurs propres situations, mais également à intervenir sur celles des autres civilisations. « Puis quelque chose s'est brouillé. L'universel est devenu suspect, louche, trouble

(...) n'est-ce pas au nom des "Lumières" qu'on a justifié la colonisation ? (...) qu'on a pu refuser aux femmes toute capacité politique ? (...) qu'on a douté de la capacité politique des ouvriers ? »¹. Ainsi, après la Seconde Guerre mondiale, plusieurs bouleversements à caractère politique, social ou moral ont mis en question la version hégémonique d'un universalisme imposé d'en haut : la décolonisation et la condamnation fondamentale du racisme, la montée du féminisme, l'irruption politique durable du monde ouvrier et populaire, voire, l'émergence d'un discours minoritaire et identitaire.

Les penseurs juifs cependant ont commencé bien plus tôt à définir publiquement leur propre vision de l'universalisme en opposition avec l'universalisme dominant issu du christianisme, sous sa forme religieuse ou sécularisée, qui prétendait s'imposer à tous dans leur société de résidence en Diaspora. Ainsi Moses Mendelssohn (1729-1786), le grand penseur des « Lumières juives », définit dans son *Jérusalem* un universalisme juif par l'exemplarité dans l'exécution de sa mission historique, la lutte contre l'idolâtrie ; celle-ci étant assimilée par Mendelssohn à un retour à la barbarie. Ainsi précise-t-il, pour assumer cette mission au sein de l'ensemble du genre humain : « [La nation juive] indique toujours par son institution et sa constitution, par ses lois, actions, des destinées et changements, des idées saines, authentiques de Dieu et de ses qualités, qui ne cesse de les enseigner, les proclamer, les prêcher et cherche à les conserver parmi les nations, pour ainsi dire par son existence. »²

Dans une optique similaire d'exemplarité, mais qui intègre l'ensemble de la Torah révélée au-delà du seul rejet de l'idolâtrie, Emmanuel Levinas (1906-1995) oppose l'universalisme juif par rayonnement à l'universalisme chrétien (sous sa forme religieuse ou sécularisée) qui cherche à s'imposer par englobement : « La vérité enseignée par le judaïsme ne se propage pas en englobant dans sa catholicité les parcelles de vérité disséminées dans toutes les civilisations humaines. » Mais, « ne pas imposer sa pensée par la guerre », ajoute Levinas, a pour contrepartie une solide réputation de particularisme

1 Patrice Maniglier, « l'universel contrarié », in *Revue Critique*, octobre 2016, p. 773.

2 Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, (traduction et présentation par Dominique Bourel), Gallimard, collection telTel, 2007, p. 160.

assignée au judaïsme. Il s'ensuit que « L'universalisme de rayonnement que revendique cependant la vérité prophétique demeure ainsi méconnue. »¹

Benny Lévy (1945-2003), empruntant sur ce plan le chemin de la théologie, ne se contente pas d'une opposition, mais établit une différence qualitative entre l'universalisme juif, qu'il pose comme intensif et d'une authenticité supérieure aux autres universalismes – de religions, spiritualités, éthiques, etc. – qui procèdent par simple extension de leur propre singularité. Pour Benny Lévy en effet, qui se fonde sur les Textes fondamentaux de la Tradition religieuse juive, la mission assignée au peuple juif, bien au-delà également de la seule lutte contre l'idolâtrie, est le témoignage de « l'Un-Dieu » à travers les vicissitudes de l'Histoire. Il en résulte que, pour le philosophe-théologien, le Juif est considéré comme un concentré de la *forme* de l'homme dans son expression la plus intense. Raillant ces Juifs français de l'Émancipation (les israélites) qui, dans le sillage de leur mise au pas à l'ère napoléonienne, se considéraient comme expression d'un particularisme venu rejoindre l'universel, Benny Lévy renverse la relation : il est ridicule, soutient-il, de dire « Je deviens Juif français, je m'ouvre à l'universel (...) L'universel, c'est le Juif. » Et cela, même si le Juif « peut être défaillant et ne pas être à la hauteur de cette vocation — c'est clair » Et Benny Lévy ajoute : « C'est notre cas [de faillir fréquemment à cette mission] et cela a été notre cas bien souvent dans notre histoire. »²

Plus récemment, Jean-Claude Milner – qui ne se présente pas comme un intellectuel juif (au sens de la loi religieuse) tout en adoptant une relation personnelle à la judéité – reprend l'opposition entre un universalisme juif intensif, exigeant, face à un universalisme extensif, un universel « facile » selon le philosophe. Prônant la voie du savoir et non celle de la théologie, Jean-Claude Milner établit une généalogie de la notion d'universel, à partir de la civilisation grecque – qui la fondait sur les intensités affirmatives de chaque Singulier –, jusqu'à Paul de Tarse (Saint Paul) et son célèbre « ni Grec ni Juif » où les singularités deviennent interchan-

1 Emmanuel Levinas, « En exclusivité », in *Difficile liberté*, Albin Michel, poche essais, 1976, pp.359 et 360.

2 Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *Le Livre et les livres. Entretiens sur la Laïcité*, Verdier, 2006, p. 85.

geables. Cet universalisme qui s'est imposé ensuite par extension à travers le christianisme puis sa sécularisation en Europe et en Occident, est à dénoncer selon Milner non seulement parce qu'il arase les singularités, d'où sa désignation comme « facile » ou « quelconque », mais car parce qu'il ne permet aucun droit de cité à l'autre définition de l'universalisme, à partir de l'intensité du Singulier et son rayonnement : « L'instauration du tous et du partout, à l'horizon de l'innombrable et du quelconque, tel est l'idéal de l'universel moderne ; ce qui d'aventure y fait obstacle est généralement réputé condamnable. »¹ Pour Milner, ceux qui refusent de se fondre dans l'universel de l'interchangeable et du quelconque, qui procèdent par une affirmation intense de leur singularité, ce sont ceux qu'il désigne comme les porteurs du « nom juif », c'est-à-dire ceux qui s'affirment comme Juifs (ce qui ne recouvre pas l'ensemble des Juifs selon les définitions ethniques ou religieuses) : « l'affirmation du nom juif, en tant qu'il n'est pas un autre, relève de l'universel. » En effet : « L'universel n'est, nom par nom, rien d'autre que la force affirmative d'un nom en tant, justement qu'il n'est pas un autre. »²

La construction théorique de Michael Walzer, l'opposition entre universalisme de *surplomb* et universalisme de *réitération*³, se distingue des formulations précédentes sur trois plans :

Premièrement, contrairement à celles de Moses Mendelssohn et de Benny Lévy, Michael Walzer ne fonde pas sa démonstration sur une lecture religieuse, mais sur une analyse *culturelle* des sources bibliques et des deux courants de l'universalisme qu'elles contiennent. (La formulation

1 Jean-Claude Milner, *L'universel en éclats*, Verdier, 2014, p. 65.

2 *Ibid.*, p. 77

3 Etienne Balibar, dans son livre *Des Universels* (Galilée, 2016), mentionne cette « élaboration passionnante » de Michael Walzer dans la présentation suivante : « [Michael Walzer] oppose à partir de l'exemple des deux courants du judaïsme : le messianisme du peuple élu et le prophétisme de la justice, ce qu'il appelle un universalisme de "surplomb", virtuellement dominant et assimilateur, à un universalisme horizontal, qui serait immanent à chaque communauté, mais communiquerait aussi avec toutes les autres, non selon la modalité verticale de l'assimilation, mais selon la modalité de l'exemple ou de l'exemplarité. » (p. 75).

d'Emmanuel Levinas peut s'interpréter sous l'angle religieux ou sous l'angle éthique). Ainsi, la proposition de Walzer est censée convenir à une réception aussi bien religieuse que profane.

Deuxièmement, contrairement à toutes les approches précédentes, Walzer ne limite pas son propos au judaïsme qui serait la seule opposition, dans sa pratique dominante, à un universalisme occidental en surplomb. Au contraire, dès sa présentation d'une source de l'universalisme d'en bas, de réitération, avec le prophète Amos, il en déduit une variété de chemins vers l'universel, conforme à une variété de voies d'émancipation selon les pays et les civilisations. (Voir ci-dessus, p.3).

Troisièmement enfin, à la différence surtout de Benny Lévy et de Jean-Claude Milner, l'opposition de Michael Walzer, même si elle marque une préférence pour l'universalisme de réitération (qu'il nomme parfois l'universalisme du « faible »), n'entraîne pas une condamnation sans réserve de l'universalisme de surplomb. Mais les préceptes de ce dernier sont recevables à une condition : que les propagateurs ne prétendent pas s'imposer partout, d'en haut, de l'extérieur et « clé en main » ; mais qu'ils tiennent compte de l'adaptation aux traditions, aux cultures et aux valeurs de chaque société censée les intégrer. Il ne faut voir là aucun « relativisme » qui ferait croire que toutes les sociétés se valent sur le plan de l'émancipation individuelle et collective de ses membres par exemple. Au contraire, Michael Walzer est très ferme sur les finalités d'émancipation et de progression éthique qui devraient guider toute société. Mais les chemins, les rythmes divergent, et toute tentative visant à s'imposer par le haut ne provoque que réticence et suspicion de recherche d'une forme de domination.

Israël en crise

Philippe Vellila

Depuis le début de l'année 2023, Israël est en crise. La presse a souvent mis en exergue le fait que l'actuel gouvernement de Binyamin Netanyahou était le plus à droite de l'histoire du pays. C'est surtout le plus religieux. Les kippas n'ont jamais été aussi nombreuses à la Knesset, les femmes jamais aussi peu nombreuses au gouvernement.

*

Le bibisme de retour

Le bibisme, ce bric-à-brac idéologique fait de nationalisme exacerbé, de religiosité envahissante et d'obsessions liberticides n'est que l'écume sur la vague qui a déferlé depuis longtemps sur une société qui n'a jamais trouvé son équilibre et ne semble pas prête de l'atteindre.

Les élections du 1^{er} novembre 2022 ou la fin des illusions

Depuis la prestation de serment du 6^e gouvernement Netanyahou le 29 décembre 2022, nombre d'initiatives vont dans le sens de ce que l'État juif risque de devenir : un pays dominé par le colonialisme, l'obscurantisme, obsédé par une manifestation de l'identité juive confinée à une pratique religieuse synonyme d'orthodoxie.

Il y a un an à peine, la situation était toute différente, du moins en apparence. Pendant dix-huit mois, un « gouvernement du changement » dirigé d'abord par Naftali Bennett puis par Yaïr Lapid, réussit l'exploit de réunir

une coalition impossible : trois partis de droite, deux partis de gauche, deux partis du centre et un parti arabe, islamo-conservateur de surcroît. En dépit de ce caractère hétéroclite et de sa courte majorité (une voix à la Knesset !), ce gouvernement travailla sérieusement et entreprit des réformes difficiles, notamment en matière de relations entre l'État et la religion (réforme de la cacherout, projet de réforme des conversions, diminution des privilèges octroyés aux ultraorthodoxes...). Ce gouvernement du changement s'attela surtout à réparer les dégâts causés par ses prédécesseurs : rétablissement de la confiance dans les relations avec les États-Unis et la diaspora, prise en compte des besoins de la communauté arabe. Ce gouvernement gérait le pays avec professionnalisme : le ministre des Finances (Avigdor Liberman) lorsqu'il dût quitter son poste laissa dans les caisses de l'État 10 milliards de shekels d'excédent. Las ! le harcèlement incessant du Likoud devait provoquer la défection de députés de droite et la fermeture de cette parenthèse enchantée. Mais les données circonstanciées ne sauraient masquer les raisons profondes de la chute du gouvernement Bennett-Lapid : des tendances à l'œuvre depuis longtemps dans la société israélienne.

En attendant le Messie

Depuis 1967 et la victoire de la guerre des Six-Jours, un groupe très militant et très à droite issu du sionisme religieux entend assumer une « mission sacrée » : le peuplement des territoires conquis par les Juifs « de retour sur la terre de leurs ancêtres ». Fort d'une cohérence idéologique – « Le peuple d'Israël, la terre d'Israël, la Thora d'Israël » – ce courant s'est imposé. D'abord sur le terrain : en 2023, dans la seule Cisjordanie, 132 colonies « légales » et une centaine d'« avant-postes illégaux » regroupent un demi-million de Juifs dans cette région du « Grand Israël »¹. L'administration civile et (en partie) militaire de ces territoires a été confiée aux ministres les plus extrémistes : le messianiste Bezalel Smotrich, et le suprémaciste Itamar Ben Gvir qui ont pris des mesures facilitant la légalisation de colonies « sauvages », et la construction de nouveaux logements dans

1 En hébreu, l'expression consacrée est encore plus connotée : « Toute la terre d'Israël » (*Erets Israel ha Shlema*).

toute la « Judée-Samarie ». L'objectif est transparent : renforcer l'annexion *de facto* avec l'objectif d'un million de Juifs dans ces territoires pour aboutir à une annexion *de jure* de la Cisjordanie. D'ores et déjà, ce colonialisme qui ne dit pas son nom dicte largement l'agenda politique, les choix budgétaires, la situation militaire, et provoque une dégradation sans précédent des relations avec les États-Unis. *Last but not least*, une vague d'attentats traduit sur le terrain un regain de tension, la marginalisation de l'Autorité palestinienne et la montée en puissance du Hamas et du Djihad islamique. En d'autres termes, le grand projet du sionisme messianiste fragilise le pays et contribue à sa marginalisation sur la scène internationale. Mais ce mouvement a la démographie pour lui : avec quatre enfants en moyenne (six en Cisjordanie) par femme appartenant à ce courant, les partis de Bezalel Smotrich et d'Itamar Ben Gvir ont un avenir électoral assuré.

Une autre population est en forte expansion : les ultraorthodoxes, avec près de sept enfants par femme, représentent déjà 12 % de la population. Le bureau central des statistiques (l'INSEE israélien) travaille sur l'hypothèse d'une communauté représentant 20 % de la population totale en 2040 et 32 % en 2065 (c'est-à-dire 40 % de la population juive). Leur poids politique s'en trouve accru : dans la 1^{re} Knesset élue en 1949, il y avait 5 députés ultraorthodoxes. Il y en a aujourd'hui 18 (sur 120). Ces partis ont viré à droite du fait que les plus grandes colonies en Cisjordanie sont des villes ultraorthodoxes (Modiin Illit et Betar Illit), et en raison d'une opposition forcenée à toute remise en cause de leurs acquis (arrêt des transports publics le shabbat, exemption du service militaire des élèves de yeshiva...).

Cet État juif messianique est (encore) minoritaire, mais il a trouvé des alliés fidèles dans le Second Israël qui a changé la physionomie du pays.

La frustration et la revanche

L'expression « second Israël » est apparue dans les années soixante après l'immigration massive de Juifs d'Orient (*Mizrahim*, Orientaux), ces Sépharades ayant quitté de gré ou de force l'Irak, le Yémen, l'Égypte, le Maroc ou

la Lybie, et qui devaient rapidement représenter (avec leurs descendants) la moitié de la population israélienne. Leur sionisme était plus religieux et messianique que celui, national et politique, du premier Israël. Les Ashkénazes venus d'Europe avaient construit un pays qui se voulait socialiste : les *kibboutzim*, la *Histadrout* (centrale syndicale), les coopératives et quantité d'institutions et d'entreprises de l'« économie ouvrière » étaient dirigés par les travaillistes et leurs alliés. David Ben Gourion et les siens n'échappèrent pas aux dérives clanistes et sectaires de tout parti qui domine pendant longtemps la scène politique. Le choc entre les deux Israël(s) était inévitable. Les différences de niveaux socio-économiques, de cultures, furent aggravées par des pratiques discriminatoires à l'égard des nouveaux arrivants. Les livres d'histoire, la presse, la littérature ou le cinéma regorgent de récits sur les traumatismes subis par ces Sépharades – les « Marocains » surtout – qui se sentirent souvent étrangers dans le pays de leurs rêves, cette « Terre promise » où les pères fondateurs du sionisme voulaient réaliser le « rassemblement des exilés » (*kibboutz ha galouyot*). Sarcasmes et discriminations dans l'emploi et le logement furent vécus par des centaines de milliers de familles comme autant de marques de mépris vis-à-vis de leurs origines et de leur fidélité à la religion. Pourtant, au fil des ans, les disparités entre les deux Israël(s) s'estompèrent. Ainsi, les écarts de salaires, qui atteignaient 30 % en 1987, n'étaient plus que de 10 % en 2019¹. Des différences plus amples (mais non quantifiées) existent encore dans des milieux comme l'université, la presse ou la direction des grandes entreprises. En fait, seule une minorité resta sur le bord de la route. Nombre de Sépharades ont très bien réussi, et pas seulement dans le football ou la chanson. Chez les femmes, on citera les brillantes ex-ministres Merav Cohen et Karine El-Harrar, ou la regrettée Ronit Elkabetz, comédienne et réalisatrice, qui fit briller les étoiles du cinéma israélien dans le ciel du septième art. Mais le narratif sépharade reste centré sur les discriminations subies. Sans être rancuniers, les intéressés ne sont pas amnésiques, et ils soutiennent massivement la droite qu'ils jugent plus compréhensive qu'une gauche n'ayant

1 Merav Arlozorov : « Le Likoud est devenu la marque des populations défavorisées, mais celles-ci n'aiment pas être identifiées comme telle », *The Marker*, 14 avril 2023 (en hébreu).

pas su accueillir leurs familles comme il fallait. La revanche a encore lieu dans les urnes. Plus de cinquante ans près le bouleversement (*maapakh*, 1977) qui vit la droite arriver au pouvoir, c'est dans les localités du Second Israël que Binyamin Netanyahou dispose de réserves électorales. Le 1^{er} novembre 2022, une plus grande mobilisation de l'électorat dans les villes de développement (Beit Shéan, Dimona, Sdérot...) assura aux alliés du chef de la droite, et d'abord à Itamar Ben Gvir, les sièges qui permettent à la coalition actuelle de disposer de 64 voix à la Knesset¹.

Les religieux messianiques, les ultraorthodoxes et les Sépharades pauvres ont finalement peu de choses en commun, sauf en négatif : ils détestent la gauche, la presse, les élites en général. Une de leurs bêtes noires est le système judiciaire, et surtout la Cour suprême qui serait aux mains de la bourgeoisie ashkénaze, laïque et de gauche. Cette détestation est partagée par les membres les plus à droite de la coalition.

Changement de régime

Pierre Mendes-France l'avait bien dit : « La démocratie est d'abord un état d'esprit ». Son contraire aussi.

La réforme judiciaire

Moins d'une semaine après la prestation de serment du 6^e gouvernement de Binyamin Netanyahou le 30 décembre 2022, le ministre de la Justice, Yariv Levin, présentait son grand projet, une vaste réforme du système judiciaire reposant sur trois piliers : l'introduction d'une « clause de contournement » permettant à la Knesset de ne pas tenir compte du contrôle de la constitutionnalité des lois exercé par la Cour suprême ; une réforme de la commission de nomination et de promotion des magistrats où le pouvoir exécutif disposerait d'une majorité automatique ; la suppression du « principe de raisonabilité » empêchant ainsi le juge de censurer une dis-

¹ Voir notre article « Les élections israéliennes du 1er novembre 2022 : à droite toute ! », *Pouvoirs* n° 185 — avril 2023

position législative ou administrative inappropriée. Car dans le monde de Binyamin Netanyahu et de Yariv Levin, les seules décisions légitimes sont celles de la majorité gouvernementale désignée par le suffrage universel¹. En d'autres termes, la réforme du système judiciaire conduirait à concentrer tous les pouvoirs dans les seules mains de l'exécutif. Cette révolution institutionnelle serait la première de toute une série d'initiatives allant dans le sens d'une restriction des libertés : liberté de conscience (monopole du Grand rabbinat sur tous les aspects de la vie juive) ; liberté des minorités (légalisation de pratiques discriminatoires à l'encontre de personnes arabes ou LGBT...) ; liberté de la presse (suppression de la chaîne 12, des services d'information de la radio et de la télévision publiques)...

L'administration américaine, les gouvernements européens, la plupart des communautés juives de la diaspora ont alerté le gouvernement israélien sur les graves conséquences de son programme : baisse sensible des investissements extérieurs, du tourisme, du shekel. Les risques dépassent largement la sphère économique. La forte dégradation de l'image du pays atteint jusqu'à son statut dans la communauté internationale. À la Cour de La Haye, les plaignants contre les exactions d'Israéliens dans les territoires palestiniens ne pourraient plus se voir opposer l'argument selon lequel l'indépendance de la justice de l'État juif suffit à garantir la sanction de tous les abus. Plus largement, le soutien des Occidentaux à « la seule démocratie du Proche-Orient » pourrait décliner, Israël s'efforçant désormais de figurer parmi les bons élèves de l'Internationale populiste.

Une protestation multiforme

L'expression la plus marquante de la période est la manifestation désormais traditionnelle qui, chaque samedi soir, réunit des centaines de milliers d'Israéliens boulevard Kaplan à Tel-Aviv et dans des dizaines d'autres localités. Le projet de réforme du système judiciaire perçu par ses opposants comme un changement de régime mobilise jeunes et moins jeunes, méde-

¹ Voir notre article : « Israël, glissements progressifs vers le populisme après les élections du 1er novembre 2022 », *Revue politique et parlementaire*, 15 novembre 2022

cins, juristes, enseignants, artistes... La crise atteint l'armée avec une révolte de réservistes refusant de servir « un régime dictatorial ». La hiérarchie militaire est aussi ouvertement critiquée par des membres de la coalition, situation inédite. Privée d'une partie de sa capacité offensive et du soutien unanime qui faisaient sa force, Tsahal, pourrait connaître pour la première fois une défaite militaire. D'autant que les tensions à la frontière nord font craindre un affrontement avec le Hezbollah. La protestation pourrait bien ne pas se limiter aux réservistes. Fin août, des lycéens ont écrit aux autorités pour leur signifier qu'ils refusaient la conscription, en raison de leur opposition à la réforme judiciaire, mais aussi à l'occupation (des territoires).

Car, désormais, les manifestations expriment bien d'autres oppositions que celle à la réforme du système judiciaire. Des incidents dans les transports provoqués par des ultraorthodoxes hostiles à la présence de femmes dans « leurs » autobus, surtout lorsqu'elles ne sont pas assez vêtues, on fait toucher de près les risques d'une séparation entre les sexes dans l'espace public. Cette tendance, qui n'est pas nouvelle, contribue à une forte mobilisation du public féminin dans les manifestations. À l'instar de Shikma Bressler, véritable vedette du mouvement, de nombreuses femmes s'engagent et créent des organisations spécifiques, comme celle des mères de soldats qui dénonce la non-conscription des jeunes ultraorthodoxes. On se souvient que dans les années quatre-vingt-dix, le mouvement des « Quatre mères » (*Arbaa Imaoi*) avait joué un rôle décisif dans la mobilisation de l'opinion publique en faveur du retrait de l'armée israélienne du Sud Liban. En sera-t-il de même aujourd'hui ? En tout état de cause, il faut noter qu'au fil des semaines, la protestation s'étend à de nouveaux thèmes : le soutien à la communauté éthiopienne, dont une famille a été victime d'une discrimination judiciaire, la critique de l'inaction du ministre Ben Gvir contre la criminalité qui gangrène les localités arabes... On l'aura compris : la protestation ne faiblit pas, car elle est celle de toute une population qui entend défendre une certaine conception de la liberté et de la justice avec un grand mot d'ordre : *Démocratia* ! En termes plus prosaïques, ces Israéliens refusent de voir leur façon de vivre dictée par le véritable vainqueur des élections du 1^{er} novembre 2022 : l'obscurantisme. Ce mouvement a

déjà obtenu des succès : annulation du renvoi d'un ministre de la Défense (Yoav Galant), réduction du champ de la réforme judiciaire à deux projets de loi... Mais rien ne dit qu'il réussira à réparer la déchirure de la société israélienne qui atteint un niveau tel que dans la presse et les conversations, on évoque de plus en plus l'idée d'une fédéralisation du pays. Celui-ci serait divisé en deux cantons : Israël pour les « laïcs », et la Judée pour les « religieux ». Les concepteurs de cette brillante idée envisagent même, dans leur grande bonté, la possibilité de créer un troisième canton pour les deux millions d'Arabes israéliens auxquels pourraient se joindre les quelque trois millions de Palestiniens de Cisjordanie et de Jérusalem. Cette vision de l'avenir du pays a une vertu, celle de la cohérence, mais un défaut : elle est irréaliste. Dans le nouveau royaume de Judée, une économie handicapée par le faible niveau de qualification et d'emploi priverait le canton des ressources nécessaires à son fonctionnement et la Fédération de contributions aux charges communes. Un accord des Arabes sur leur regroupement dans un troisième canton d'une fédération dominée par les Juifs impliquerait un renoncement à leur rêve : la création d'un État palestinien.

*

Dans les années qui viennent, la majorité des quinze millions de Juifs que l'on compte dans le monde vivra en Israël. Ce succès quantitatif du sionisme ne peut faire oublier l'échec du projet dans sa dimension qualitative : deux Israël(s) se parlent de moins en moins et s'insupportent de plus en plus. Comme dans les vieux couples, chaque partenaire, excédé, finit même par trouver à l'autre des défauts qu'il n'a pas. Ce qui n'est jamais bon signe.

Les auteur(e)s de ce numéro de *Plurielles*

Anny Dayan Rosenman a été maîtresse de conférences de littérature et de cinéma à l'Université Paris-Diderot. Elle travaille sur les écrivains juifs de langue française. A publié: *Le survivant un écrivain du XX^e siècle* (édité avec Carine Trevisan) Textuel 2003 ; *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire* (édité avec Lucette Valensi) Ed. Bouchène, 2003 ; *Les Alphabets de la Shoah, Survivre, témoigner, écrire*. CNRS éditions, 2007, puis poche Biblis, 2013 ; *Piotr Rawicz et la solitude du témoin*, (édité avec Fransisca Louwagie) Ed. Kimé, 2013.

Itzhak Goldberg est Professeur émérite en Histoire de l'art à l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne, il est critique au *Journal des Arts* et commissaire d'expositions. Publications récentes : *Expressionnisme*, ed. Citadelles & Mazenod, 2017 ; *L'art du Vide* (Actes de colloque), éd CNRS, 2017 ; *Chagall*, éd. Citadelles & Mazenod, 2019 ; *Lieux communs. L'art du cliché*, (Actes de colloque), éd. CNRS, 2019.

Rivon Krygier docteur en science des religions est rabbin de la communauté massorti *Adath Shalom*. Il est l'auteur notamment de *Si Dieu Sait Tout, sommes-nous libres d'agir ?* (Éditions In Press, 2020).

Carole Ksiazenicer-Matheron est maîtresse de conférences émérite en littérature comparée de l'Université Sorbonne Nouvelle. Elle est spécialiste de littérature yiddish et auteure à En attendant Nadeau. Elle a publié notamment *Déplier le temps : Israël Joshua Singer. Un écrivain yiddish dans l'histoire*, Classiques Garnier, 2012. Elle a traduit plusieurs classiques de la littérature yiddish en français.

Lola Lafon est une écrivaine, chanteuse, compositrice et une féministe libertaire française.

Elle est l'auteure de six romans, tous traduits dans de nombreuses langues, dont *La Petite Communiste qui ne souriait jamais* (Actes Sud, 2014), récompensé par une dizaine de prix, et *Chavirer* (Actes Sud, 2020) qui a reçu le prix Landerneau, le prix France-Culture Télérama ainsi que le choix Goncourt de la Suisse.

Martine Leibovici est maître de conférences émérite en philosophie (Université Paris-Diderot). Elle a publié notamment : *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 2008), *Autobiographie de transfuges. Karl-Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (éditions Le Manuscrit, 2013), et avec Anne-Marie Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt* (Kimé, 2017). Elle a coordonné, avec Aurore Mréjen, un *Cahier de l'Herne* consacré à Hannah Arendt (2021).

Emmanuel Levine est doctorant en philosophie à l'Université Paris Nanterre et directeur de la collection « Diaspora » chez Calmann-Lévy. Sa thèse porte sur la notion d'invisibilité sociale et s'appuie principalement sur l'œuvre d'Emmanuel Levinas.

Sylvie Lindeperg est professeure d'histoire du cinéma à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Elle est l'auteure entre autres de *La Voie des images ; Nuit et brouillard : un film dans l'histoire ; Clio de 5 à 7. Les actualités filmées de la Libération ; «Les Écrans de l'ombre.» Nuremberg, la bataille des images*, Payot, 2021. Elle a co-dirigé avec Annette Wiewiorka « Le Moment Eichmann » et co-écrit avec Jean-Louis Comolli le film « Face aux fantômes.»

Céline Masson est psychanalyste, professeure des Universités, membre du Centre d'Histoire des Sociétés, des Sciences et des Conflits à l'Université de Picardie Jules Verne. Directrice du Réseau de recherche sur le Racisme et l'Antisémitisme (RRA). Autrice du livre *Habiter son nom, une histoire française*, Hermann, Paris, 2020.

Chantal Meyer-Plantureux est professeur émérite en arts du spectacle à l'université de Caen. Elle est l'auteur, entre autres de *Les enfants de Shylock ou l'antisémitisme sur scène* (2005), et de *Romain Rolland : théâtre et engagement* (2012). Elle est également chargée de mission dans la lutte contre le racisme, l'antisémitisme, l'homophobie et la transphobie à l'Université de Caen Normandie et chargée de la prévention de la radicalisation.

Livia Parness, historienne, spécialiste de l'histoire du judaïsme et du marranisme portugais. Médiatrice culturelle et guide, elle a travaillé au service culturel au Mémorial de la Shoah. Elle collabore régulièrement avec les éditions Chandeigne, chez qui elle a publié, édité, et traduit des ouvrages. En 2021, elle a conçu pour les éditions une exposition itinérante sur la diaspora juive portugaise qui circule en France et au Portugal.

Izio Rosenman est rédacteur en chef de la revue *Plurielles*. Il a été Directeur de Recherche au CNRS en physique et psychanalyste. Il est président de l'Association pour un Judaïsme humaniste et laïque (AJHL). Il a traduit de l'hébreu le livre de Yaakov Malkin *La foi athée des Juifs laïques*, éd. El-Ouns, 2002, et a coordonné le numéro de la revue *Panoramiques, Juifs lai?ques. Du religieux vers le culturel*, éd. Arléa-Corlet (2002). Il a participé? au volume collectif coordonné par Françoise Ouzan: *Postwar Jewish Displacement and Rebirth.*, 1945-1967, ed. Brill, 2014.

Cécile Rousselet est docteure en littérature comparée, spécialiste de la littérature yiddish et russe de la première moitié du XXe siècle. Elle est traductrice de littérature yiddish et enseigne à l'université.

Paul Salmona est directeur du Musée d'art et d'histoire du Judaïsme à Paris (MAHJ).. Dans ce cadre, il a notamment organisé les colloques « Archéologie du judaïsme en France et en Europe » (2010) dont les actes ont été publiés en 2011 (Inrap / La Découverte), « Saint-Louis et les juifs » (2014), « L'antisémitisme en France, XIX-XXI siècle » (2016), « Juifs et protestants : cinq siècles de relations en Europe » (2017), « Le judaïsme : une tache aveugle dans le récit national? » (2019).

Brigitte Stora est journaliste, auteure de documentaires et de fictions radio-phoniques (France-Culture et France-Inter). Sociologue de formation, elle a soutenu en 2021 à l'Université Denis-Diderot-Paris 7, une thèse intitulée : *L'antisémitisme: un meurtre du sujet et un barrage à l'émancipation ?* Elle a publié un essai: *Que sont mes amis devenus: les juifs, Charlie puis tous les no?tres*, Ed. Le Bord de L'eau, 2016.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS, spécialiste des questions judéo-polonaises. Il a notamment publié *La Pologne, les Juifs et le communisme*, Michel Houdiard éd., 2012 et codirigé *Les Polonais et la Shoah. Une nouvelle école historique*, CNRS éditions, 2019.

Evelyn Torton Beck est née à Vienne en 1933. Elle et sa famille ont pu fuir aux États-Unis en 1939. Diplômée en littérature comparée et en psychologie clinique, professeure émérite au Département Harriet Tubman de l'Université du Maryland, elle est l'auteure de nombreux ouvrages, sur Kafka et Frida Kahlo en particulier. Au cours de sa longue carrière académique, elle a été l'une des fondatrices des *Women's studies* aux États-Unis. Militante féministe et lesbienne, elle a aussi œuvré à introduire des contenus juifs dans les cursus des universités où elle a travaillé. Elle a été l'une des premières à reconnaître le besoin d'une inclusion des lesbiennes dans les cercles juifs et des Juives dans les cercles féministes.

Nadine Vasseur a longtemps été productrice à France-Culture. Elle est l'auteur d'une dizaine de livres parmi lesquels *Simone Veil, vie publique archives privées* (Tohu-Bohu 2019), *Je ne lui ai pas dit que j'écrivais ce livre*, (Liana Levi 2008), *36 rue du Caire, une histoire de la confection*, (Librairie Petite Egypte, 2019). Elle dirige depuis 2014 le festival *Vino Voce* de Saint-Émilien

Léa Veinstein est philosophe, autrice et documentariste. Elle signe ses premiers documentaires pour France Culture puis pour Arte Radio et pour la RTBF. Sa thèse *Les philosophes lisent Kafka*, est publiée aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme, et son premier livre *Isaac, une enquête familiale sur l'Occupation*, chez Grasset, en 2019. Le Mémorial de la Shoah lui a confié le commissariat de l'exposition : *La voix des témoins*. Elle travaille à une enquête autour des manuscrits de Franz Kafka qui paraîtra en 2024 chez Flammarion.

Philippe Vellila est Docteur en droit, enseignant à l'Université européenne des études juives (UNEEJ). Régulièrement invité à commenter l'actualité sur i24News, il collabore à plusieurs revues. Dernier ouvrage paru : *La gauche a changé. De Mitterrand à Mélenchon (1968-2022)*, L'Harmattan, 2023.

Simon Wuhl est sociologue et universitaire, dans les domaines de la sociologie du travail et de la sociologie politique. Il a été professeur associé à l'Université de Marne-la-Vallée et au CNAM. Il a écrit plusieurs livres sur les questions de justice sociale, notamment, *l'Égalité. Nouveaux débats.* (PUF, 2002) et *Discrimination positive et justice sociale* (PUF, 2007). Par ailleurs, il est l'auteur de trois livres sur le judaïsme, notamment : *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme* (Le Bord de l'Eau, 2017).