

PLURIELLES N° 14
Revue pour un Judaïsme Humaniste et Laïque
Sommaire

Izio Rosenman - Editorial3

DOSSIER : FRONTIÈRES

Emilia Ndiaye - Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité5

Catherine Withol de Wenden - Les frontières de l'Europe.15

Carole Ksiazenicier-Matheron - Frontières ashkénazes29

Riccardo Calimani - Le ghetto : paradigme des paradoxes de l'histoire juive41

Zygmunt Bauman - Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux.....48

Henry Méchoulan - Les statuts de pureté de sang59

Sophie Hirel-Wouts - Traces marranes dans *La Célestine* de Fernando de Rojas67

Régine Azria - Communauté et communautarisme76

Philippe Zard et Nathalie Azoulay (Entretien)- La frontière invisible83

Marita Keilson-Lauritz - Entre Amsterdam et Jérusalem : Jacob Israël de Haan.....92

Philippe Zard - De quelques enjeux éthiques de *La Métamorphose*.....106

Daniel Oppenheim - Variations sur la frontière : Iouri Olecha et Georges Orwell.....115

Anny Dayan Rosenman - Aux frontières de l'identité et de l'Histoire : *Monsieur Klein*126

Ilan Greilsammer - Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes135

ETUDES, TEXTES ET ACTUALITÉS

Denis Charbit - En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme143

Philippe Velilla - Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007150

Rolland Doukhan - *La fête de la mariée*.....160

Chams Eddine Hadeef-Benfatima- *Dibbouk et Dom Juan*.....172

Jean-Charles Szurek - Jan Gross, conscience juive de la Pologne.....176

HOMMAGE À JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek183

COMPTES RENDUS

Chantal Steinberg – Alaa El Aswany, *Chicago*189

Chantal Steinberg – Orly Castel-Bloom, *Textile*.....192

Carole Ksiazenicier-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*.....193

ÉDITORIAL

Izïo Rosenman

Pourquoi consacrer un numéro de *Plurielles* au thème de la frontière ?

Sans doute parce que dans le monde dans lequel nous vivons, un certain nombre de frontières tendent à s'effacer, tandis que d'autres au contraire se renforcent, devenant de véritables murailles. Frontières géographiques, frontières politiques, frontières culturelles, frontières sexuelles, frontières extérieures et intérieures.

Comme l'écrit dans ce numéro Carole Ksiazenicer-Matheron : « Mouvante et infiniment déplaçable, la frontière est ce lieu où affleure la conscience de la réalité, à travers la confrontation avec l'autre, hors de soi ou en soi. »

La question des frontières a souvent été, dans l'Histoire comme dans les relations entre les individus, source de conflits mais aussi d'autodéfinitions et de reconfigurations identitaires individuelles et collectives.

La notion de frontière entre « barbare » et « civilisé » a existé tout au long du monde antique, en une polarisation qui a influé sur la construction de l'identité collective du monde gréco-romain, devenu notre monde occidental (E. Ndiaye).

L'histoire des ghettos longtemps symbole de l'histoire juive en diaspora, est une histoire de séparation et d'exclusion, quels qu'en aient été les conséquences et les effets parfois inattendus. Et, en Espagne, la ligne de séparation obsessionnelle entre *Vieux Chrétiens* et *Nouveaux Chrétiens* tient à la croyance en la pureté du sang, inséparable d'une vision

raciste du monde (C. Ksiazenicer-Matheron, H. Méchoulan, R. Calimani).

Dans notre environnement immédiat, l'Europe en construction se pose aussi la question de ses frontières, que celles-ci soient géographiques, culturelles ou politiques. Réguler la traversée des frontières ? Moduler leur degré d'ouverture sont des interrogations inséparables de la question de l'immigration (C. de Wenden).

Dans la France actuelle, les frontières liées à la question des identités continuent à se manifester fortement. Une réflexion, sur la communauté et le communautarisme, touchant particulièrement la France permet d'éclairer les problèmes actuels (R. Azria).

La question de la frontière dans l'identité sexuelle, telle qu'elle se pose pour le poète juif Jacob de Haan, ou celle de la séparation homme – animal à travers *La Métamorphose* de Kafka, contribuent à nous éclairer sur une question qui hante le genre humain (M. Keilson-Lauritz, Ph. Zard).

La littérature et le cinéma interrogent cette question cruciale, que ce soit dans une œuvre littéraire comme *La Celestina* de Fernando de Rojas, comme celles de Iuri Olecha et de Georges Orwell, ou plus récemment celle de Nathalie Azoulay avec *Les manifestations*, livre publié pendant la seconde Intifada (S. Hirel-Wouts, D. Oppenheim, N. Azoulay) / Ph Zard). Joseph Losey dans *Monsieur Klein* souligne l'aspect à la fois mortel et indécidable de ces frontières identitaires. (A Dayan Rosenman)

Mais le monde moderne a changé, comme les rapports entre Juifs et Européens. C'est à partir de cette autre frontière *entre hier et aujourd'hui* que Zygmunt Baumann étudie ces transformations.

Au-delà de ce dossier, dans le monde actuel, monde postcommuniste et mondialisé, les conflits sont variés, nombreux et violents.

Le plus proche et peut-être le plus préoccupant de ces conflits particulièrement pour nous Juifs, est le conflit israélo-palestinien, à la fois à cause de sa très longue durée (60 ans ou plus de cent ans, selon le point de départ que l'on choisit) et à cause de ses conséquences aussi bien morales que politiques, aussi bien moyen-orientales qu'européennes. Car si l'on voit la nature de la solution, deux Etats pour deux peuples, on ne voit toujours pas un début de réalisation de celle-ci. L'incursion israélienne à Gaza en réponse aux tirs incessants de roquettes sur la population civile israélienne par le Hamas, renforce l'incertitude quant à l'avenir, avec la haine réciproque ainsi attisée par les combats et les victimes civiles, particulièrement nombreuses dans la populations civile palestinienne.

La seule porte d'espoir qui pourrait être ouverte serait le début d'une politique générale à l'égard des modérés de l'Autorité palestinienne de Mahmoud Abbas, marquée en Cisjordanie par une levée significative des barrages et autres check-points, le démantèlement d'un certain nombre de points d'implantation, une suspension de la colonisation, mesures qui pourraient faire percevoir à la population palestinienne quelques bénéfices liés à des positions modérées.

C'est peut-être trop espérer dans un climat et une réalité de guerre. Pourtant les

futures frontières possibles sont plus ou moins connues. Ilan Greilsammer évoque les interrogations actuelles sur la question de ces futures frontières. Tandis que Denis Charbit étudie les débats dans la gauche israélienne sur le sionisme.

Nous n'échappons pas non plus, chez nous, à l'actualité: c'est dans ce cadre Philippe Velilla étudie les comportements électoraux des Juifs français lors l'élection présidentielle française de 2007.

Face à cette actualité, nous ne pouvons qu'exprimer notre inquiétude devant la situation générale, devant la grave crise économique qui s'annonce partout aux Etats-Unis, comme en Europe, avec l'aggravation du chômage qui s'annonce également chez nous en France, où des menaces sérieuses pèsent sur les services publics, l'Université et le système scolaire de par la politique du gouvernement.

Seul espoir, et de taille, l'élection de Barak Obama, à la présidence des Etats-Unis qui ouvre peut-être de nouvelles perspectives positives dans la monde.

Des textes de Rolland Doukhan, de Chams Eddine, et de Jean-Charles Szurek, et des comptes rendus de livres complètent ce numéro.

Je ne veux pas terminer cet éditorial sans dire notre tristesse à tous du fait du décès de notre ami Jacques Burko, qui nous a quitté il y déjà un an. Il était en pleine créativité. Il nous manque. Et nous avons souhaité lui rendre un hommage amical.

FRONTIÈRES ENTRE *BARBARUS* ET *HUMANUS* DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE

Emilia Ndiaye

Les notions, au sens philosophique du terme, de « barbarie » ou de « civilisation » ne sont familières ni aux Grecs ni aux Romains, ce qui n'empêche ni les uns ni les autres de concevoir une frontière entre celui que l'on nomme *barbaros* en grec, *barbarus* en latin, et le Grec ou le Romain. Il conviendrait plutôt de dire « des frontières » car, comme nous le verrons, la démarcation est mouvante et ce qui semble une distinction simple devient, dans la perspective diachronique qui est choisie ici, multiple et complexe.

Les Grecs vs les Barbares

On connaît l'opposition classique, binaire, qui repose sur l'antithèse Grecs vs non-Grecs, instaurée par les Grecs entre eux-mêmes et tous les autres, les *barbaroi*. Le sens de cet adjectif se précise par une série de glissements sémantiques : étymologiquement « celui qui bégaye », puis « celui dont le parler est incompréhensible, donc qui ne parle pas grec », puis « l'étranger, le non-Grec ». Homère l'emploie une seule fois, en composition, pour qualifier les Cariens de *barbarophônoi*, « au parler rocailleux » (*Iliade*, 2, 868). Les premières attestations de *barbaros* isolé datent du VII^e siècle av. J.C. Le fragment 107 d'Héraclite est proche du sens étymologique : « pour les hommes, ce sont de mauvais témoins que les yeux et les oreilles de ceux qui ont des esprits barbares », qu'on peut expliciter ainsi : « esprits qui ne peuvent comprendre leur langage », donc qui bégayaient car ils n'ont pas accès au *logos*, au sens de « parole » et de « raison, faculté de raisonner ». Diodore de Sicile cite

en 8, 29, l'oracle de Delphes qui répond à Battos I^{er}, parti fonder une colonie en Libye, et lui assure la protection d'Apollon pour obtenir la victoire sur les habitants de ce pays étranger, « les hommes barbares porte-casaque ». Que l'adjectif caractérise ces paysans libyens ou des esprits incapables de raisonner correctement, ces deux exemples illustrent la conclusion sur laquelle on s'accorde maintenant, grâce aux apports de la linguistique moderne, notamment de l'analyse sémique¹ : le sens d'un vocable n'est pas donné a priori mais résulte de ses significations, c'est-à-dire de ses occurrences sémantiques dans les textes. Or l'analyse des occurrences de *barbaros* révèle que le terme grec a dès l'origine une valeur dépréciative et péjorative².

Par ailleurs, la définition de *barbaros* a précédé celle d'« hellène », au sens de « grec »³. On a parlé pour ce terme de « concept rétros-

1 Voir F. RASTIER, *Sémantique interprétative*, Paris, P.U.F., 1987, et B. POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, Hachette, 1992.

2 Voir F. SKODA, « Histoire de *barbaros* jusqu'au début de l'ère chrétienne », *Aux origines historiques d'une idée de suprématie : les notions d'Orient et d'Occident et ce qu'elles recouvrent avant la chute de l'Empire romain*, Actes du colloque franco-polonais d'histoire, Université de Nice, 1982, p. 121 et M. DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *L'Antiquité classique*, 70, 2001, p. 1-16.

3 Voir H. SCHWABL, « Bild der Fremden Welt bei den Frühen Griechen », *Grecs et Barbares*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 8, 1962, p. 23, et E. LÉVY, « Apparition des notions de Grèce et de Grecs », *Hellenismos*, Actes du colloque de Strasbourg, Leiden, 1991, p. 51 et 64-69.

pectif »⁴, l'unité des Hellènes, pas clairement définie chez Homère, s'étant faite contre les *barbaroi*, en particulier les Perses à l'occasion des guerres médiques au v^e siècle. Dès ce moment, l'antithèse linguistique instaure une frontière ethnique, puis politique et culturelle – la démocratie vs les royautes perses, la liberté des citoyens vs la servitude des sujets du Grand Roi. La civilisation de la *paideia*, l'éducation grecque, est LA civilisation contre les autres, dont la valeur est parfois admise mais qui sont considérées comme inférieures, pour une bonne raison : leurs peuples ont été vaincus par les Grecs, ce que confirme l'ampleur des conquêtes d'Alexandre au siècle suivant (334-323). Seul l'« hellénisme » est un humanisme, avec ses valeurs morales et son fondement, le *logos*.

Quelques-uns atténuent la valeur péjorative de *barbaros*. Hérodote, historien du v^e siècle, est accusé par Plutarque de « barbarophilie » envers les Mèdes (*Sur la malignité d'Hérodote*, 857a) ; le sophiste Antiphon affirme, dans le fragment 5, que « par nature, nous sommes tous et en tout de naissance identique, Grecs et Barbares ». Mais cette perception est le fait d'une élite intellectuelle, par définition minoritaire, comme le souligne E. Lévy : « *barbaros* non seulement est initialement péjoratif, mais surtout il indique une relation à sens unique, hellénocentrique, et une altérité non réversible [...]. Les ethnographes ioniens, [...], ont sans doute atténué la valeur péjorative du terme, mais celle-ci n'est jamais bien loin »⁵. De la même manière, cer-

taines occurrences de *barbaros* dans les tragédies modulent l'opposition Grecs vs étrangers barbares, présentant certains personnages grecs comme ayant des comportements barbares, mais elles restent isolées⁶. Quant au témoignage de Platon, au siècle suivant, il est ambivalent : le philosophe dénonce l'opposition Grecs vs barbares dans certains dialogues comme le *Politique* (262c-d) ou le *Cratyle* (389e-390a), et reconnaît le prestige dont peut jouir l'étranger dans d'autres *La République* (614b-621b), le *Phèdre* (274c-275c), *Les Lois* (747d-e) ; mais il souligne aussi la supériorité des Grecs (*Rép.* 469b-476c)⁷.

On notera enfin qu'hormis *agriotes*, « sauvagerie », il n'existe pas en grec de terme général pour désigner la barbarie : le mot *barbaria* n'est attesté qu'une fois et avec son sens géographique de « territoires où vivent les barbares ». Aucun mot non plus ne désigne l'ensemble des qualités du civilisé. Seuls des adjectifs caractérisent les individus : *sophos*, « sage » reste très vague ; *hèmeros*, « doux » - « domestiqué », par opposition à *agriotes*, « sauvage » ; *anthropinos* signifie « humain » mais par opposition aux autres éléments du cosmos, le sens moral est très rare. Le terme de *philanthropia*, « humanité, bienveillance, bonté », serait le plus proche de la notion d'humanisme. La frontière est donc nette, d'un côté sont les Grecs, de l'autre les non-Grecs, mais aucun des deux groupes n'a

1984, p. 14.

6 ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, 327-328 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 1291-1307 ; EURIPIDE, *Oreste*, 485. Voir J. BOULOGNE, « Barbare, primitif et sauvage dans la tragédie grecque », *Le Barbare, le Primitif, le Sauvage, Etudes inter-ethniques*, Lille III, Annales du C.E.S.E.R.E., 10, 1995, p. 46.

7 Voir la synthèse de R.-P. DROIT, *Généalogie des Barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007, p 70-82.

4 M. CASEVITZ, « *Hellenismos*. Formation et fonction des verbes en -izo et de leurs dérivés », *Hellenismos*, Actes du colloque de Strasbourg, Leiden, 1991, p. 18.

5 E. LEVY, « Naissance du concept de barbare », *L'image du barbare en Grèce et à Rome, Ktèma*, 9,

de caractérisation abstraite: les concepts de « barbarie » ou de « civilisation » n'existent pas, ce sont les Romains qui vont les créer.

Les Latins héritent de cette opposition Hellènes vs Barbares, dans laquelle ils se trouvent du côté des Barbares. La première rupture qui change la donne est la conquête de la Grèce: en 148 av. J.C. la Macédoine devient province romaine, à laquelle s'ajoute l'Égypte hellénistique en 31. Ceux que les Hellènes incluait dans les *barbaroi* les ont conquis, le rapport de forces s'est inversé. L'effort des Latins va consister alors à sortir de cette dichotomie, à faire que leur supériorité militaire devienne également politique, culturelle et linguistique. Cicéron vise à rendre ternaire l'opposition binaire en déplaçant la frontière: de Grecs vs Barbares, passer à Romains et Grecs vs Barbares⁸. Pour ce faire, deux voies sont possibles, que Cicéron va exploiter toutes deux: substituer à l'hellénisme le concept de *latinitas*; accentuer la dichotomie entre les Romains et les Barbares.

Les Romains vs les Grecs

Sur le plan militaire, ce qui deviendra quelques années plus tard avec Auguste l'*imperium Romanum*, a supplanté l'empire d'Alexandre, la victoire des armes a parlé. Parallèlement sur le plan politique, le modèle de la *civitas* s'est imposé face à la *polis* grecque: avec la *respublica* et ses institutions propres on pense éviter les dérives du sys-

8 Voir G. FREYBURGER, « Le mot *barbarus* dans l'oeuvre de Cicéron », dans *Mélanges offerts à L.S. Senghor*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977, p. 143, et A. DEREMETZ, « Entre Grecs et Barbares. Les Romains et la pensée de leur identité », *Le Barbare, le Primitif, le Sauvage, Etudes inter-ethniques*, Lille III, Annales du C.E.S.E.R.E., 10, 1995, p. 49-60.

tème démocratique dénoncées par Platon. Denys d'Halicarnasse, de son côté, tente de prouver l'origine non barbare des Latins en leur donnant comme ancêtres les Aborigènes grecs venus d'Achaïe et qui auraient chassé les Barbares sicules d'Italie (*Antiquités romaines*, 1, 9-12).

Sur le plan intellectuel et culturel, « the Roman way of life » se décline comme alternative à la décadence hellénistique: l'urbanisation⁹ et les techniques des ingénieurs romains, les thermes ou les aqueducs¹⁰, les amphithéâtres et leurs jeux¹¹. Dans le livre 4 de *La République*, Cicéron souligne les différences: l'éducation latine se pose comme équivalent de la *paideia* grecque, dont elle se réclame, mais avec ses spécificités dans les contenus, le droit, et les méthodes, la *verecundia*, « retenue », au lieu de la nudité et de la pédérastie grecques. Il s'agit de surpasser son modèle en efficacité: l'action de l'*homo politicus* plutôt que les paroles du *philosophos*, la morale plutôt que la métaphysique.

Attardons-nous sur deux aspects tout à fait significatifs, pour lesquels le rôle de Cicéron est décisif. La langue latine acquiert, grâce à lui, une dignité incontestable: la *latinitas* s'impose comme égale du grec, le véritable lettré est bilingue, *utraque lingua doctus*, « savant dans les deux langues »¹². Si le grammairien Varron dans son ouvrage *Sur la langue latine* (8, 31), souligne les analogies

9 J.P. VALLAT, *L'Italie et Rome, 218-31 a.C.*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 163-188.

10 A. MALISSARD, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 137-242.

11 F. DUPONT, *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République*, Paris, Hachette, 1989, p. 223-248.

12 F. DESBORDES, « *Latinitas*: constitution et évolution d'un modèle de l'identité linguistique », *Hellenismos*, Actes du colloque de Strasbourg, Leiden, 1991, p. 37.

grammaticales entre les deux langues, une grande partie du vocabulaire philosophique latin est enrichi par l'orateur qui, au lieu de transcrire les vocables grecs, trouve l'équivalent latin ou crée des néologismes. Par exemple, *veri-loquium* plutôt qu'*etymo-logia* sur lequel il est calqué, *latinitas* parallèle à *hellenismos*, et *humanitas* au lieu de *philanthropia*¹³. La réflexion rhétorique de Cicéron s'organise autour de cet objectif : prouver que les Romains ne sont pas des *barbari* « bégayeurs » mais qu'ils peuvent s'exprimer avec autant d'élégance que leurs aînés. Il s'agit à la fois de supprimer la frontière entre le grec et le latin en soulignant les similitudes des deux idiomes et d'en ériger une autre, en donnant au latin une nouvelle légitimité qui le distingue du grec dont il devient l'égal.

Outre cette réflexion linguistique, la dimension morale est un deuxième axe exploité par Cicéron pour démontrer la supériorité de la civilisation latine. Les nombreux défauts de ces gens au « caractère sautillant »¹⁴, qu'on appelle avec mépris les *Graeculi*, « petits Grecs », sont connus : *luxuria*, « goût du luxe », *mollitia*, « non-virilité », *inertia*, « absence d'action », qu'on peut résumer dans leur *levitas*, « légèreté, manque de sérieux ». Ces traits de caractère placent les Grecs du côté de l'efféminé, de l'inconstance face à la *majestas*, « dignité » et à la *gravitas*, « sérieux, pondération »,

13 Voir M DUBUISSON, « *Non quaerere externa, domesticis esse contentos* : Cicéron et le problème de la « traduction » du grec en latin », *Grammaire et rhétorique à Rome : notion de romanité* (2), *Ktèma*, 14, 1989, p. 201-204, et C. NICOLAS, *Utraque lingua. Le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.

14 G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 147.

proprement romaines. Reste donc à rappeler la virilité de ces *virtutes* (ce terme a la même racine que *vir*, « homme »), valeurs latines dont l'ancienneté garantit l'efficacité puisqu'elles s'enracinent dans le *mos majorum*, « les coutumes ancestrales ».

Une première frontière est ainsi dressée pour se démarquer des Grecs¹⁵. Celle qui sépare les Romains des Barbares définit encore plus nettement les contours de l'*humanitas* des Romains. Non seulement se distinguer de la féminité mais aussi de la bête et du sous-homme.

Les Romains vs les Barbares

On peut en effet se demander pourquoi les Latins, alors qu'ils disposaient d'une dizaine de termes pour désigner « l'étranger », ont emprunté le mot grec *barbaros*. Cet emprunt s'est fait dès le IV^e siècle av. J.C. par le biais de la littérature mais également par la voie populaire du vocabulaire des esclaves et des marchands. La comparaison des occurrences de *barbarus* avec les autres mots de l'« étranger » fournit un élément de réponse. *Advena*, c'est « celui qui arrive d'ailleurs », *alienigena*, « celui qui est né ailleurs », *alienus*, « celui qui est autre », *exter*, « celui qui est à l'extérieur », « qui n'est pas de la famille », *hospes*, « l'hôte », ou *peregrinus*, « celui qui voyage », « qui vient d'ailleurs » et « étranger résident ». *Barbarus* est le seul terme qui définisse l'étranger négativement, comme « l'autre qui n'est pas romain, qui est exclu du territoire romain ». La frontière est présente

15 Il va sans dire que nous schématisons ici un rapport complexe, qu'Horace a résumé dans un vers célèbre : « La Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur » (*Épîtres*, 2, 1) : on parle dorénavant de civilisation gréco-romaine.

pour les autres « étrangers » mais elle a pour fonction de signaler la différence entre un ici et un ailleurs auxquels ils appartiennent : pour les *barbari*, la frontière a pour rôle d'exclure ces étrangers du territoire romain¹⁶.

Ce vocable va ainsi servir aux Latins à mieux se définir eux-mêmes : comme pour les Grecs on peut parler de « concept rétrospectif », même si le schéma altérité / identité ne fonctionne pas tout à fait de la même façon. Face à la diversité et à la multiplicité géographique, ethnique et culturelle des *barbari*, se dresse l'unité postulée du *populus Romanus*. La preuve de la supériorité politique ou militaire des Romains, depuis les guerres puniques jusqu'à la conquête des Gaules, n'est plus à faire : l'enjeu se concentre sur la dimension morale. L'expérience romaine, face aux *barbari*, est quasiment à chaque fois celle de la victoire, avec l'image récurrente de Barbares en déroute chez César, Tite-Live ou Quinte-Curce¹⁷. Cette incapacité à vaincre est la conséquence de leur infériorité dans tous les domaines, y compris celui de leur nature ou de leurs mœurs. On peut facilement dresser la liste de leurs insuffisances et de leurs défauts, résumés par leur *vanitas*¹⁸, « incompetence, inconsistance », en un mot

16 Pour l'analyse détaillée de ce point, voir E. NDIAYE, « L'étranger 'barbare' à Rome, essai d'analyse sémiologique », *L'Antiquité Classique*, 74, 2005, p. 119-135.

17 *Guerre des Gaules*, 3, 6, 1 ; 3, 15, 2 ; 8, 29, 1-3, *Guerre civile*, 2, 38, 4 ; *Histoire Romaine*, 7, 24, 7-8 ; 30, 11, 9 ; 31, 33, 5 ; *Histoire d'Alexandre*, 3, 4, 15 ; 3, 11, 14-18 ; 4, 1, 35 ; 4, 10, 11-12 ; 6, 5, 12, ...

18 Nous reprenons le terme d'Y.A. DAUGÉ, *Le Barbare, Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, coll. Latomus, 1981, p. 379-676 ; voir aussi là-dessus M. DUBUISSON, « La vision romaine de l'étranger : stéréotypes, idéologie et mentalités », *Cahiers de Clío*, 81, 1985, p. 87-88.

leur nullité essentielle. Les préfixes privatifs caractérisent nombre de leurs qualificatifs, parmi lesquels *in-fidus*, « déloyal », *impotens*, « impuissant, incapable », *in-doctus*, « ignorant », *de-mens*, « insensé » : bref, le *barbarus* est *in-humanus*, une sorte de sous-homme ; c'est le Romain qui est *humanus*¹⁹.

Cette non-humanité du barbare peut se manifester également par son inhumanité au sens de cruauté, la *feritas*, « sauvagerie », qui d'une certaine façon compense leur *vanitas* essentielle. Cette violence l'emporte chez certains peuples, comme les Germains, ennemis autrement plus difficiles à conquérir que les Gaulois et à propos desquels César accole à plusieurs reprises l'adjectif *ferus*, « sauvage », à *barbarus*²⁰. A ce moment le *barbarus* est un danger, une menace, il se place du côté de la bête sauvage (*fera*) et on aura bientôt la vision de hordes déferlant avec des armes rudimentaires et des hurlements effrayants. Poètes ou historiens recourent fréquemment à la connexion métaphorique entre le barbare et l'animal que l'on chasse ou qui se terre²¹.

La rhétorique cicéronienne va amplifier cette double perception de la barbarie, synonyme d'incompétence ou de menace, en y ajoutant d'autres dimensions. Dimension linguistique d'abord : dans ses ouvrages rhétoriques, Cicéron fait la chasse aux barbaris-

19 Pour ce qui est de la valeur de ces civilisations dites « barbares », on peut se reporter au catalogue de la riche exposition « Rome et les Barbares, Naissance d'un monde nouveau » (Skira) qui s'est tenu au Palazzo Grassi à Venise jusqu'en juillet 2008.

20 *Guerre des Gaules*, 1, 31, 5 ; 1, 33, 4 ; 4, 10, 4.

21 Par exemple HORACE, *Épodes*, 16, 9-14 ; OVIDE, *Tristes*, 5, 7, 13-20 ; LUCAIN, 8, 396-400 ; TACITE, *Annales*, 4, 49, 3 ; 14, 23, 1-2 ; QUINTE-CURCE, 6, 3, 8 ; FLORUS, 4, 12, 48.

mes pour garantir la correction et la beauté du latin, contrairement aux langues barbares composées de « souffles et de sifflements ». L'orateur va également manier *barbarus* comme une insulte, par exemple dans son discours *Pour Fonteius* où l'emploi de ce terme dans les paragraphes 4, 23, 31 et 33 (ainsi que *barbaria*, en 44 et 49, jusqu'alors limité à son acception géographique) vise à disqualifier les Gaulois qui sont du côté de l'accusateur de son client, et leur langue²².

Ainsi l'auteur en vient-il logiquement et par ricochet, à employer *humanus* avec la signification de « civilisé, non barbare », alors que les sens usuels étaient plus restreints, « affable », « cultivé ». Par exemple dans le traité *Sur l'Orateur*, en 1, 33, il est question de « tirer les hommes de leur vie farouche (*ferus*) et sauvage pour les amener à notre état de vie civilisée (*cultum humanum*) et d'organisation politique ». L'*humanitas* est alors définie dans un sens proche d'« humanisme », l'ensemble des qualités qui font la dignité du civilisé. Le *barbarus* est celui qui ne respecte pas les valeurs propres à la société romaine, résumées par le mot *humanitas* : « seule la prise de conscience de ce qu'étaient véritablement les valeurs romaines et l'enrichissement du vocabulaire de la « civilisation » et de la « non-civilisation » en fonction de ces valeurs, a permis aux Romains de s'arracher à la « barbarie » que les Grecs leur infligeaient si naturellement »²³ : la ligne de partage a été déplacée, dorénavant, par

rapport aux Barbares, les Romains sont du même côté de la frontière que les Grecs.

L'exemple des barbares aux arènes permet de visualiser cette approche. Dans les *Tusculanes* (2, 17, 41), Cicéron admire le courage dont font preuve les gladiateurs, « ou bien hommes sans foi ni loi ou bien barbares », au cours de ce spectacle « cruel et inhumain ». Ces barbares-là sont des barbares dont le danger est circonscrit dans l'espace de l'arène, canalisé et ritualisé par le code des jeux, comme leur armement gaulois, thrace ou samnite. Le spectacle propose donc une image inversée de la barbarie : normalement exclue par le rejet au-delà des frontières, elle est ici exclue par l'enfermement dans le cercle de l'arène. Mais dans les deux configurations il y a exclusion, séparation entre le Romain *humanus* et le *barbarus inhumanus* – il est d'ailleurs opposé à des fauves –. On peut alors s'autoriser à admirer la force et le courage de ce dernier, sans risques, puisque le spectacle donne à voir précisément la différence, soulignant par là même les valeurs de la cité²⁴.

Cela dit, on chercherait en vain un racisme romain : ces *barbari*, une fois conquis, sont considérés comme « récupérables »²⁵ et peuvent, par l'assimilation résultant de la conquête, être civilisés et devenir humains. La frontière existe mais elle n'est pas étanche.

Des Romains barbares

Cicéron provoque également un autre déplacement des lignes de partage en élargis-

22 Voir M. RAMBAUD, « Le *Pro Fonteio* et l'assimilation des Gaulois de la Transalpine », *Mélanges à la mémoire de P. Wuilleumier*, coll. Etudes Latines 35, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 301-318.

23 G. FREYBURGER, *op. cit.*, p. 151-152.

24 J. MAURIN, « Les Barbares aux arènes », *Ktèma*, 9, 1984, p. 106-108.

25 G. FREYBURGER, « César face aux barbares, sens et emplois du mot *barbarus* dans le *De Bello Gallico* et le *De Bello Ciuili* », *Bulletin de la Faculté de Lettres de Mulhouse*, 8, Université de Mulhouse, 1976, p. 18.

sant l'aire sémantique du terme : il est le premier auteur latin à qualifier des Romains de *barbari*. Le poids rhétorique du mot, encore senti comme étranger car l'apophonie attendue en **barberus* n'a pas eu lieu, aide à faire passer l'insulte contre le préteur Verrès dans *Les Verrines* (3, 23 ; 5, 148) ou le triumvir Antoine, cible des *Philippiques* (3, 15 ; 11, 2 ; 13, 21). La barbarie n'est plus une caractéristique réservée aux étrangers, un Romain peut, dans son comportement, manifester sa barbarie, soit incompetence soit cruauté. Auquel cas il est indigne d'être romain et représente un danger pour la cité et l'État. Le pas franchi est important et ces occurrences signalent une prise de conscience décisive. Si jusqu'alors la barbarie était envisagée comme l'apanage des non-Romains et exclusive de l'humanité, on se rend compte maintenant que la porosité de la frontière entre barbares et civilisés permet la contagion inverse. La barbarie peut être intérieure à Rome, le Romain de civilisé peut devenir barbare.

Dès lors le brouillage de l'antinomie *barbarus vs humanus* va aller en s'accroissant. Les conquêtes de la Rome impériale, tout en multipliant les contacts avec les peuples barbares, conduisent à un regard neuf sur soi-même. Après César et Pompée, Caligula, Néron, Trajan, Caracalla s'identifient à Alexandre, dont ils se réclament les continuateurs²⁶. Cette ambition démesurée ajoutée aux tensions souvent meurtrières dans les allées du pouvoir, le goût du luxe qui envahit l'aristocratie romaine avec les importations de produits exotiques, autant de signes de ce que les

26 P. VIDAL-NAQUET, in P. SAVINEL, *Arrien, Histoire d'Alexandre*. Paris, Ed. de minuit, 1984, p. 332-343 ; voir également C. MOSSÉ, *Alexandre, la destinée d'un mythe*, Paris, Payot, 2001, p. 210-212.

écrivains dénoncent comme une dépravation morale qui éloigne de plus en plus Rome de sa grandeur passée et des valeurs républicaines – même s'ils sont peu nombreux à qualifier directement des Romains de « barbares ».

Reprenant l'exemple des barbares aux arènes dans une célèbre lettre à Lucilius (1, 7, 35), Sénèque présente la chose tout autrement que Cicéron. L'endurance vantée par ce dernier est maintenant stigmatisée et la situation complètement inversée. Au lieu que la barbarie soit l'apanage des gladiateurs et circonscrite dans l'enceinte de l'amphithéâtre, elle se propage sur les gradins et par contagion atteint le spectateur romain, d'autant plus fortement qu'il prend du plaisir à regarder ce spectacle. La conséquence est implacable : « je reviens plus cupide, plus ambitieux, plus voluptueux, que dis-je, plus cruel et plus inhumain (*inhumanior*) du fait que je me suis trouvé parmi les humains (*inter homines*) » (c'est nous qui soulignons). Remplacer *inter barbaros*, ce qu'auraient écrit Cicéron et ses contemporains, par *inter homines* révèle toute la distance parcourue en quelques années : le danger ne vient pas (seulement) de l'extérieur, des barbares étrangers, il se trouve dans l'homme lui-même, en l'occurrence le Romain qui se dit civilisé. La dimension didactique du recueil incite peut-être Sénèque à rechercher une jolie formule par l'espèce d'oxymore *inhumanior / inter homines* ; il n'empêche que le philosophe stoïcien amplifie l'extension du concept de barbarie amorcée par Cicéron. Les défauts qui étaient traditionnellement attribués aux barbares sont également le fait non plus seulement de quelques Romains, qu'on peut toujours considérer comme des exceptions, ils peuvent être le fait de tout Romain.

Ce brouillage des frontières va aller croissant. Une génération plus tard, l'historien Tacite est féroce dans sa critique du pouvoir : l'empereur Néron se laisse dominer par des affranchis barbares, comme Polyclitus, dont les Romains sont devenus tributaires (*Annales*, 14, 39, 1-2). Juvénal s'en prend violemment, dans la troisième de ses *Satires* (v. 62-68), au relâchement des mœurs résultant de la contamination par les *Graeculi*. Le scandale que constitue l'influence hellénistique sur la civilisation romaine vient du goût pour les tenues exotiques et voyantes, les instruments de musique compliqués, mais résulte aussi de la dépravation, avec l'augmentation du nombre de prostituées, « ces louves barbares, à la mitre bariolée ». Pour le satiriste « la perversion des valeurs est générale »²⁷. Et le renversement de situation total car ce sont dorénavant les Grecs, venus d'Asie Mineure ou d'Égypte il est vrai, qui sont les barbares.

Selon le principe des vases communicants, plus on critique la barbarie des Romains, plus on signale l'humanité des barbares : parallèlement à ces critiques, quelques occurrences valorisent leur naturel. Tacite semble fasciné par « ces beaux animaux, riches en instincts les plus nobles, que sont les guerriers germains à ses yeux »²⁸. Si l'historien insiste sur la cruauté de leur comportement lors du massacre de Varus (*Annales*, 1, 61, 3), sa monographie sur la Germanie donne une image plus positive de ce peuple dont la rudesse, la simplicité et le naturel sont soulignés face à la décadence, au luxe et à la corruption de ses contemporains.

27 J. HELLEGOUARC'H, « Juvénal, témoin et critique de son temps. Actualité et permanence des *Satires* », *Vita Latina*, 137, 1995, p. 39.

28 P. GRIMAL, *Tacite, œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1990, p. 829.

L'ignorance n'est plus un défaut mais devient une qualité attribuée à des peuples encore proches de l'état de nature (*La Germanie*, 45, 5)²⁹. C'est par Tacite qu'est introduite « l'idée qu'il y a sans doute de bons sauvages », même si, par ailleurs, « il reprend l'image stéréotypée du barbare que lui fournissait toute la littérature antérieure »³⁰. Le poète Martial valorise encore davantage le naturel barbare. Deux épigrammes chantent la beauté et la fertilité de la campagne « barbare », où la nature peut s'épanouir, au contraire de la stérilité urbaine (3, 58, 1-7 et 10, 92, 1-4). De la même manière, une endromide, pièce d'étoffe qui sert à se couvrir après les exercices du gymnase (4, 19, 1-5), ou un vase (14, 99, 1-2) seront des cadeaux appréciés pour leur naturel, que garantit leur origine barbare.

La barbarie devient alors synonyme de pureté originelle d'une sorte d'âge d'or d'avant les dégradations provoqués par l'homme civilisé dans son intérêt unique.

29 J. PERRET, *Tacite, Germanie*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1949, p. 17.

30 C. KIRCHER-DURAND, « De *barbaros* à *barbarus*, valeurs et emplois de *barbarus* chez Cicéron, César et Tacite », *Aux origines historiques d'une idée de suprématie : les notions d'Orient et d'Occident et ce qu'elles recouvrent avant la chute de l'Empire romain*, Actes du colloque franco-polonais d'histoire, Université de Nice, 1981, p. 205 et p. 202. Pour un autre point de vue, voir F. TOULZE, « De Rome aux colonnes d'Hercule. La construction de la barbarie dans la *Germanie* de Tacite », *Le Barbare, le Primitif, le Sauvage, Études inter-ethniques*, Lille III, Annales du C.E.S.E.R.E., 10, 1995, p. 62-73.

Qui sont les Barbares ?

Une nouvelle redéfinition des frontières est opérée par une décision politique, l'édit promulgué par Caracalla en 212 qui confère la qualité de citoyen romain à tous les habitants libres de l'Empire³¹. Cette extension formidable des frontières de la citoyenneté dilue encore davantage les notions de barbarie et de civilisation. Les exemples les plus célèbres sont les tenants de la nouvelle rhétorique, élite cultivée représentée par d'anciens barbares devenus romains comme Apulée et Fronton, Tertullien puis saint Augustin, tous originaires d'Afrique, de la Numidie ou de Carthage. La frontière entre le barbare et le civilisé n'est définitivement plus géographique ou même ethnique, la définition n'est plus qu'une question de morale.

Nous terminerons par un dernier, mais non ultime, brouillage, celui qu'introduit le christianisme. Le terme *barbarus* prend une nouvelle acception, qui n'est pas sans rapport avec sa valeur d'origine : est barbare celui qui n'a pas accès au Verbe, au *logos* divin, donc le non chrétien, le païen. À l'opposition barbare vs civilisé, se superpose l'opposition incroyant vs croyant, infidèle vs fidèle. La conversion de l'empereur Constantin en 314 illustre ce schéma en faisant coïncider la *latinitas*, la civilisation et le christianisme. De la même façon et à la même époque, Prudence, dans son *Contre Symmaque* (1, 808-820) fait un parallèle entre trois paires antithétiques, les hommes vs les bêtes, les Romains vs les Barbares et les Chrétiens vs les Incroyants, à l'intérieur desquelles il établit une hiérarchie qui aboutit au rejet des adversaires de Rome

31 Voir F. JACQUES, J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'empire*, Paris, P.U.F., 1990, p. 279-289.

dans le camp des Incroyants qui sont confondus avec les Barbares. Or les choses sont en réalité plus complexes et les superpositions pas toujours totales³². Pour reprendre le cas des jeux de l'amphithéâtre, on retiendra l'exemple de Tertullien qui, dans sa *Lettre sur les spectacles* (12-19), condamne violemment la cruauté de ces jeux comme emblème de l'idolâtrie et de la barbarie païennes des Romains. Mais l'interdiction des jeux du cirque n'interviendra que deux siècles plus tard, avec la chute de l'empire romain en 476, ce qui montre qu'on peut être empereur romain chrétien et garder des coutumes barbares. Inversement, la qualité de chrétien ne suffit pas à préserver de la barbarie : certains des envahisseurs qui déferlent sur l'Europe pendant ce qu'on appelle communément « les invasions barbares » sont des chrétiens, comme les Wisigoths, Vandales convertis à l'Arianisme.

Enfin, de même qu'il y a des chrétiens barbares (donc inhumains), il y a des Romains païens qui sont civilisés. Toute la littérature des Pères de l'Église de cette période témoigne de la nécessité à repenser les classifications, elle est traversée par cette question délicate : les auteurs antiques, qui ne sont pas chrétiens et pour cause, sont-ils des humanistes ou des barbares ? Les réponses sont nombreuses et variées, allant de l'exclusion pure et simple à la récupération d'auteurs considérés comme préchrétiens ou chrétiens sans le savoir³³. La seule manière de sortir de l'impasse est de convenir d'un socle commun

32 Voir A. CHAUVOT, *Opinions romaines face aux Barbares au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, de Boccard, 1998.

33 Voir H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e s.)*, Paris, Brepols, 1996.

de valeurs, *communis hominum sapientia*³⁴, dont la continuité définit l'*humanitas*, sur un plan moral et intellectuel, contre les barbares définis comme tous ceux, quels qu'ils soient, qui s'opposent par la force ou par l'obscurantisme à ces valeurs, barbares intérieurs ou extérieurs, païens ou chrétiens, romains ou étrangers, etc.

La part des auteurs latins, au premier rang desquels Cicéron, est donc fondamentale dans la définition de la barbarie et par contrecoup de la civilisation. Héritiers du terme grec *barbaros*, « celui qui n'est pas grec », ils en ont accentué les valeurs péjoratives et élargi l'aire sémantique, le *barbarus* est, étranger ou romain, celui qui est « inhumain » dans tous les sens du terme, face à celui qui manifeste les qualités de l'*humanitas*. Ils ont surtout conceptualisé la notion de barbarie en la détachant de son ancrage géographique ou ethnique pour lui conférer une riche polysémie, ouvrant ainsi la voie à des champs d'application multiples et fluctuants. La frontière établie

34 Voir F. RICO, *Le rêve de l'humanisme de Pétrarque à Erasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 164.

par les Grecs entre eux-mêmes et les *barbaroi* a été considérablement modifiée. Désormais la ligne de partage, les lignes de partage entre civilisation et barbarie vont se multiplier et se déplacer selon les époques et les lieux, chacun devenant le barbare d'un autre au XVI^e siècle³⁵ – jusqu'à ce qu'on puisse dire au milieu du XX^e siècle avec Lévi-Strauss que « le barbare est celui qui croit à la barbarie »³⁶ et que plusieurs auteurs s'interrogent depuis sur les différents visages pris par la barbarie³⁷. Dans la mesure où les Latins ont compris que l'opposition entre *barbarus* et *humanus* n'est pas à sens unique mais qu'elle est réversible, que la démarcation n'est pas absolue mais relative, leur réflexion, si elle n'est qu'une étape dans l'histoire de la définition des frontières entre le barbare et le civilisé, est une étape décisive.

35 MONTAIGNE, *Essais*, 1, 31 « Des Cannibales ».

36 LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1961, p. 22.

37 Pour une synthèse intéressante des dernières publications sur le sujet, voir R.P. DROIT, *op. cit.*, p. 280-283.

LES FRONTIÈRES DE L'EUROPE

Entretien avec Catherine Withol de Wenden

Pl. : Le thème de ce numéro de *Plurielles*, ce sont les frontières : les numéros étant toujours transversaux, on peut donc y trouver de la philosophie, de la littérature, etc. Nous pouvons d'abord aborder le thème sur un plan général celui des frontières de l'Europe, puis revenir plus précisément sur Schengen

Pour introduire : dans un livre consacré aux frontières de l'Europe, Rémy Brague se demandait si vraiment cela avait un sens de parler des frontières de l'Europe. Entre les frontières géographiques, les frontières historiques, les frontières culturelles...

Qu'en pensez vous ?

CdW. : Disons que l'Europe a une difficulté parce que, contrairement aux États, ses frontières sont en permanence évolutives et il est donc très difficile de définir la place du citoyen par rapport à l'entité politique qu'est l'Europe, avec une population qui évolue elle-même dans sa composition au fur et à mesure de l'évolution de ses frontières. Car ce qui caractérise en général un citoyen dans sa relation à l'entité politique qu'est habituellement l'État, c'est précisément la référence à un territoire, à une population, à une langue, une culture. *Et en Europe, l'identité de l'Europe, c'est précisément cette diversité culturelle* et, pour le reste, ce sont ses populations qui évoluent au fur et à mesure des adhésions et ses frontières également qui évoluent et qui sont chargées d'un lourd passé, ce qui rend les choses encore plus symboliques et donc lourdes de sens.

Voilà donc un premier élément.

Il ne faut pas oublier que, dans le passé, pour beaucoup d'Européens *jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la plupart des gens n'avaient pas le droit de sortir de chez eux et pouvaient entrer à peu près partout*. Les États, quand ils connaissaient des régimes plus ou moins autoritaires, imposaient très souvent aux gens de rester chez eux, soit à travers le servage, soit à travers le droit du sol, soit à travers toute une série d'obligations, que les gens souvent respectaient, faute de mieux ; seuls partaient ceux qui étaient vraiment chassés de chez eux ou ceux qui étaient plus entreprenants ou plus fortunés ou qui avaient des réseaux, mais la plupart des gens n'avait pas le droit de sortir.

Cela a duré ainsi jusqu'au début du XIX^e siècle. Ensuite, la migration beaucoup plus importante qui a frappé l'Europe à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle a développé les mobilités parce que certains pays avaient besoin de main d'œuvre, comme la France, ou que d'autres considéraient qu'ils avaient une population trop nombreuse, comme l'Allemagne. Mais on restait dans le cas de figure où les gens n'avaient pas le droit de sortir mais ils avaient le droit d'entrer à peu près n'importe où.

Aujourd'hui, c'est l'inverse. Les gens ont le droit de sortir de presque partout dans le monde et ils n'ont pas le droit d'entrer dans la plupart des pays et notamment dans les pays européens qui se sont barricadés en imposant précisément à travers des visas une politique de contrôle des frontières particulièrement rigoureuse.

Alors, ces frontières, elles ont évolué puisque que tout d'abord, on a fermé les frontières sur toute une série d'idées fausses concernant les migrations.

C'est-à-dire que, quand l'Europe a commencé à se fermer aux migrations à la fin des Trente Glorieuses, en 1974, on pensait que la grande vague migratoire était derrière nous. C'était le début de la récession et la fin de la croissance et on pensait également que les migrations avaient été une situation temporaire. On pensait que l'Europe n'avait pas vocation à être une terre de peuplement, contrairement aux États-Unis, au Canada, à l'Australie, etc. On pensait que les migrants allaient retourner chez eux, que la migration intérieure européenne allait suppléer à la mobilité de part et d'autre des frontières de l'Europe, devenues frontières extérieures, et on pensait également qu'il y aurait d'autres alternatives à la migration, à travers par exemple la revalorisation du travail manuel.

Schengen au début : un système exploratoire.

Donc toutes ces hypothèses, tous ces scénarios se sont avérés erronés et malgré tout c'est là-dessus qu'on a construit l'ensemble du dispositif européen de contrôle des frontières sur lequel nous vivons aujourd'hui, c'est-à-dire, le système de Schengen. Donc Schengen, c'est quelque chose d'exploratoire en 1985 ; on ouvre les frontières intérieures et on ferme les frontières extérieures.

Certains pays qui font partie de l'Union européenne – comme le Royaume-Uni, l'Irlande ou le Danemark – ne s'associent pas à Schengen. Et en réalité ce système va s'étendre à l'échelon européen comme principe du contrôle des frontières en Europe, même si

certains pays n'en font toujours pas partie (ces trois pays), dans l'Europe des 27.

Donc on commence à installer la liberté de circulation, de travail et d'installation intérieure pour les Européens mais cela se fait de façon progressive. Les pays qui présentent un « risque migratoire » attendent en général un temps entre le moment où ils entrent dans l'Union européenne et le moment où ils bénéficient de la liberté de travail et d'installation. Cela a été le cas par exemple pour l'Espagne et le Portugal, qui, entrés en 1986, ont eu la liberté de travail et d'installation en 1992 ; cela a été aussi le cas pour la Grèce, qui a eu en 1992 la liberté de circulation. Plus récemment cela a été le cas pour les huit pays d'Europe orientale, qui attendent une période qui varie selon les pays du départ et selon les pays d'accueil en fonction d'un système complexe établi en 2004 qui peut se résumer à la formule : « 2+ 3 + 2 » c'est-à-dire que les pays de l'Ouest disent qu'ils attendent d'abord deux ans. Certains pays ont dit « oui, on ouvre les frontières à la migration du travail » ; cela a été le cas du Royaume-Uni de l'Irlande et de la Suède en 2006. Ensuite les pays d'accueil, ceux qui n'ont pas dit oui, peuvent attendre encore trois ans sous prétexte qu'ils ne sont pas prêts. Ils attendent encore deux ans ; et on considère qu'en 2011 tous les pays de l'Europe de l'Ouest seront prêts pour accorder la liberté de travail et d'installation. On est donc dans une très grande frilosité pour les Européens.

Et pour les non-Européens on est dans un système complètement sécuritaire qui s'est mis en place à partir de 1990. L'Europe du marché du travail est devenue une Europe sécuritaire, c'est-à-dire que l'essentiel des

questions migratoires est entré dans le dispositif européen de Bruxelles, disons dans le pilier de la sécurité, et la migration est assimilée à une sorte de criminalisation de la mobilité qui parfois se confond avec le terrorisme.

Cela justifie la politique renforcée du contrôle des frontières extérieures de l'Europe, ce que certains appellent l'externalisation des frontières, c'est-à-dire que la frontière ne s'exerce plus sur le territoire d'arrivée ou dans un nombre de cas limités mais elle s'exerce à distance à travers le système des visas mis en place à partir de 1986. Il en va ainsi des pays non-européens soumis à visa qui autorisent leurs ressortissants à entrer dans le territoire européen pour une période de trois mois : c'est le système du visa Schengen qui est accordé par les consulats des pays européens sur place, là d'où les gens veulent partir : c'est un premier élément d'externalisation de la frontière.

On a d'autre part un système de plus en plus sécurisé du contrôle des données informatiques : le système d'information Schengen (SIS), Eurodac pour les demandeurs d'asile (empreintes digitales), les passeports biométriques, etc.

On a donc un contrôle de plus en plus serré, si j'ose dire, pour les non-Européens candidats à l'entrée. On a signé des accords de réadmission : là c'est un rôle de garde-frontière demandé aux pays qui sont sur les frontières extérieures de l'Europe, mitoyens de pays qui sont juste de l'autre côté de la frontière. C'est le cas des pays du Maghreb, des pays de l'Europe de l'Est et d'abord de ceux qui sont maintenant entrés dans l'Union Européenne comme la Pologne, et puis d'autres qui sont encore à l'extérieur comme l'Ukraine ou la Moldavie ou encore la Biélorussie, lesquels s'engagent

à garder chez eux ou à reprendre chez eux soit des candidats à l'immigration illégale soit des gens qui ont franchi illégalement les frontières de l'Europe.

Aujourd'hui le résultat est que de l'autre côté de l'Europe, de l'autre côté des frontières, on a des pays qui sont devenus de facto des pays pas seulement de départ mais aussi d'accueil pour une migration qui vient de plus loin.

C'est le cas du Maroc, de la Turquie, de l'Ukraine, de la Moldavie, de la Biélorussie, etc. Ces pays sont devenus des pays de transit et servent un peu de sas comme frontière, si j'ose dire, pour la migration extra-européenne qui chercherait à passer à travers ces frontières. C'est cela la frontière à distance, l'externalisation des frontières.

Une grande ligne de fracture du monde.

La frontière se manifeste aussi dans des points de rencontre qui sont un symbole des grandes lignes de fracture du monde, aussi parce que l'Europe est aux marges d'une *grande ligne de fracture du monde*, la Méditerranée. C'est une ligne de fracture politique et culturelle, même s'il y a beaucoup de dialogue, une ligne de fracture économique et démographique. Il ne faut pas oublier que sur la rive sud de la Méditerranée 50 % de la population a moins de 25 ans. Il y a déjà un écart démographique très important même si ces pays du sud de la Méditerranée ont pour la plupart amorcé une phase de stabilisation démographique. *Ils sont entrés dans une phase de transition démographique.* Et à l'horizon 2030-2050 les familles de ces pays auront une taille très proche de celle des familles européennes. Donc l'écart démographique va se réduire.

En revanche les clivages sociaux ainsi que l'écart économique et politique dans certains cas sont encore loin d'être comblés. Cela c'est un élément important.

Il y a un écart, une même fracture, même si elle est différente, à l'est des nouvelles frontières de l'Europe, avec des niveaux de revenus qui sont de 1 à 10, même de 1 à 20 par rapport à ceux des pays européens. Mais là on n'a pas l'écart démographique parce que les pays riverains de la Russie sont dans la même situation que la plupart des pays européens.

Donc cette ligne de frontière ce n'est pas seulement une frontière sur le papier, ce n'est pas seulement une frontière juridique avec le système de Schengen, mais c'est également une frontière politique, économique, culturelle, et parfois religieuse aussi, puisque au-delà de l'Europe il y a l'islam sur la rive sud de la Méditerranée. Tout cela fait frontière.

La frontière c'est aussi un lieu de passage.

Un autre élément également important c'est que la frontière, c'est aussi un lieu de passage. Elle est d'autant plus prisée qu'elle est interdite. Aujourd'hui il y a une économie de la frontière. C'est à dire que plus les frontières sont fermées, plus prospèrent les passeurs. C'est un peu comme la prohibition aux États-Unis dans les années trente. La frontière est interdite, donc il y a toute une économie de la frontière qui s'est constituée aux portes de l'Europe. Des pêcheurs sont devenus des passeurs : on ne pêche pas seulement des poissons mais aussi des hommes en Méditerranée. L'été dernier par exemple, des Africains se sont retrouvés agrippés aux filets de pêche au thon, compte tenu du fait qu'ils n'avaient pas été secourus dans leur

naufnage ; et aujourd'hui il y a beaucoup de morts aux portes de l'Europe du fait de ces passages clandestins mais en même temps il y a une économie du passage très puissante.

On a aussi des zones de rencontre, par exemple à l'Est, à Berlin, au moment de la chute du Mur de Berlin, mais cela existe encore aujourd'hui à Kaliningrad, qui est un autre point-frontière (on en avait à Berlin, à Vienne). Il y a les grands marchés où les gens essayaient de se faire de l'argent liquide avec tout ce qu'ils avaient chez eux, donc ils vendaient. Cela aussi forme des frontières. La frontière c'est aussi le lieu de l'échange, du troc... : on a eu cela en Pologne, en Allemagne, et puis bien sûr à Vienne et sur tous les points de passage aux portes de l'Europe. Les frontières reculaient au fur et à mesure de l'entrée de ces pays dans l'espace européen.

Aujourd'hui par exemple Kaliningrad reste un marché. Tous les gens du coin vont faire leurs achats en profitant des différences de prix. C'est aussi un point de rencontre entre l'ancien rideau de fer et l'Union européenne.

Les frontières intérieures.

La frontière est également intérieure. Aujourd'hui on a beaucoup de frontières au sein même de l'Europe, qui ne sont pas des frontières géographiques ni nécessairement des frontières juridiques. Mais il y en a encore, des frontières juridiques ; ainsi des différents statuts des étrangers qu'on peut hiérarchiser : il y a les sans-papiers les non-communautaires non résidents, les non-communautaires résidents, les Européens de l'Union mais qui ne sont pas dans le pays de leur nationalité, avec des droits qui sont différents.

Et la principale frontière en la matière ce n'est plus entre le national et l'étranger mais

c'est plutôt entre l'Européen et le non-Européen de droit

Mais on a beaucoup d'autres frontières économiques. On a les frontières des banlieues par exemple qui sont une forme de frontière dans beaucoup de pays européens : l'exclusion s'est fortement ethnicisée et là c'est une frontière. C'est une frontière aussi dans la tête des gens qui se forgent une identité autour de leur territoire et qui considèrent qu'un peu plus loin c'est un autre monde.

Cela c'est une frontière. C'est la frontière de l'exclusion, des discriminations et les discriminés eux-mêmes construisent d'autres frontières. Témoin la montée de l'antisémitisme par exemple dans les banlieues, montée liée aux chaînes paraboliques et aux constructions identitaires que certains se construisent autour de l'islam par exemple, autre lieu de construction de frontières disons imaginaires et théoriques mais qui aboutissent à des réalités assez dramatiques quand il s'agit d'affrontements entre les uns et les autres

Il a y également beaucoup de frontières très importantes dans les têtes, qui sont liées à des formes diverses d'exclusion et/ou de discrimination ou de construction d'un univers d'entre soi et d'absence de mixité.

Pour terminer sur ce registre-là et sur l'Europe des frontières je voudrais seulement insister sur une chose, c'est que l'Europe qui s'affiche aujourd'hui pour être le territoire des droits de l'homme est entourée de camps où se trouvent des gens qui veulent essayer de pénétrer en Europe mais aussi de camps de ceux qui sont retenus avant d'être reconduits dans leur pays d'origine. On a des zones d'attente dans les aéroports (des gens qui attendent d'être admis sur le territoire des pays européens). On a des centres

de rétention au départ des pays européens à destination des pays d'origine pour ceux qui s'y trouvent. On a des camps plus ou moins informels dans toutes les grandes villes qui entourent l'Europe aussi bien à Ceuta ou à Melilla que dans d'autres lieux de passage. L'Europe aujourd'hui est une sorte de zone protégée qui en même temps non seulement construit ses propres barrières mais comporte au sein de son territoire ses propres frontières intérieures diverses.

L'Europe se veut en principe un espace de liberté, de sécurité, de justice, donc un espace plus ou moins sans frontières mais cet espace, il est surtout pour les Européens.

On retrouve l'idée de citoyenneté européenne, une citoyenneté qui serait un peu un club dont seuls les membres peuvent circuler librement. Aujourd'hui la grande différence en termes de frontières, c'est la différence des droits : des gens qui ont le droit de circuler à peu près partout dans le monde, qui ont le droit à la mobilité universelle. Avec un passeport européen ou américain il y a à peu d'endroits dans le monde où on ne peut pas entrer. Ceux qui ont d'autres types de passeport, qui ont eu le malheur de naître dans des pays moins favorables, ont beaucoup de difficultés pour circuler. Donc il y a une certaine hiérarchie du droit à la mobilité.

Une nouvelle revendication : un monde plus libre pour circuler.

Il y a une revendication qui commence à émerger : non seulement celle d'un monde sans frontières, celle aussi d'une démocratisation des frontières. C'est-à-dire de permettre à un plus grand nombre de gens de circuler plus librement dans de meilleures conditions et de limiter les cas de circulation

irrégulière qui sont aussi des lieux de mort et de persécution.

Je crois que c'est un élément extrêmement important et qui a beaucoup de mal à progresser dans l'esprit des Européens parce qu'en fait le monde qu'ils se construisent, c'est un monde extrêmement protégé, très sécurisé où l'on court le risque de s'enfermer dans ses frontières. Il y a aussi les frontières du marché du travail par exemple. On a un système protectionniste en Europe avec la préférence européenne à l'emploi.

Le risque c'est un peu de s'isoler. S'isoler alors que l'Europe est dans un monde qui bouge. Il y a 3 % de gens qui sont dans une situation de mobilité dans le monde, soit 200 millions de personnes environ. L'Europe est aussi dans une situation de compétition pour accueillir les nombreux entrants et pour rester dans la course de la créativité de la compétitivité ; si elle continue à assimiler finalement son bien-être à l'idée de la sécurisation des frontières il y a un risque d'appauvrissement très fort.

Pl. : Dans cette perspective on peut vous poser deux ou trois questions historiques : finalement parce que, au fond, vous avez tendance à dire que les frontières de l'Europe sont des frontières élargies en même temps plus restrictives que les anciennes frontières nationales

En même temps la question qu'on pourrait vous poser est de savoir si finalement c'est pire qu'avant selon vous ou si au contraire c'est une étape vers quelque chose qui aille vers un élargissement continu. Parce qu'au fond j'imagine que quelqu'un pourrait vous objecter qu'après tout c'est mieux que les frontières soient étendues à une vingtaine

de pays européens qu'à des pays isolés les uns des autres... Donc est-ce un reproche que vous adressez à la construction européenne de manière générale ou est-ce tout simplement une manière de dire que nous ne sommes pas au bout du chemin de l'ouverture ?

CdW. : Moi, j'aurais plutôt tendance à dire que c'est un reproche que je fais à l'Union européenne. Parce que c'est un ticket qui favorise quand même beaucoup les Européens par rapport aux non-Européens. C'est-à-dire que l'écart de statut aujourd'hui entre les Européens et les non-Européens se creuse très fortement et les frontières ont bougé. J'ai commencé à travailler sur les migrations il y a longtemps maintenant et quand j'ai commencé à travailler la plupart des sans-papiers étaient des Portugais par exemple. On a complètement oublié que les gens qui n'avaient pas de passeport sous le régime de Salazar quand ils étaient peu qualifiés, traversaient les Pyrénées à pied. Donc la frontière, elle était là. C'était les sans-papiers. Alors que les Algériens avaient liberté de circulation aux termes des accords d'Évian. Aujourd'hui c'est l'inverse. Ceux qui viennent disons dans des situations très inconfortables, c'est un certain nombre d'Algériens entre autres qui fuient l'islamisme chez eux pour la plupart et éventuellement les difficultés d'emploi, le chômage, etc. Mais les Portugais peuvent circuler. La frontière a bougé. Ce n'est plus la même aujourd'hui avec le système européen qui encourage beaucoup la libre circulation à l'intérieur de ses frontières, alors qu'elle est faible. Il y a un million cinq seulement d'Européens qui travaillent dans un autre pays d'Europe que le leur. C'est peu. Les plus nombreux sont les Polonais au Royaume-Uni ou en Irlande

mais dans l'ensemble on a beaucoup misé sur la mobilité interne des Européens et elle reste faible. En même temps ils ont beaucoup de droits en la matière alors que les autres en ont peu et là il y a un écart énorme qui se creuse entre les uns et les autres. Et cela ruine les possibilités d'un vrai dialogue euro-méditerranéen parce que ceux qui peuvent circuler le font, à savoir ceux qui ont des titres de séjour de longue durée ou qui ont une double nationalité, qui sont des commerçants, des experts..., qui vivent déjà de part et d'autre de la Méditerranée dans un espace disons largement transnational. Les autres, eux, sont barricadés derrière leurs frontières. L'Europe a tendance à aggraver la situation des non-Européens. En revanche elle a beaucoup amélioré le statut de tous les gens de l'Est qui étaient enfermés derrière leurs frontières et qui maintenant circulent et travaillent parfois librement en Europe. Mais je ne suis pas sûre qu'elle soit prête à s'élargir indéfiniment aujourd'hui et on a l'impression qu'il y a quand même un coup d'arrêt qui a été apporté à l'élargissement.

Pl. : Vous feriez alors vôtre cette distinction humoristique mais réelle que Zygmunt Bauman faisait à propos de la mondialisation dans *Le coût humain de la mondialisation* : il distinguait les gens en deux groupes, les touristes et les vagabonds. Pour les uns tout était facilité et pour les autres tout était rendu difficile. Donc il y aurait une sorte d'accentuation de ce phénomène en Europe. Est-ce que vous pensez que c'est le cas, c'est-à-dire que, comme vous le dites, la disparition des frontières a érigé une barrière ?

CdW. : Oui à l'égard des non-Européens et en même temps elle a eu pour effet aussi

de diluer les catégories de gens qui circulent, c'est-à-dire qu'aujourd'hui la différence entre le demandeur d'asile, celui qui cherche du travail, celui qui vient comme touriste, le sans-papiers est quelque chose de flou. Et beaucoup de gens au cours de leur vie sont les quatre choses à la fois.

Ils ont été sans-papiers ils peuvent être demandeurs d'asile, ils peuvent avoir cherché du travail, ils peuvent être migrants installés, ils peuvent avoir été touristes aussi ; ils peuvent avoir été étudiants sans avoir eu le droit de travailler. Donc en fait les catégories sont beaucoup plus floues que dans le passé parce que l'Europe est devenue une des plus grandes terres d'immigration du monde. On a tendance à l'oublier aujourd'hui et on reçoit des gens qui non seulement viennent du monde entier mais qui sont de plus en plus scolarisés, de plus en plus urbanisés et chez qui la frontière entre le travailleur manuel, le travailleur qualifié, le demandeur d'asile... ou le candidat au regroupement familial est de plus en plus floue. Et selon les opportunités précisément, selon que la frontière des papiers est plus ou moins forte, ils vont essayer telle ou telle carte de visite pour entrer dans l'espace européen.

Pl. : Doit-on déduire de votre analyse que vous seriez au fond pour une ouverture illimitée des frontières ?

CdW. : Illimitée ? disons que ça fait partie des utopies qu'on peut lancer. Je crois que la frontière, c'est une aggravation des fractures, une aggravation considérable des inégalités de développement économique, politique et culturel. Donc la frontière suscite d'une certaine façon la migration parce que les gens sont tentés, veulent passer de

l'autre côté pour voir comment les choses se passent mais je pense que c'est une utopie qui progresse en termes d'idée. C'est-à-dire qu'aujourd'hui il y a maintenant un arsenal de conventions, de chartes, etc. qui vont dans le sens d'un droit à la mobilité plus important. Par exemple on a eu la charte des droits des travailleurs migrants des Nations Unies de 1990. On a eu également le rapport des Nations Unies de 2000 sur la migration de remplacement qui dit que l'Europe pourrait devenir une terre de migration parce qu'elle a besoin de main d'œuvre, parce qu'elle vieillit. L'Europe ne peut plus rester fermée à la migration. Il y a aussi le *forum mondial migration* qui a eu lieu à Bruxelles en 2007 et qui est pour une sorte de gouvernance mondiale des migrations, qui dit que la migration doit être considérée comme un bien public mondial. La mobilité des hommes doit être considérée comme un bien public mondial. Ça c'est un élément important. Ce processus multilatéral de décision se poursuit. Il y aura une rencontre à Manille, je crois au mois de septembre prochain. Donc le droit à la mobilité, les idées de Bauman, les idées d'Étienne Balibar sur la démocratisation du franchissement des frontières, les idées aussi de juristes comme Mme Chemillier-Gendreau qui dit que les gens qui circulent ont moins de droits que les gens qui sont sédentaires, tout cela commence à se propager et donc ça met en échec finalement tous ceux qui essaient de construire des frontières supplémentaires. Le grand perdant, c'est l'État-nation. Parce que l'État a voulu pendant longtemps et continue à vouloir faire respecter ses frontières, rester souverain sur son territoire. Tout ce qui est transnational, aussi bien le franchissement des frontières que les réseaux qui se

construisent de part et d'autre des frontières, les réseaux de migrants, est une sorte de défi qui est apporté à l'État-nation. L'État est le grand perdant de cette mobilité qui se généralise. Donc le droit à la mobilité commence à naître quand même comme droit fondamental de l'homme et je crois que c'est un message important pour les frontières: les frontières sont de plus en plus remises en question comme principe. L'idée que la terre est à tout le monde et que tous les hommes ont le droit de circuler est une idée de Kant qui est reprise par Bauman et une idée qui continue à faire son chemin aujourd'hui.

Pl.: Qu'est-ce que vous répondriez à l'argument selon lequel une ouverture sans limite des frontières risquerait à la fois de bouleverser les équilibres sociologiques et démographiques tant des sociétés d'accueil que des sociétés de migration ?

CdW.: C'est vrai. En même temps le monde s'est toujours fait avec la mobilité. Il ne faut pas oublier les exodes divers, aussi bien dans les textes religieux des religions écrites que dans la réalité. Les grandes migrations qu'on a connues dans la période plus récente depuis la Renaissance, c'est une réalité. Donc en fait la migration a toujours existé. Elle va continuer à exister. Ce n'est pas parce que l'Europe a construit des frontières que la migration va cesser. Elle va se poursuivre et on a des grands mouvements qui sont devant nous: ainsi l'Afrique, continent essentiellement rural, est en train de s'urbaniser; en un siècle sa population est passée de 30 % d'urbains à 70 % d'urbains. Là aussi il y a un phénomène de transformation et d'exode rural massif qui a des conséquences au sein du continent mais aussi vers l'Europe. L'Asie

est le plus grand réservoir du monde en termes démographiques. Donc là aussi il faut s'attendre à une poursuite de la mobilité de la part de cette région. Et aujourd'hui effectivement on n'est pas prêts, loin de là, pour la suppression des frontières, mais peut-être qu'on est prêts pour expérimenter, comme on l'a fait à l'intérieur de l'Europe. L'Europe est le seul endroit dans le monde où on a mis en commun le contrôle des frontières et où on a supprimé les frontières intérieures. C'est quand même un lieu d'expérience intéressant. C'est peut-être aussi l'occasion d'expérimenter d'autres formes de mobilité le long de ses frontières extérieures avec des pays voisins par exemple. Et ce qu'il faut surtout, c'est sécuriser la mobilité des hommes, faire en sorte que le voyage, la recherche d'amélioration de son existence puissent se faire dans des conditions plus sûres. Aujourd'hui c'est loin d'être le cas avec la sécurisation très policière du passage des frontières. Je pense que l'idée de la mobilité est une idée qui fait son chemin. Peut-être qu'on arrivera à faire sauter un certain nombre de tabous en matière de contrôle des frontières dans des zones plus larges que l'espace européen, notamment avec les pays du Maghreb par exemple, avec d'autres régions également, telles que la Turquie ou Israël... compte tenu du fait que ce sont nos voisins et nos partenaires. On ne peut pas construire un dialogue s'il n'y a pas de mobilité des deux côtés.

Pl. : Est-ce que vous pensez que cette barrière est due au double problème de l'augmentation du chômage en Europe et de la pression démographique ?

CdW. : Il y a les deux. Disons que le chômage a été un argument. Pendant longtemps

on a fermé les frontières à l'immigration de travail à partir de 1974 dans les pays européens parce qu'on considérait qu'il y avait concurrence entre les migrations et les nationaux qui étaient au chômage. On s'est aperçu que c'était une fausse équation puisque les secteurs qui continuent à être des secteurs d'appel pour les migrants ne sont pas des secteurs qui attirent beaucoup les nationaux, c'est-à-dire que dans tous les pays européens on a une coexistence d'un taux de chômage qui se maintient plus ou moins avec une frange de migration sectorielle dans des niches d'emploi qui ne sont pas tellement investies par les nationaux au chômage. Donc on a un marché du travail très segmenté. Là où vont travailler les migrants, surtout s'ils sont sans papiers, ce n'est pas dans les secteurs convoités par les nationaux au chômage. On a donc une sorte de complémentarité, bien qu'à la marge on ait des phénomènes de concurrence. L'argument de la concurrence ne joue plus beaucoup en la matière. En revanche ce qui a remplacé cet argument c'est la sécurité. Le 11 septembre, le terrorisme, qui a aussi sévi en Europe, devient un élément puissant pour justifier l'approche sécuritaire du passage des frontières. Et puis l'autre argument, c'est à mon avis la dimension de l'État-providence. Les pays européens sont relativement des pays d'État-providence qui sont conçus chacun, par une sorte de solidarité entre les populations qui en font partie, comme une sorte d'État social. Beaucoup d'Européens ne supportent pas de partager avec de nouveaux arrivants : ils l'ont déjà exprimé la chose au moment de la réunification allemande. Par exemple les gens de l'Allemagne de l'Ouest ne voulaient pas payer les retraites des Allemands de l'Est. Même argument pour les nouveaux entrants d'Europe

Orientale il y a quelques années, avant 2004. Et maintenant c'est le même argument invoqué non seulement à l'égard des sans-papiers mais aussi des non-Européens lorsqu'on dit qu'ils coûtent cher, qu'on ne va pas cotiser pour ces gens qui viennent d'arriver, qui fréquentent trop les hôpitaux : l'État-providence est aujourd'hui un argument très fort contre l'immigration.

J'oubliais encore la concurrence sur le marché du travail des qualifiés. Ça c'est une frontière importante

Pl. : Au fond en se faisant un peu l'avocat du diable, l'hypothèse d'une migration massive entièrement libérée dans les pays européens ne risque-t-elle pas de faire s'effondrer l'équilibre du système de protection sociale, justement l'équilibre social sur lequel elle repose ? S'il y a cinq ou six ou sept millions de migrants supplémentaires en quelques années tous ne trouveront pas du travail évidemment. Est-ce que quand même il n'y a pas là un risque que court à la fois le pays d'accueil et même je dirais les immigrants eux-mêmes. Parce que qu'est-ce que veut dire intégrer dans ces conditions si on n'a pas tout simplement les moyens de subvenir aux besoins de ceux qu'on accueille ?

CdW. :

Oui c'est effectivement un argument très important que la capacité d'intégration, comme on dit, des sociétés d'accueil. En même temps, ce que l'on constate c'est que, plus les gens ont des statuts qui leur permettent de circuler, moins ils s'installent. Cette migration est un élément, je ne dirais pas de développement, mais de meilleure prospérité dans les pays de départ. On l'a constaté déjà à l'Est et on le constate parfois au Sud quand les gens

ont des titres de séjour de longue durée, des visas d'entrées multiples, une double nationalité en quelque sorte. Beaucoup de gens aujourd'hui n'aspirent pas nécessairement à s'installer. Ils aspirent d'autant moins à s'installer que, d'une part ils ont un espoir que chez eux ça va aller mieux – c'est le cas des pays de l'Est – ou que d'autre part ils construisent des sortes de ponts entre les pays européens et chez eux. Par exemple aujourd'hui on a beaucoup de réseaux économiques transnationaux et tout à fait légaux entre l'Inde et tel ou tel pays européen, notamment le Royaume-Uni. On a la même chose pour la Chine avec une diaspora économique très puissante. Circulent ceux qui le peuvent qui ont des papiers, la prospérité les réseaux l'information, etc. Donc c'est plutôt élitiste. On a la même chose pour le Maghreb : il existe quantité de réseaux transnationaux économiques et commerciaux entre Marseille, Alger, Tunis pour des gens qui ont des papiers c'est-à-dire des gens qui ont des visas d'entrées multiples, des titres de séjour de dix ans renouvelables automatiquement, la double nationalité. Ce que l'on constate c'est que plus les frontières sont ouvertes, plus les gens circulent. Plus elles sont fermées, plus ils s'installent. Parce qu'ils ne peuvent pas repartir et revenir. Beaucoup de gens aujourd'hui, dans la mondialisation un peu généralisée, aspirent à bouger, à s'installer dans la mobilité comme mode de vie.

Prenons pour exemple les gens de l'Est aujourd'hui qui pourtant ne sont pas du tout des gens fortunés, l'exemple des Roumains qui s'installent dans la mobilité comme mode de vie. C'est-à-dire qu'ils sont ici et là-bas en permanence. Il y a une forme de double appartenance, de co-présence. Ils s'installent dans la mobilité comme mode de vie parce

que les frontières sont assez faciles à franchir maintenant pour eux, parce qu'ils ont des papiers, parce qu'ils peuvent à travers leur travail à l'Ouest améliorer leur situation à l'Est et on peut imaginer que si c'était comme ça pour le Sud on aurait aussi beaucoup plus de situations de co-présence que l'on en a aujourd'hui avec le Sud, où les gens sédentaires sont pour beaucoup des gens qui ne peuvent pas circuler, c'est-à-dire qui ont des problèmes de séjour, de papiers.

Pl. : Donc, comme cela se faisait avant, les gens viennent travailler : la famille reste sur son lieu de travail pendant dix ou quinze ans et retourne ensuite chez soi...

CdW. : Voilà ! on a beaucoup de cas de ce type : même les commerçants africains par exemple. Si on prend le train entre Paris et Rome, c'est plein de commerçants africains qui en permanence se sont constitués une sorte de niche commerciale entre la France, l'Italie ou le Sénégal par exemple, et ils circulent en permanence parce qu'ils ont des titres de séjour de commerçants qui leur permettent de le faire ; ils se sont installés un mode de vie mobile. Donc la fermeture des frontières a pour effet de freiner la mobilité et comme la mobilité est une forme d'ajustement des grandes fractures économiques, sociales, culturelles et politiques, si on ferme les frontières, on freine aussi ces modes d'ajustement.

Pl. : Au total vous avez l'impression, si l'on vous entend, que l'essentiel de Schengen au sens large du terme est plutôt orienté vers un freinage des arrivées à l'extérieur que vers la facilitation de la circulation à l'intérieur

CdW. : L'effet de Schengen est plus significatif dans le volet qui a été considéré

initialement comme second, qui était la fermeture des frontières extérieures. On espérait beaucoup en 1985, quand on a mis en place ce système expérimental de la mobilité intérieure des Européens, et on s'est aperçu qu'elle n'était pas si grande que ça, parce qu'on a constaté que, pour que les gens soient mobiles, là encore il faut qu'ils aient des réseaux, c'est-à-dire que quelqu'un qui est très peu qualifié, qui ne parle qu'une seule langue, qui a un réseau local très limité, vivra mieux du chômage chez lui en allant faire des petits boulots à droite et à gauche et en vivant « chez sa grand-mère » que s'il va chercher du travail loin, là où il n'a aucun appui, aucune ressource. Il ne parle pas la langue. Donc pour lui le coût de la mobilité sera très élevé. S'il quelqu'un est très qualifié, il peut effectivement s'offrir le luxe de bouger et il en tirera un bénéfice. Mais les moins dotés sont les moins mobiles. C'est ce qu'on constate aujourd'hui en Europe.

Pl. : En termes de chiffres par exemple, disons au bout de dix ans sous le régime des accords de Schengen, auxquels participent à présent environ vingt-quatre pays, est-ce que le nombre d'expulsions, de refus de carte de séjour, si on le compare à la période antérieure, a vraiment beaucoup augmenté ou est-ce que, à votre avis, les choses en sont restées comme avant ? En d'autres termes est-ce que ces accords forment plutôt une barrière à l'entrée ou ont engendré plus d'expulsions ?

Est-ce que cela a augmenté les charters pour prendre une expression courante ou renforcé les fils barbelés à l'entrée de l'Europe ?

CdW. : Disons qu'il est difficile de comparer les choses parce qu'on était moins nom-

breux comme européens. Les choses prennent de l'ampleur avec le nombre de pays concernés. Mais c'est vrai qu'aujourd'hui on a une multiplication de cette politique de dissuasion à travers les vols groupés par exemple, à travers les politiques qui consistent à filtrer aux frontières dans les zones d'attente des aéroports et puis avec les centres de détention...

Effectivement la dimension sécuritaire a de plus en plus d'instruments. Est-elle efficace? c'est un autre sujet. Mais c'est vrai qu'il y a une multiplication des instruments sécuritaires à laquelle on assiste en Europe avec des moyens de plus en plus importants et en même temps avec une certaine hypocrisie parce qu'en même temps on laisse filtrer une immigration clandestine dont on sait qu'on a besoin sur le marché du travail.

On a une politique d'affichage très forte, plus forte que dans le passé, dans le contrôle des frontières pour satisfaire une certaine opinion publique des pays européens. En même temps le résultat n'est pas aussi efficace qu'on le dit parce que, d'une part les migrants ont une détermination pour traverser les frontières sans doute plus forte que les pays européens en ont une pour les fermer. Tous sont des grands entrepreneurs d'une certaine façon, des entrepreneurs d'eux-mêmes, de leur propre vie. Ils considèrent qu'ils n'ont rien à perdre. Donc ils sont très déterminés. D'autre part les moyens qui sont affectés, qui sont croissants ne sont pas à la mesure des mobilités transfrontalières d'aujourd'hui, qui viennent de toute l'Afrique, disons jusqu'à l'équateur par exemple, et d'une partie de l'Asie. Effectivement la pression est plus forte et il y a une certaine hypocrisie car on sait que si on ne fait passer aucun sans-papiers, des secteurs d'économie seront fortement sinis-

trés parce qu'il y a des besoins de plus en plus forts dans les secteurs critiques.

Pl.: Si on en vient un petit peu à la citoyenneté européenne..., dans un de vos textes d'il y a quelques années vous insistiez beaucoup sur le fait que pour créer vraiment une citoyenneté européenne il y a toute une fabrication: il est nécessaire d'avoir ce sentiment d'appartenance à travers la culture, à travers l'histoire, à travers les langues. Et comment voyez-vous cette dynamique actuelle? Est-ce que vous la voyez actuellement se développer?

CdW.: Le processus est assez lent à se mettre en place. Maintenant l'État-nation ne s'est pas fait en un jour. Il y a quand même une certaine inaptitude de l'Europe à se mettre en scène. Et la citoyenneté européenne, c'est aussi faire prendre conscience à tous, pas seulement à ceux qui ont un passeport européen mais à tous ceux qui vivent sur le territoire de l'Europe, qu'ils sont partie prenante d'une même aventure. On n'a sans doute pas le talent qu'avaient nos prédécesseurs pour mettre en scène des fêtes nationales. Aujourd'hui l'Europe est peu visible. Il y a eu de très bonnes initiatives: l'hymne européen, l'euro, le drapeau; il y a le musée de l'Europe à Bruxelles, qui est très réussi. Mais en même temps on a du mal à créer une sorte d'imaginaire collectif. Il y a un déficit d'imaginaire collectif pour l'idée européenne, qui est assez frappant. On a du mal à bâtir une histoire européenne commune. Il y a encore beaucoup de difficultés en la matière, surtout quand on s'adresse à une population qui est de plus en plus diversifiée. Il ne faut pas seulement enseigner l'Europe aux Européens mais aussi à ceux qui vivent sur le territoire de l'Europe.

Donc là aussi c'est plus complexe et le risque de l'entreprise, c'est de construire l'Europe d'une façon tournée vers l'intérieur, pour les Européens, mais que cette construction de l'identité européenne n'isole encore plus les autres comme non-Européens. On peut être à la fois inclusif pour que les Européens se sentent quelque chose de commun entre eux qui les différencie du reste du monde dans leur histoire commune et leur identité commune ; et en même temps il faut être ouvert aussi à l'autre, qui fait partie de l'Europe parce qu'il vit sur le territoire européen.

Donc ça c'est une construction qui est assez délicate, qui se fait sur l'acceptation de la diversité, du multiculturalisme et qui doit être assez inclusive avec une mise en scène de l'Europe beaucoup plus forte que celle qu'on a aujourd'hui.

Pl. : Vous venez d'évoquer le multiculturalisme avec l'affaiblissement de l'État-nation et inversement le développement de toutes sortes de régionalismes : est-ce que cela ne met pas au contraire en question toutes ces possibilités, comme le multiculturalisme ? Est-ce que cela ne met pas en question une certaine identité européenne, une certaine citoyenneté ? Est-ce qu'il y a un processus qui fonctionne dans le sens opposé en quelque sorte ?

CdW. : C'est un problème de dosage. C'est-à-dire qu'à partir d'un certain point le communautarisme est tellement fort que les gens ne voient plus d'autres frontières que celles de l'appartenance où ils se sont définis. Les gens s'installent dans une identité recluse qui ne les ouvre pas vers l'extérieur. L'Europe, c'est une identité ouverte. Donc à partir d'un moment je prends l'exemple

de Kurdes en Allemagne, où ils ne regardent que la télévision kurde, ne parlent que kurde, vivent uniquement entre eux : cela fait peu d'ouverture à l'idée européenne. D'autres cultures sont peut-être plus ouvertes que cela à l'Europe. C'est un problème de dosage effectivement. Si on laisse trop la part au multiculturalisme cela risque de pousser à une forme d'enfermement identitaire. Le multiculturalisme, c'est bien parce que ça fait prendre conscience de la diversité culturelle de l'Europe mais, si c'est un prétexte pour des constructions identitaires rigides et presque hostiles, avec de nouvelles frontières intérieures, là ça devient très grave et on est très loin de l'unité européenne.

Pl. : Comment gérer le problème des langues ?

CdW. : Là aussi c'est une des difficultés de l'Europe. En même temps la diversité, c'est l'histoire de l'Europe, c'est la richesse aussi. Donc il faut aussi qu'elle sache construire son identité sur cette diversité.

Pl. : On ne connaît pas beaucoup d'empires qui, à un titre ou un autre, ne modifieraient pas la langue. Il y a cependant l'Autriche-Hongrie, ou l'empire ottoman, et encore...

CdW. : Oui il y a eu de grands empires multiculturels quand même. Dans le passé l'Europe gouvernait peu. Il y a de la place pour des identités nationales.

Pl. : Finalement les accords de Schengen qui au début étaient vécus et conçus plutôt pour faciliter la circulation en Europe (on supprimait les visas par exemple) ont abouti surtout à rendre difficile l'entrée en Europe...

Stefan Zweig disait jadis dans *Le monde d'hier* que le temps était loin où avant la Grande Guerre on circulait en Europe sans passeport.

Il y a une sorte de retour. Et maintenant les frontières qui ont été abolies vers le dedans se sont établies vers le dehors

CdW. : Oui. Exactement. On est à l'inverse de ce que disait Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* aux souverains à l'époque : « Au lieu d'interdire la sortie de

vos territoires à vos sujets au contraire, permettez-leur de sortir ». Aujourd'hui on est dans la situation inverse. Presque toute l'Europe maintenant est ouverte à l'intérieur et pour en sortir, y compris l'Albanie, mais il est devenu de plus en plus difficile d'y entrer. Donc on peut sortir d'un territoire mais on peut difficilement entrer ailleurs. C'est tout à fait l'inverse de ce qui existait il y a 150 ans.

Pl. : Merci, Catherine de Wenden.

FRONTIÈRES ASHKÉNAZES

Carole Ksiazenicer-Matheron

L'existence juive en Europe de l'Est s'est constituée au fil des migrations qui forment le territoire « ashkénaze » (d'après une appellation empruntée à la Bible), depuis les installations médiévales dans la vallée du Rhin de communautés juives venues de France et d'Italie du nord, qui développent une culture spécifique, une langue de fusion, le yiddish, et un mode de vie structuré par le rituel religieux et l'observance de la Loi. Le *derekh-ha-shas*, la « voie du Talmud », règle les échanges avec la population environnante et la survie du groupe à partir de deux directions constamment dialectiques : des empiètements économiques, politiques et linguistiques constants avec l'extérieur et la perpétuation de la spécificité du mode de vie traditionnel qui maintient la cohésion de la vie culturelle et des valeurs de la *yiddish-keyt*¹. La constitution de la bourgade juive, le *shtetl*, assure la pérennité des pratiques au fil des transformations et des migrations, en liaison constante avec les changements historiques, mais en situation de relative autonomie culturelle et religieuse, en particulier à partir de l'établissement polonais, dès le XIII^e–XIV^e siècle. Le statut des Juifs est alors garanti par des chartes royales et l'épanouissement économique des communautés. Les partages de la Pologne, au XVIII^e siècle, redistribuent la carte politique et démographique de l'Europe ashkénaze, avec la répartition d'une partie de

la population, en Galicie essentiellement, dans le cadre de l'Empire des Habsbourg, tandis que la Russie, longtemps fermée au peuplement juif, se voit également attribuer une importante population juive, installée sur les terres de l'ancien Royaume de Pologne, en Lituanie, Biélorussie et en Ukraine où a eu lieu un mouvement de colonisation de la part de petites implantations au départ très isolées. Ces mutations constituent progressivement une culture spécifique, qui s'épanouit lors même que les communautés occidentales tendent à se dissoudre et à perdre leur visibilité en même temps que la pratique vivante de la langue yiddish, dès le XVIII^e siècle².

La notion de frontière, dans ce cadre global, est essentielle, parce qu'elle manifeste très concrètement les changements politiques et la redistribution des pouvoirs, des statuts, des usages linguistiques, des politiques spécifiques à l'égard des minorités. Le statut des Juifs galiciens englobés dans l'Empire des Habsbourg est ainsi réglé par l'obtention des droits civiques dès 1867, lors même que la population juive galicienne établie en Pologne, de l'autre côté de la frontière, est soumise aux « règlements » successifs de la politique tsariste, jusqu'au lendemain du premier conflit mondial, qui redistribue la carte, avec la naissance de nouvelles nations et les

1 Voir Jean Baumgarten, *Le Yiddish. Histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, 2002.

2 Pour toutes ces questions, on peut se reporter à l'ouvrage collectif, *Mille ans de cultures ashkénazes*. Ouvrage dirigé par Jean Baumgarten, Rachel Ertel, Itzhok Niborski, Annette Wiewiorka, Paris, Liana Levi, 1994.

changements révolutionnaires en Russie. Ce n'est qu'à cette période que les Juifs de Pologne, de Russie, d'Ukraine se voient attribuer les pleins droits civiques, ce qui d'ailleurs ne garantit nullement leur sécurité, au sein des situations politiques extrêmement troublées qui règnent alors en Europe orientale.

Mais cette notion de frontière est en même temps relative, au regard des continuités culturelles et religieuses qui règlent la vie juive de l'intérieur, en liaison avec l'adoption d'une langue homogène malgré ses nombreuses différences dialectales et les échanges multiples qui structurent la vie diasporique par-delà les frontières, incluant les nouvelles implantations ashkénazes à l'étranger, que ce soit dans les Amériques, en Palestine ou dans les capitales européennes. Malgré de grandes disparités de situations, d'usages, de coutumes et même d'apparence physique de ses membres, la culture ashkénaze se décline toujours comme transnationale à la veille de la Seconde Guerre mondiale, qui va lui porter un coup fatal.

La littérature yiddish, dès sa naissance jusqu'à la fin de l'époque médiévale, s'est constamment jouée des frontières, comme en témoigne entre autres l'œuvre au xvi^e siècle d'Elie Bahur Lévi, un grammairien hébraïsant venu d'Allemagne en Italie, où l'imprimerie hébraïque est alors florissante : sa reprise des thèmes chevaleresques dans le *Bove-Bukh* (1541) se conjugue avec une certaine judaïsation des motifs courtois et de l'imagerie chrétienne ainsi qu'avec l'invention d'une versification nouvelle en yiddish calquée sur l'*ottava rima* italienne. Cette œuvre à la fois originale et syncrétique est l'un des premiers exemples (et des plus

réussis) de la sécularisation de la littérature ancienne en langue vernaculaire.

Il serait tentant de lire certains textes « classiques » de la littérature yiddish au xix^e siècle, à une époque où la culture ashkénaze s'est déplacée en Europe orientale, à la lumière de cette notion de volatilisation des frontières. Dans *Les Voyages de Benjamin III*, de Mendele Moykher Sforim (1836-1917)³, les emprunts culturels sont multiples, depuis la référence au fameux explorateur judéo-espagnol du Moyen Âge, Benjamin de Tudèle, jusqu'au couple illustre de Cervantes, Don Quichotte et Sancho Pança, qui est reproduit de façon comique par les deux personnages principaux du récit. Mais la parodie grinçante du récit décrit finalement un périple qui tient dans le mouchoir de poche des bourgades mythiques de l'univers littéraire de l'auteur, entre Gloupsk (Folie, Ignorance) et Touneïadevka (Parasitisme), lieux fictionnels archétypaux de l'existence juive opprimée dans la « zone de résidence ». De même, dans l'œuvre de Sholem-Aleykhem (1859-1916), la fièvre des voyages entraîne des personnages typisés à la rencontre du vaste monde, comme lors du périple en Amérique de Menahem-Mendl, le *luftmensch* qui vit d'expédients et synthétise une misère juive inventive et fantasque⁴, ou Motl le fils du chantre⁵, qui chassé avec sa famille de la bourgade où sévissent les pogroms, arrive

3 Mendele Moïcher Sforim, *Les voyages de Benjamin III*, traduit du yiddish par Arnold Mandel, Belfort, Circé, 1998.

4 Cholem-Aleikhem, *La Peste soit de l'Amérique (et de quelques autres lieux)*, traduit du yiddish par Nadia Déhan, Paris, Liana Levi, 1992.

5 Cholem-Aleikhem, *Motl, fils du chantre*, traduit du yiddish par Benjamin Goriély, Paris, éditions Grohar, 1950.

finalement en Amérique, après avoir traversé une bonne partie de l'Europe et séjourné à Londres, retrouvant partout le même quartier juif, et constatant par conséquent que New-York n'est finalement qu'un autre Kasrilevke (du nom également prototypique de la ville juive qui est le cadre de la plupart des récits de l'auteur). La spécificité de la vie collective en yiddish nourrit bien sûr l'illusion de continuité de ces personnages humoristiques, mais l'ironie narrative s'attache à mettre en lumière le sentiment d'autarcie qui les protège de la conscience de leur vulnérabilité. L'enracinement « imaginaire » (encore que sous-tendu par la longévité de l'expérience diasporique) dans une langue, un cadre de références, des croyances propres est mis en perspective, relativisé mais finalement aussi exploré dans ses potentialités créatives par ces récits doux-amers de la vie de la « bourgade ». Mais la réalité politique se charge de rappeler à l'ordre les « rêveurs du ghetto », et c'est à la frontière, justement, que des passeurs sans scrupules dévalisent la famille de Motl, les laissant sans ressources et sans passeports !

La littérature yiddish, essentiellement réaliste au fond, et née d'une situation spécifique de minorité et d'oppression, ne peut finalement ignorer les frontières. La période où elle se constitue dans sa facture moderne et sécularisée, la seconde moitié du XIX^e siècle ainsi que la période de l'entre-deux-guerres, représente pour le judaïsme ashkénaze un véritable maelström de tendances centrifuges et centripètes, de luttes conjointes pour l'émancipation et le maintien de l'autonomie culturelle, d'engagements multiples dans les mouvements politiques, religieux, intellectuels. On observe dans le même temps un

durcissement des frontières de toute nature qui ensèrent (et parfois étranglent) la vie collective, ainsi que des mouvements de fond qui font bouger les limites, les définitions, les identités, entraînant avec eux de puissantes tendances à l'universalité comme au maintien des singularités. Les écrivains, les historiens, les artistes juifs en Europe centrale et orientale se font la caisse de résonance de ces ondes de choc et il n'est pas étonnant de trouver sous la plume de Kafka, écrivain juif de Prague en langue allemande, une définition de la littérature comme « assaut contre les frontières⁶ ». La notion de « petite littérature⁷ » qu'il a forgée et dont le sens résonne encore jusqu'à nous met précisément en avant cette centralité du politique dans l'inspiration des écrivains qui vivent dans les grands empires supranationaux d'avant la Première Guerre mondiale. Dans le même temps, cet « assaut contre les frontières » déplace aussi les limites propres, les bords de l'identité, le rapport à la langue (aux langues), les territorialisations (ou les déterritorialisations) du vécu et de la pensée. De cet effort de faire bouger les frontières, voire de les abolir, ou de cette impuissance à les contourner ou à les nier, résulte dans les œuvres littéraires, par-delà l'évocation concrète des situations historiques toujours sous-jacentes, une propension au fantastique, à l'inquiétante étrangeté, à cette forme caractéristique de « réactivité » du tissu mental ou textuel devant la rupture des digues étanches entre les espaces, les temps, les identités.

La guerre en particulier, mais aussi ce qui l'accompagne, les pogroms, la guerre civile,

6 Franz Kafka, *Journal*, traduit et présenté par Marthe Robert, Paris, Grasset, p. 530.

7 Franz Kafka, *op. cit.*, p. 179-183.

les déplacements de population, la constitution de nouveaux tracés nationaux à travers la modification des frontières et l'acquisition de nationalités toutes « neuves souvent ressenties comme « étrangères », tous ces éléments qui sont d'après Freud à l'origine de ce sentiment d'« inquiétante étrangeté » qui s'empare de l'Europe en guerre⁸, sont largement évoqués par la fiction en yiddish ou en langues européennes dont usent des auteurs juifs.

Outre Kafka, dont l'œuvre entière vise au déplacement, à l'exploration des frontières du dehors et du dedans, Joseph Roth a traduit dans *La Marche de Radetzky*⁹ toute la sourde angoisse émanant de cette zone interstitielle, qui sépare et unit, éloigne et rapproche, peut être franchie ou rester obstinément hermétique.

La zone frontière décrite dans *La Marche de Radetzky* est inspirée de la ville natale de Roth en Galicie, Brody, où les diverses minorités de l'Empire, ukrainiens, polonais, juifs, sont subordonnées à l'administration impériale autrichienne. Pour le Préfet von Trotta, l'espace tout entier est le prolongement du Château de la Hofburg, de même que le portrait de l'Empereur et la Marche de Radetzky sont omniprésents et rappellent l'allégeance au pouvoir. Par rapport à ce modèle à la fois concentrique et hiérarchique, la zone frontière introduit un espace de trouble, d'interruption, de mystère mais aussi d'effroi. Située aux confins de l'Empire, dans une région de marais où il est facile de se perdre, peuplée

de Juifs roux descendant des Khazars et de paysans ukrainiens plus proches par la langue des cosaques russes, de l'autre côté de la frontière, que des fonctionnaires impériaux ou des soldats allemands, la frontière est vue au départ comme un lieu de communication et de passage : les soldats sont invités à la franchir lors des fêtes cosaques et les officiers russes font de même, « dans leur manteau jaune et gris aux lourdes épaulettes d'or et d'argent, avec par tous les temps, leurs caoutchoucs miroitants sur leurs bottes étincelantes »¹⁰. La consommation d'alcool est commune à tous, cependant les cosaques évoquent une image d'altérité, presque animale dans l'évocation de la fusion entre hommes et chevaux caractérisant les jeux équestres. La frontière est à la fois lieu de rencontre et d'affrontement potentiel, à travers le spectacle des joutes où se met en scène la différence.

Les Juifs quant à eux sont évoqués de façon ambiguë, comme souvent chez Roth, avec un luxe de détails directement observés, comme ces inventaires de leurs activités de trompe-la-faim et des produits dont ils font commerce, mais aussi avec des connotations fantastiques, qui font de ces robustes contrebandiers et de ces habiles commerçants des êtres fantomatiques, essentiellement attachés à la survie, mais finalement bien plus proches de la mort que de la vie. C'est par leur intermédiaire que passent les marchandises, souvent de contrebande, parfois même humaines, comme ces déserteurs russes qui passent en fraude ou ces filles des bourgades acheminées vers les bordels argentins. Ce thème est d'ailleurs souvent présent également dans la littérature yiddish.

8 Sigmund Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort » in *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF, 1988.

9 Joseph Roth, *La Marche de Radetzky*, Paris, Seuil, 1982.

10 Joseph Roth, *op. cit.*, p. 145.

La frontière interrompt l'Empire, même si elle reste attachée à son corps immense et si elle est quadrillée par les médiateurs du pouvoir, soldats ou fonctionnaires impériaux. Cette zone intermédiaire propice à tous les passages, essentiellement poreuse, est aussi un lieu associé à la transgression, par le biais de la fête, de l'ivresse, du jeu, de la prostitution.

Les fêtes aristocratiques du comte polonais, le seigneur local, sont évoquées avec des images de profusion et d'un luxe d'un autre âge, figurant l'exceptionnel, la rupture des repères, la perte d'orientation. Dans ce lieu évoquant un monde en passe d'être balayé par la guerre (« C'était le moment où les grands seigneurs de Vienne et de Saint-Pétersbourg commençaient à préparer la guerre mondiale. Les gens de la frontière la sentirent venir plus tôt que les autres »¹¹), l'expérience de la dépersonnalisation, de la perte d'identité, du dédoublement va être vécue par ce représentant par excellence de la loyauté monarchique qu'est le Préfet von Trotta. Le voyage à la frontière, au milieu de l'action du roman, fixe le lieu de la révélation, du dessillement prophétique : la frontière, poste d'observation dirigé vers l'autre (le voisin, mais aussi l'ennemi potentiel) permet fugacement de voir vers l'intérieur, de démasquer l'illusion et la fausse conscience : « Le vent de la nuit dégrisait le préfet, mais un vague effroi habitait encore son cœur. Il voyait le monde sombrer et c'était son monde à lui »¹². Dès lors, les connotations liées au lieu démasquent la mort derrière l'apparence de la vie ou du plaisir : « tous les événements de la vie quotidienne prirent soudain un sens menaçant

et incompréhensible »¹³. Le sens de cette menace est finalement avéré dans les dernières pages magistrales du roman, lorsque la guerre éclate enfin, annoncée par les vols de corbeaux, la proclamation de l'Empereur placardée au poste frontière dans toutes les langues de l'Empire, les chants funèbres des Juifs qui accompagnent la levée des soldats, le « grondement des cloches » et les « flots de gens [qui] sortaient de la petite ville, [et] s'engouffraient dans la large rue menant à la gare »¹⁴.

L'évocation de la déclaration de guerre et des premières escarmouches, vue du côté autrichien chez Roth, semble compléter en miroir les textes en russe ou en yiddish que nous pouvons lire sur le même événement chez Doubnov ou Ansky. De chaque côté sont évoquées les mêmes scènes de représailles du pouvoir central contre sa population, où l'hétérogénéité ethnique favorise les soupçons de trahison au profit de l'ennemi. Roth signale la même attitude de chaque côté de la frontière : « On disait que les cosaques avaient envahi leur propre pays » ; puis « La guerre de l'armée autrichienne commençait par des tribunaux militaires¹⁵ », avant d'évoquer les atrocités perpétrées contre les Ukrainiens de l'Empire autrichien. Doubnov dans son *Histoire d'un soldat juif*, sorte de fiction historique écrite en contrepoint de l'œuvre de l'historien, décrit la même situation du côté russe, mais cette fois en évoquant les représailles contre les Juifs, chassés des zones frontalières, poussés sur les routes par les bataillons cosaques, pris en otage ou

11 Joseph Roth, *op. cit.*, p. 143.

12 *Ibid.*, p. 179.

13 *Ibid.*, p. 177.

14 *Ibid.*, p. 336.

15 *Ibid.*, p. 338.

exécutés au motif de trahison, soumis aux pogroms militaires et aux exactions¹⁶.

La frontière, de lieu de communication et de passage, devient l'endroit où se concentrent les turbulences les plus visibles d'une violence redoublée et internalisée. Au sein de l'« hydre de la guerre » Doubnov comme Ansky désignent les concrétions de la haine spécifique contre les Juifs, les focalisations de la rumeur qui trouve un coupable tout désigné, quand l'incompréhension et la peur accompagnent le sentiment de catastrophe et la rupture des liens civilisationnels. De même que le chaos, chez Roth, s'exprime à travers la métaphore de l'orage, chez les deux auteurs russes, engagés dans la défense de la culture juive et l'aide aux populations en détresse, l'allégorie de la haine antijuive recourt à des métaphores classiques : « le serpent » de la calomnie judéophobe connote alors l'atmosphère empoisonnée qui règne en Pologne, excitant un antisémitisme rampant à l'occasion des bouleversements qui s'emparent des lieux de combat. L'exode forcé d'un demi-million de Juifs chassés des zones frontalières livre une population désarmée à la violence de masse. Doubnov y voit un paroxysme de la « guerre contre les Juifs » livrée depuis les années 1880 par le régime tsariste. Ansky, parcourant les zones des combats en Galicie, s'il décrit aussi le résultat des affrontements avec les armées autrichiennes, comme les incendies, les destructions matérielles, les attaques d'obus, le désarroi de la population civile et les terribles blessures de guerre, s'attarde aussi tout particulièrement sur les pogroms perpétrés par les bataillons

16 Simon Doubnov, *Histoire d'un soldat juif (1888-1915)*, Paris, Cerf, 1988.

cosaques¹⁷. Quelques années plus tard, lors du conflit polono-bolchévique de 1920, Isaac Babel, correspondant de presse dans la Cavalerie rouge, décrit le passage de la frontière et le contraste entre les ordres du commandement bolchevique, mettant en avant la morale soviétique, et l'atmosphère de razzia et de violence qui règne dans le régiment cosaque¹⁸. Le passage de la frontière est dès lors assimilé à une forme de licence qui livre un territoire et sa population à la terreur et au déchaînement des instincts les plus sauvages. Comme si le passage s'assimilait à une forme de transgression, opérant la métamorphose inhumaine.

Chez Israël Joshua Singer, on retrouve des énoncés assez proches, au sein des grandes fresques historiques contemporaines des romans rothiens. Dans *Yoshe le fou*, qui date de 1932, l'année de *La Marche de Radetzky*, le début de la seconde partie du roman évoque la zone frontalière entre la Pologne et la Russie, par des moyens narratifs et des détails ethnographiques assez proches du roman de Roth¹⁹. Les deux auteurs ont d'ailleurs en commun l'activité de journalistes, l'un pour la *Frankfurter Zeitung* et l'autre pour le *Forverts* (le quotidien yiddish new-yorkais), et parcourent la Pologne, la Galicie et la Russie à peu près au même moment, entre 1924 et 1927. La précision documentaire vient sans doute de cette activité journalistique, en parallèle de l'écriture romanesque. L'atmosphère bigarrée

17 S. Ansky, « Khurbn Galitzie » (*La Destruction de la Galicie*), in *Gezamelte Shriftn*, Farlag Ansky, 1921-1922.

18 Isaac Babel, *Journal de 1920*, traduit du russe par Wladimir Bérélowitch, Paris, Actes Sud, 1997, p. 266.

19 Israël Joshua Singer, *Yoshe le fou*, traduit de l'anglais par Anne Rabinovitch, Paris, Stock, 1984.

de la foire annuelle chez Singer évoque le mélange ethnique et la diversité des occupations des différents groupes sociaux :

« Des jongleurs tchèques, des singes perchés sur leurs épaules, des Gitans avec des bouilloires et des marmites en cuivre, des Ruthéniens affamés, des montagnards des Carpates, des raccommodeurs couvrant chaque année des milliers de kilomètres, allant de village en village, de ferme en ferme, réparant les poteries brisées – silencieux, ils avançaient tous, péniblement, sur la route.

Quelquefois, ils levaient la main vers les charrettes pleines de Juifs galiciens en chapeaux et longs caftans poussiéreux qui franchissaient la frontière à toute vitesse, chargés de soies et de laines, et ils mendiaient... »²⁰.

Chez Singer aussi, au départ, la frontière représente ce lieu de mixité, de passage, de rassemblement. Loin de séparer les diverses populations, elle incite au mélange, au rapprochement, à la mise en avant des différences au sein d'échanges complémentaires et ritualisés par le temps et les usages.

Dans *Les Frères Ashkénazi*, qui paraît en 1936 aux États-Unis, l'incipit du roman signale l'arrivée des tisserands allemands qui vont fonder la ville de Lodz, bientôt rejoints par les Juifs et la main-d'œuvre polonaise. La diversité ethnique particulière à la capitale industrielle de la Pologne est au centre de la fresque et l'activité économique de la ville est mise en rapport avec les liens multiples qui se tissent au plan commercial, en particulier vers l'immense marché russe. La guerre de 1914, évoquée à la fin du roman, introduit ici encore la rupture de cette véritable « toile » de rapports noués par un capitalisme qui déborde les frontières. L'interruption des

20 Israël Joshua Singer, *op. cit.*, p. 120.

échanges entre la Pologne et la Russie pousse Max Ashkénazi, l'un des personnages principaux, à délocaliser ses usines occupées par les Allemands du côté russe, jusqu'à l'arrivée de la Révolution, qui l'envoie croupir dans les geôles de la Tchéka. Lorsque son frère Yacub réussit enfin à le faire sortir de prison, le voyage de retour vers la Pologne indépendante les conduit au poste frontière de Lapy, où les policiers polonais se livrent à des exactions sauvages contre les « juifs et les bolcheviques ». Reprenant une notation journalistique présente dans l'un des articles de Singer, soulignant l'atmosphère empoisonnée des trains polonais, la narration indique l'absurdité du sentiment de patrie dans le contexte de l'antisémitisme atavique exacerbé par la guerre et la révolution : « Dans ce train qui roulait vers la Pologne, entre Minsk et Lapy, les frères Ashkenazi eurent tout loisir de se retrouver "chez eux" . Plus ils approchaient de la frontière polonaise, plus les voyageurs polonais s'enhardissaient, une haine aveugle envahissait l'atmosphère, menaces et insultes jaillissaient de partout »²¹. Yacub, qui refuse de danser « à la juive » devant l'officier polonais, est abattu sur place, tandis que Max, le « roi de Lodz » tourbillonne maladroitement devant ses tortionnaires et sauve sa vie.

La fin du roman évoque l'immense brassage opéré par la « Grande Guerre », modifiant les frontières, les débordant par l'afflux incessant des soldats démobilisés, rentrant dans des « patries » nouvellement constituées :

« Des milliers, des dizaines de milliers de soldats démobilisés parcouraient le pays dans des trains bondés, accrochés aux mar-

21 Israël Joshua Singer, *Les Frères Ashkenazi*, traduit de l'anglais par Marie-Brunette Spire, Paris, Stock, 1982, p. 349.

chepieds, juchés sur le toit, en route pour leur foyer en Ukraine, en Crimée, en Podolie, en Volhynie ou en Russie blanche ... Les seuls à manquer d'une patrie où retourner étaient les Juifs »²².

Le *topos* du soldat juif apparaît fréquemment dans les textes de l'époque. Doubnov en fait le centre de son court récit rédigé en russe pendant la guerre, forme de fictionnalisation à mi-chemin entre historicité, autobiographie fictive et didactisme militant. Sholem Asch consacre également à ce motif un petit récit²³. Ansky en ethnographe, analyse l'image d'Épinal qui revient fréquemment dans les textes de l'époque : celle des deux soldats juifs – l'un appartenant à un des camps, le second à l'autre – se livrant à un corps à corps mortel à la baïonnette et mourant avec le *Shema Israël* sur les lèvres, s'identifiant ultimement comme « frères » à l'encontre du nationalisme qui les a dressés l'un contre l'autre. Doubnov utilise en partie ce thème, largement mythologique, en situant dans son récit une scène pathétique de confrontation entre le Juif autrichien et le Juif russe sur le champ de bataille. Ansky, quant à lui, exhibe la nature « légendaire » de ce récit qui revient fréquemment parmi les multiples mythes que la guerre fait naître parmi les peuples en armes.

Israël Joshua Singer reprend à son tour le motif de façon plus politique dans *Les Frères Ashkenazi*, à travers la figure secondaire de Félix Feldblum, Juif assimilé, socialiste et patriote polonais qui s'engage aux côtés de la légion de Pilsudski (Kuczinski dans

22 *Ibid.*, p. 336-337.

23 Shalom Asch, *Le Soldat juif*, traduit du yiddish par L. Blumenfeld, Paris, Renaissance du livre, collection publiée par Pierre Mac Orlan

le roman). D'emblée, le texte souligne la « frontière invisible » qui sépare « cet homme voûté aux yeux noirs et aux boucles grisonnantes de ces Slaves blonds, joviaux, au nez retroussé qui avaient l'air nés pour porter l'uniforme²⁴ ». Singer utilise délibérément les stéréotypes culturels pour resémantiser en permanence, tout au long du roman, cette « barrière invisible » qui est à l'origine du mythe de naissance de la ville multiculturelle, dont les premiers fondateurs (les tisserands allemands) interdisent l'accès aux Juifs avant d'être débordés par leur fougue commerciale, qui fait sauter les barrières de l'exclusion par la réussite économique et la prospérité. C'est le même recours à des moyens massifs de symbolisation qui lui fait évoquer la figure pathétique de Félix Feldblum, en uniforme bleu de la Légion polonaise, au milieu de la foule juive endeuillée, venue se recueillir sur les victimes du pogrom de Lemberg, perpétré par la Légion en novembre 1918.

Singer, comme Joseph Roth dans *Hôtel Savoy* ou *La Marche de Radetzky*, suggère de fait que la naissance de l'Europe nouvelle, celle qui va construire les conditions d'autres conflits encore bien plus destructeurs, est congruente avec la notion d'apatride, figure par excellence de la modernité, remplaçant le modèle de relative cohabitation des minorités dans le cadre des vastes empires multinationaux. Comme si la destruction des anciennes frontières et leur recomposition suivant des critères nouveaux, inspirés par les particularismes nationaux, s'accompagnaient de leur envers métaphorique et de la mise en relief emblématique de la figure de l'apatride. Ce constat, laconique et historique chez I.-J. Singer, prend un tour nettement plus

24 Israël Joshua Singer, *op. cit.*, p. 316.

métaphorique chez Roth, englobant finalement toute la nostalgie du « monde d'hier » dans des romans pourtant dévoués à la critique sociale et à la peinture de la modernité. Dans *Hôtel Savoy*, c'est l'image naturalisée de la pluie, incessante et grise, qui accompagne et traduit le retour des prisonniers de guerre et des soldats démobilisés.

« L'un d'eux a un chien qu'il porte dans ses bras, et sa gamelle cliquette à chaque pas contre sa hanche. Je sais qu'il emmènera le chien à la maison, son pays natal est au sud, à Agram ou Sarajevo, il ramènera fidèlement son chien jusqu'à sa chaumière. Sa femme couche avec un autre, ses enfants ne reconnaissent plus celui qu'on croyait mort - il est devenu autre, et seul le chien le connaît, un chien, un apatride »²⁵.

Roth qui ne s'est jamais reconnu d'autre patrie que l'Empire austro-hongrois ou S. Zweig, étouffant dans les limites étroites de l'Autriche d'après-guerre, sont certes ces « représentants du monde de la culture », toujours à la frontière de plusieurs mondes et de plusieurs langues, qui caractérisent la culture cosmopolite d'avant 1914, surtout en contexte juif²⁶. Un auteur comme Isroël Rabon, né dans un milieu prolétarien, dans Balut, le ghetto ouvrier de Lodz, exprime pourtant en yiddish un malaise analogue, de façon plus brutale et avec des images expressionnistes à la fois pleines d'horreur et de grotesque, dans son roman *La Rue*, roman de retour de guerre

paru en 1928²⁷. Le soldat juif démobilisé qui erre dans les rues de Lodz est bien lui aussi cet « apatride » qui ne se reconnaît plus dans un monde qui l'exclut et veut oublier. Les rencontres avec d'autres marginaux tout au long de son errance cauchemardesque dans le labyrinthe urbain convoquent constamment des récits qui font une ultime fois bouger les frontières, d'un pays à l'autre (jusqu'en Chine!), avant que la terre et la neige n'engloutissent définitivement le personnage à la fin du roman. Lui aussi, comme chez Roth, est devenu « autre », et montre les déplacements des frontières intérieures, au fil des expériences transgressives qui sont racontées, par lui-même ou par d'autres : récits de combats, de confrontation avec l'inhumain, de métamorphoses, de jeux grotesques qui empruntent à l'illusion et à la folie leur capacité de faire reculer les limites et affleurer le monde obscur des désirs et des pulsions.

Isaac Babel et Lamed Shapiro, le premier en russe et le second en yiddish, sont aussi parmi ceux qui mettent en parallèle les bouleversements historiques, géographiques, politiques et le déplacement des frontières intérieures, par le biais de l'expérience de la transgression et du franchissement des limites. Au sein de récits traversés par les migrations, les exodes, les déplacements de masses entières de population à l'occasion de la guerre et des pogroms, les deux auteurs s'attachent avant tout à décrire la constitution de nouvelles subjectivités, ambiguës, clivées, parfois monstrueuses, toujours ambivalentes, comme cet « homme à la croix » chez Shapiro, qui pendant le pogrom se retrouve parfois du côté des victimes et parfois du côté des pogromis-

25 Joseph Roth, *Hôtel Savoy*, traduit de l'allemand par Françoise Bresson, Paris, Gallimard, 1999, p. 175.

26 Voir Freud, *Actuelles sur la guerre et la mort*, op. cit, p. 130.

27 Isroël Rabon, *La Rue*, traduit du yiddish par Rachel Ertel, Paris, Julliard, 1992.

tes. La fin du récit le voit partir pour les États-Unis, « renaître » au contact de l’océan et de la prairie, qui parlent en plusieurs langues et autorisent la résilience²⁸. Ou comme le narrateur de *Cavalerie rouge*, Liutov, chez Babel, qui pour se faire accepter des cosaques doit témoigner de son insensibilité en parvenant à s’intégrer au groupe par le jeu et le théâtre (*Ma première oie*) sans réussir à s’accoutumer au spectacle de la violence, refusant finalement d’y participer²⁹. Si Shapiro, qui est aux États-Unis lorsqu’il écrit ses nouvelles de pogrom, laisse libre cours à une imagination fictionnelle transgressive, Isaac Babel, qui a été lui-même témoin des événements, montre davantage la difficulté qu’il y a à déplacer les frontières prescrites par la culture, même au sein de l’inhumanité régnante. Son personnage reste au fond un intellectuel juif, un « binoclard » incapable de s’assimiler au monde primitif des cosaques, même si Babel crée d’autres personnages accomplissant cette traversée des frontières jusqu’au sacrifice, comme Ilya, le fils du rabbi, qui meurt pour la Révolution.

Isaac Bashevis Singer, par son émigration aux États-Unis et sa longue carrière littéraire, réussit quant à lui à transcender et traduire le destin collectif, travaillant grâce à la fiction à même la rigueur mortelle des frontières. C’est lui qui constitue cette grande œuvre d’« après Auschwitz » qui rassemble et transmue les fils innombrables de l’histoire ashkénaze. Dans la nouvelle largement

autobiographique *Le Fils*³⁰, le narrateur évoque son attente du bateau venu d’Israël qui accoste au port de New York, avec à son bord son fils, qu’il n’a pas vu depuis vingt ans. Le regard du narrateur s’attarde d’abord sur cette sorte de Babel hybride, rassemblant les survivants du monde ashkénaze qui ont reconstruit des vies déplacées, dans des frontières elles aussi modifiées par l’histoire. Le *bougé* des limites culturelles et le déplacement des identités caractérise d’abord la description objective, presque sociologique de ce lieu particulier qu’est le port new-yorkais, où la notion même de frontière semble se diluer à la mesure du melting-pot américain :

« Les femmes de New-York s’éventaient, parlaient toutes en même temps d’une voix stridente et buvaient du Coca-Cola ou mangeaient des chocolats. Il y avait dans leurs regards quelque chose de solide, de dur qui n’était pas juif. On avait du mal à croire qu’à peine quelques années plus tôt leurs frères et sœurs d’Europe avaient été envoyés à l’abattoir. De jeunes et modernes Juifs orthodoxes, une petite calotte perchée comme un emplâtre dans leur épaisse chevelure, parlaient à voix très haute en anglais et échangeaient des plaisanteries avec des filles dont ni la conduite ni les vêtements ne trahissaient le moindre souci religieux. Même les rabbins étaient différents, ils ne ressemblaient ni à mon père ni à mon grand-père »³¹

Cette impression de déplacement qui accompagne la migration des identités collectives renvoie à la fois au passé et au présent, soulignant l’irréversible de l’histoire et l’in-

28 Lamed Shapiro, *Le Royaume juif*, traduit du yiddish par Delphine Bechtel, Carole Ksiazenicer, Jacques Mandelbaum, Paris, Seuil, 1987.

29 Isaac Babel, *Cavalerie rouge*, récits traduits du russe par Irène Markowicz et Cécile Térouanne, Paris, Actes Sud, 1997.

30 Isaac Bashevis Singer, *Le Blasphémateur*, nouvelles traduites de l’anglais par Marie-Pierre Castelnaud, Paris, Stock, 1999.

31 *Ibid*, p. 314.

cessante reconstitution des limites, des barrières, des automatismes qui constituent l'identité, mais aussi les incessants coups de boutoir de la subjectivité, réaménageant sans cesse ses propres frontières, les travaillant au hasard des événements que provoque la vie quotidienne. L'attente du fils renvoie le narrateur au passé, au temps d'avant la Shoah, aux normes qui ont constitué son être d'après les modèles traditionnels, son père, sa mère, son grand-père. Le trouble qui s'empare de lui correspond bien à nouveau au sentiment d'inquiétante étrangeté qui surgit avec le retour d'un passé refoulé, teinté de remords et de culpabilité :

« Cette arrivée de mon fils en Amérique me ramenait à une époque de ma vie que je croyais déjà appartenir à l'éternité. Il émergeait de mon passé tel un fantôme. Il n'avait pas sa place à mon foyer actuel, ni dans le cercle de mes amis. Je n'avais pas de chambre pour lui, pas de lit, pas d'argent, pas de temps. Comme ce bateau qui arborait le drapeau bleu et blanc frappé de l'étoile de David, il constituait un étrange mélange de passé et de présent. Il m'avait écrit qu'il ne parlait plus aucune des langues de son enfance – le yiddish, le polonais, le russe, le turc – mais seulement l'hébreu. Si bien que je savais d'avance, étant donné le peu d'hébreu que j'avais glané dans le Pentateuque et le Talmud, que je ne pourrais pas avoir de conversation avec lui. Au lieu de parler avec mon fils, j'hésiterais et je serais obligé de chercher mes mots dans le dictionnaire »³².

Les frontières ici sont multiples, entre les générations, les espaces, les langues, à travers le clivage intime lui-même : « J'aurais aussi bien pu être un fantôme ».

32 *Ibid.*, p. 315.

À ce sentiment d'exil, dont le narrateur va d'ailleurs s'apercevoir que c'est un trait qu'il a en commun avec son fils (« il avait l'allure négligée, pas soignée d'un jeune homme sans foyer, qui a passé des années dans des lieux étrangers, qui a souffert et qui a vieilli trop tôt »³³), répond le geste littéraire, ce travail des frontières, cet aménagement de la limite qui vise à trouver l'universel au sein du singulier et de l'idiosyncrasique :

« Je m'armai de patience et de cette résignation qui est toujours en moi, prête à m'immuniser contre les échecs et à me faire renoncer au moindre désir que je pourrais avoir de me libérer des limites qui sont les miennes. J'observais soigneusement chaque passager, devinant son caractère et sa personnalité à son allure générale et à ses vêtements. Peut-être n'était-ce que mon imagination, mais il me semblait que chaque visage me révélait ses secrets et que je savais exactement comment chaque cerveau fonctionnait »³⁴.

Face au pessimisme radical devant l'inanité de la reconstruction d'un monde à partir de « nouvelles frontières » au sortir de la Shoah (« Tous les passagers avaient quelque chose en commun : la fatigue du long voyage à travers l'Océan, la nervosité et le manque d'assurance des gens qui arrivent dans un pays nouveau. Leurs yeux à tous exprimaient la même déception : "C'est cela l'Amérique?" La jeune fille au bras tatoué d'un numéro secoua la tête avec colère. Le monde était un gigantesque Auschwitz »³⁵), un faible recours, que Kafka appellerait peut-être de l'espoir, se fait jour, venant d'un monde à la limite du passé et de l'ailleurs, qui ne trouve son lieu

33 *Ibid.*, p. 320.

34 *Ibid.*, p. 318.

35 *Ibid.*, p. 318.

que dans la littérature et au sein du langage : « Un passager parlait une sorte de dialecte qui n'était ni de l'allemand ni du yiddish, mais un jargon comme on en trouvait dans les romans d'autrefois. Et comme il était étrange que les gens venus l'attendre fussent capables de bavarder dans la même langue ! »³⁶.

Certes les rudes frontières de l'expérience historique ne sont que déplacées, transférées ailleurs : le fils, qui a passé trois ans dans l'armée israélienne, sort d'une « guerre cruelle » et devant le spectacle de New York reste silencieux, pensant à la guerre et à ses dangers. Aussi se révèle-t-il particulièrement apte à entendre la « morale » que le narrateur singérien, comme à son habitude, se charge de distiller en rempart contre la menace d'une invasion de la mort dans la vie où disparaîtraient les frontières du réel dans l'espace sans contour de l'angoisse : « je lui dis : rien n'arrive par accident. Si on est destiné à vivre, il faut rester vivant. C'est le destin qui le veut »³⁷. Morale finalement plus stoïque que

fataliste, malgré les apparences et les mythes personnels une fois de plus convoqués avec humour, à la chute du récit.

Mouvante et infiniment déplaçable, la frontière est ce lieu où affleure la conscience de la réalité, à travers la confrontation avec l'autre, hors de soi ou en soi, qui assoit l'identité par rapport à la béance intime et à celle de la mort. La littérature, qui loge sur ce bord essentiellement fragile, tire tantôt vers la vie, tantôt vers la mort, comme les collectivités humaines qui travaillent constamment à passer les frontières, à les dépasser, à les reconstituer, rêvant de leur abolition et assujetties à leurs limites. Si un monde sans frontière est possible, c'est d'abord au sein de la littérature qu'il peut être pensé, même si la singularité et la voix de la littérature, comme les étranges créatures kafkaïennes ou les fantômes singériens, aiment habiter aux frontières afin de continuer à imaginer leur disparition.

36 *Ibid.*, p. 319.

37 *Ibid.*, p. 323.

LE GHETTO : PARADIGME DES PARADOXES DE L'HISTOIRE JUIVE

Riccardo Calimani

Il y a de nombreuses façons d'affronter une question compliquée et chargée de nuances.

À travers ces quelques pages non exhaustives, par traits rapides et discontinus je tenterai d'offrir une synthèse de maints siècles d'histoire, renvoyant à une analyse bien plus détaillée contenue dans des livres de centaines de pages.

Du reste, l'objectif de cette contribution n'est pas tant de donner des réponses convaincantes que de susciter de nouvelles questions.

L'histoire du peuple juif est pleine de paradoxes, tantôt évidents, tantôt plus discrets, néanmoins toujours riches de signifié.

Peut-être le premier de tous, dans l'ordre chronologique, est-il lié à la séparation entre judaïsme et christianisme, il y a de cela vingt siècles.

Le christianisme, né comme une religion universelle, voulait prendre le contre-pied d'une autre religion liée à une nation, à un peuple. En dépit de son succès populaire, il s'est doté au contraire, et sans doute contre son gré, de structures rigides et hiérarchiques, tandis que le monde juif ressemble plus à une joyeuse fanfare de joueurs de jazz, où prévaut un sens de la liberté et de la spontanéité, peut-être exagéré, mais antitotalitaire.

L'exil et la diaspora ont déraciné les traditions juives de leur milieu d'origine et ont favorisé, entre les Juifs, une mentalité latente et féconde de cosmopolitisme fervent et naturel.

Après vingt siècles, on peut dire que la religion juive a été obligée de dépasser ses propres frontières physiques et mentales, tandis que le christianisme semble s'être replié sur des modèles hiérarchiques en contraste avec la modernité.

En outre, non sans faiblesses et sans contradictions, le peuple juif a résolument maintenu sa lutte contre les idoles, que celles-ci soient des statues d'argile ou des représentations mentales. La pluralité d'expressions à l'intérieur du monde juif ainsi que son anticonformisme inné semblent être dans quelques cas un élément gênant mais c'est aussi l'expression d'une vitalité surprenante.

Même le ghetto n'échappe pas à la règle du paradoxe.

« Les Juifs habiteront tous regroupés dans l'ensemble des maisons situé au Ghetto, près de San Girolamo. Et afin qu'ils ne circulent pas toute la nuit, nous décrétons que deux portes seront mises en place de part et d'autre du Vieux Ghetto, lesquelles seront ouvertes à l'aube et fermées à minuit par quatre gardiens chrétiens employés à cet effet et appointés par les Juifs eux-mêmes au tarif convenu par notre collège. »

Nous sommes à Venise, en 1516, le 29 mars.

Ce décret pourrait être l'un de tous ceux énoncés par le Sénat de la République.

Ce n'est pas le cas.

Ces mots signent, dans la tourmente de l'histoire des Juifs de la diaspora en Europe, une étape à garder en mémoire : le début de l'âge des ghettos, le début de la séparation d'avec les autres, les chrétiens, la naissance d'une limite précise, physique et infranchissable qui deviendra ensuite un symbole tenace au cours des siècles.

Le quartier juif, fermé et contrôlé, devint un modèle négatif très diffusé en Europe. Ces murs furent dans beaucoup de villes un symbole d'oppression mais ils finirent par favoriser non seulement la conservation de l'identité juive, mais aussi la formation d'une nouvelle mentalité, non dépourvue de défauts mais qui avait aussi ses qualités.

Ce fut à Venise que, pour la première fois, fut mis en place un ghetto, et pourtant des hommes de premier ordre comme Isaac Abrabanel, David De Pomis et Simone Luzzatto alimentèrent pendant cent cinquante ans, sous des formes variées et à des époques différentes, le mythe glorieux de La Sérénissime.

Exilé d'Espagne, Abrabanel était arrivé dans la cité au début du xvi^e siècle, après avoir erré dans les ports méditerranéens, alors que le ghetto n'existait pas encore.

De Pomis avait été chassé de Pérouse à cause de l'intolérance du pape. Il avait trouvé, dans sa nouvelle situation dans la lagune, honneurs et protections, bien que ce fussent là justement les années cruciales de la bataille de Lépante. C'est pourquoi il semble compréhensible que ces intellectuels exilés aient désiré manifester leur reconnaissance et leur gratitude.

Luzzatto, en revanche, venait du ghetto : sa famille, originaire d'Allemagne, avait été l'une des premières à aller y habiter, il y avait de cela plus d'un siècle. Et pourtant, ce

rabbin, singulièrement soucieux des phénomènes économiques, fut l'interprète le plus attentif et le plus fidèle du mythe vénitien.

Au cours des premières décennies du xvii^e siècle, précisément au moment où la cité était à l'apogée de sa splendeur, Luzzatto eut l'intuition d'une possible décadence à venir. De nouveaux dangers menaçaient les Juifs. Des crises imminentes en étaient la cause, ainsi que certains événements contingents : il y avait eu des vols dans la cité et certains Juifs y avaient été mêlés. Il écrivit alors un texte célèbre : *Discours concernant la situation des Juifs et en particulier de ceux qui demeurent dans l'illustre cité de Venise*, texte dans lequel fut élaborée une théorie économique sur un mode original.

Le mythe de Venise, auquel Abrabanel et De Pomis avaient donné des connotations métaphysiques, fut interprété par Luzzatto, à l'aide de considérations historico-politiques, à partir de la réalité marchande de son temps. Dans la première considération, sur les dix-huit qui articulent le texte apologétique, l'auteur insiste sur « l'utilité de la négociation : la société humaine n'est rien d'autre qu'un ensemble de besoins réciproques, ou plutôt d'agréments, d'inter-négociations (en temps d'opulence comme en temps de pénurie) et de ce que la Morale appelle le superflu : le luxe et les vains objets de notre avidité. »

Ainsi, le rabbin vénitien demande bel et bien la tolérance, sans complexe d'infériorité, avec un grand respect envers ses interlocuteurs, et cela à travers une logique convaincante qui n'admet aucune objection, au nom d'une raison économique explicite. Il écrit entre autres :

« Pour en venir au traité particulier qui m'a été proposé, je soutiens que de tous les

avantages et bénéfiques que la nation juive apporte à la cité, on voit en premier lieu le profit qui résulte de l'exercice du commerce, duquel exercice ressortent pour la cité cinq bienfaits fondamentaux. »

Il s'agit, en bref, de : l'augmentation de la taxe sur les entrées et les sorties ; le transport de la marchandise vers des pays lointains, qui non seulement répond aux besoins des hommes mais qui constitue aussi un ornement de la vie civile ; l'offre de matière première, laine et soie, aux artisans, par laquelle ceux qui travaillent maintiennent un bon niveau de vie, dans la paix et la quiétude, sans les émotions ni les tumultes que provoque le manque de vivres ; l'exportation de produits finis, l'écoulement de nombreux produits manufacturés, fabriqués et élaborés dans la cité ; le commerce et les échanges, fondement de la paix et de la tranquillité entre peuples voisins.

C'est à tout ceci que concourent les Juifs – explique Luzzatto – avec « l'industrie des personnes et l'investissement de leurs capitaux ».

Bien que consacrant une grande partie de son *Discours* aux problèmes commerciaux que ses interlocuteurs, les nobles vénitiens, prenaient certainement plus à cœur que n'importe quelle autre considération, Luzzatto n'oublie pas les questions relatives aux usuriers : « Il est imposé aux Juifs de subvenir aux besoins quotidiens comme aux urgences des pauvres diables avec un taux d'intérêt de seulement cinq pour cent par an, taux si insignifiant, que les dépenses de location de terres, d'agriculteurs, d'argent et autres occurrences, dépassent très largement un si petit intérêt. » Et il observe que « ce décret est particulier à la cité de Venise et que, ailleurs en Italie, les Juifs prêtent avec dix-huit pour cent d'intérêt.

Ce qui se passa à Venise se vérifia dans beaucoup d'autres pays européens. Ces mêmes Juifs, bien que piétinés, finirent par exalter les lieux où ils vivaient ou du moins par se sentir chez eux sur ces terres, pas toujours hospitalières.

Voilà le paradoxe : bien que chassés du pouvoir, les Juifs se firent souvent les plus zélés interprètes des réalités locales. Au sens large, ils se montrèrent plus Français que les Français, plus Allemands que les Allemands ou plus Italiens que les Italiens. Cet attachement aux terres et aux villes où ils vivaient paraissait fait exprès pour susciter chez les autres citoyens des jalousies et des acrimonies irrépressibles.

À Paris, par exemple, beaucoup furent agacés de ce que Jacob Offenbach, un Juif de Francfort, soit capable de comprendre en profondeur l'âme de la ville et que son Cancan effréné devienne le symbole d'une période historique unique en son genre.

Les Juifs ont été, dans les siècles passés, les victimes et les protagonistes de la civilisation et de l'histoire européenne. Parfois, et pas forcément par choix délibéré, ils franchirent les étroites frontières, géographiques et mentales, des pays dans lesquels ils vivaient. De fait, dans leurs pérégrinations forcées, ils anticipèrent un esprit cosmopolite vivace et précurseur d'un européenisme moderne et plus rationnel. Ghetto et cosmopolitisme semblent être devenus les expressions complémentaires d'un destin identique.

Cette rupture de limites, pur fruit des restrictions du ghetto, permet de tracer quelques lignes essentielles.

L'expulsion d'Espagne au xv^e siècle, le siècle des Lumières, suivi par celui de la plus totale émancipation, furent des moments cruciaux dans cette histoire lourde de conséquences psychologiques et intellectuelles insoupçonnées.

L'année 1492 représente un moment capital. Elle est d'une extrême importance et pas seulement parce que Christophe Colomb ouvrit la route des Amériques. En janvier de cette année-là, l'Espagne acheva en effet sa propre unification politique. Trois mois étaient à peine passés que, du somptueux palais de l'Alhambra, le roi Ferdinand et sa femme, la reine Isabelle proclamèrent leur volonté d'expulser tous les Juifs du pays. Les historiens ont tenté, avec difficulté, d'évaluer globalement ce phénomène migratoire forcé : selon certaines sources, trois cent mille personnes partirent et se dirigèrent vers tous les ports de la Méditerranée.

La violente répression qui frappa le tissu social juif espagnol comme un coup de massue s'exprima d'abord par les conversions forcées, puis par la brusque expulsion. Ce fut là l'origine d'une nouvelle catégorie d'hommes, dont l'identité finit par se nourrir des tragédies existentielles subies et qui se construisit d'éléments d'une richesse extraordinaire mais non dépourvue d'ambiguïtés. Contraints à un christianisme d'apparence, juifs dans l'âme, les marranes vécurent leur condition enfermés dans la peur et réfugiés dans des microcosmes familiaux imperméables à la réalité extérieure, survivant comme une multitude de gouttelettes d'huile à la surface de l'eau. Familles et individus finirent par se défendre par le seul moyen qui leur était consenti : en se cachant comme des rivières souterraines prêtes à réapparaître.

La grande et insaisissable expérience des marranes présente une caractéristique originale : au destin du groupe se substituèrent d'innombrables destins, de familles singulières et même d'hommes particuliers, qui acquirent des caractéristiques spécifiques au fil des générations. Finalement, considérés avec animosité par les Juifs comme par les Chrétiens, ces hommes déracinés franchirent les étroites frontières nationales mais surtout allèrent jusqu'à rompre tout schéma idéologique préconçu. Ils se présentaient, certes inconsciemment dans l'Europe d'alors, comme des hommes sans racines et des citoyens du monde désenchantés.

En outre, l'expulsion des Juifs de l'Espagne rompit définitivement une illusion, du reste déjà compromise depuis des décennies : la possible cohabitation civile dans la péninsule ibérique entre les trois religions, juive, chrétienne et musulmane.

Cet événement changea non seulement le visage de la présence juive mais de plus il laissa une trace profonde et persistante dans l'atmosphère culturelle et intellectuelle de l'Europe. L'élément juif et l'élément marrane juif ont été tantôt en harmonie, tantôt en opposition dialectique. Au cours des siècles, dans leur complexité psychologique intrinsèque, ces deux éléments se sont révélés être en effet les puissants catalyseurs de nombreux processus culturels.

Au xx^e siècle, il y eut une autre illusion qui s'évapora en tragédie : la présumée symbiose judéo-allemande.

Le xvi^e siècle fut donc une période cruciale pour toute la communauté juive d'Europe, dont le décor subit une profonde transformation.

Sur le plan formel, la marginalisation du monde juif s'accroissait et les ghettos, microcosmes composites et multicolores, jouissaient, malgré la ségrégation, à Venise comme à Lvov, d'une large autonomie vis-à-vis de la société alentour. À l'intérieur de ces ghettos un débat très vivace se développa, se nourrissant non seulement de la tradition juive mais aussi d'influences nombreuses et hétérogènes qui provenaient du monde extérieur.

Ces expériences historiques, à savoir les migrations forcées, la précarité de la vie de tous les jours et les vexations d'une marginalisation quotidienne, formèrent peu à peu une nouvelle mentalité. Cette nouvelle mentalité avait comme caractéristiques d'être ouverte aux relations internationales et fortement antidogmatique, car nourrie depuis des siècles de débat talmudique.

Quelques siècles plus tard, même les *Hoffjuden*, c'est-à-dire les Juifs de cour¹, construisirent en grande partie leur force et leur influence sur le recours aux relations internationales dont ils disposaient et sur l'appui que les communautés juives leur offraient en échange de protection. Privés de droits politiques, ils furent proches du pouvoir au service des princes, devenant dans quelques cas très influents et en même temps, à cause de cela, ils furent extrêmement détestés.

Au cours du XVIII^e siècle, les communautés juives, malgré leur position marginale, vécurent en symbiose avec la société qui les entourait, certes avec des tensions et des débats. Une complication supplémentaire se présenta cependant : si les populations

1 Un phénomène très restreint mais d'un certain intérêt qui eut de l'importance au XVII^e siècle et qui acquit un poids particulier entre le XVII^e et XVIII^e siècle.

d'Europe pouvaient se contenter du concept d'égalité, défendu par les Lumières, les Juifs avaient en revanche, déjà en ce temps là, une exigence supplémentaire, pour des raisons plus instinctives que rationnelles. En effet, poussés par la nécessité de défendre leur identité menacée, ils demandaient l'égalité dans la diversité, en bons précurseurs de l'époque actuelle et en net contraste avec les tendances au nivellement d'un monde qui sortait de siècles d'inégalités sociales. L'égalité dans la diversité, ce concept est aujourd'hui communément accepté mais à cette période il était mal vécu et peu compris dans sa substance.

La période charnière entre le XVIII^e et le XIX^e siècle vit ces dilemmes devenir plus aigus dans le sillage de la Révolution française, d'abord, et de l'action politique de Napoléon ensuite. Le problème de l'émancipation politique et sociale, dont beaucoup avaient rêvé pendant les siècles noirs, se révéla à l'épreuve des faits un terrible boomerang : dans les plis du décor politique qui allait en s'affirmant émergèrent de nouveaux dangers, non pas tant dirigés contre les Juifs que contre l'identité juive qui risquait d'être effacée.

Au XIX^e siècle, la conscience juive tourmentée souffrit de nouvelles scissions. Au-delà de la porte du ghetto il existait un monde en plein changement auquel il fallait se mesurer même s'il se montrait semé de nouvelles embûches. La Révolution et la naissance des monarchies constitutionnelles transformèrent les Juifs en citoyens mais elles détruisirent les anciennes structures hiérarchiques des organisations communautaires, peut-être un peu oppressives mais qui constituaient certainement un refuge sûr dans les moments de persécution. L'égalité apparaissait possible, l'intégration au reste du corps

social raisonnablement souhaitable mais, par contre, les Juifs n'étaient plus un corps autonome, indépendant. Ils ne pouvaient pas vivre selon leurs lois et les tensions de la vie civile qui auparavant se déchargeaient sur l'intégralité du groupe frappaient à présent l'individu, plus fragile, bien sûr, et pas toujours en mesure de soutenir les pressions poussant à la désagrégation d'une société nouvelle, disposée à accepter le Juif mais pas son ancienne identité.

Profondément différents entre eux, même idéologiquement, éparpillés dans de nombreux pays d'Europe, habitués par une tradition ancestrale à une indépendance de jugement individuel, privés d'une structure qui puisse décider pour tous, les Juifs se retrouvèrent encore une fois face à leur histoire. Ils durent se confronter à des problèmes nouveaux, jusqu'alors jamais affrontés, qu'il leur fallait résoudre et supporter quotidiennement.

L'émancipation mena donc, d'une part à l'assimilation de beaucoup de Juifs, d'autre part à la réaction défensive de beaucoup d'autres qui se réfugièrent dans une forme d'isolement des plus prononcée et une forme d'orthodoxie religieuse rigide.

Toutefois, quelques uns choisirent la voie d'un équilibre difficile entre la fidélité à l'identité juive particulière et le choix d'être les citoyens d'États singuliers et du monde.

C'est pourquoi les blessures de l'âme juive, les conflits d'identité de nombreux Juifs européens, anticipés par Spinoza, explosèrent avec vivacité au XIX^e siècle et restent une caractéristique de l'âme juive aujourd'hui encore.

S'il est vrai que les intellectuels sont le miroir de leur peuple et en expriment les caractéristiques les plus intimes, il est alors possible de cueillir dans la floraison

extraordinairement diverse des intellectuels d'origine judéo-européenne et dans leur conscience tourmentée le substrat d'une nouvelle conscience de type marrane. Cette conscience, bien différente de celle que désigne ce terme à l'origine, trouve toutefois un lien dans des correspondances symboliques qui permettent bien d'utiliser ce terme dans un sens métaphorique.

Comme les marranes en effet, les nouveaux intellectuels juifs, à partir de Spinoza, vécurent eux aussi le tourment de leur condition juive sur un mode schizophrène : juifs à l'intérieur et hommes profondément européens à l'extérieur.

De nombreux exemples, malheureusement synthétiques, peuvent donner à cette façon de voir une consistance concrète. Ils peuvent confirmer, entre autres, que le franchissement des étroites barrières nationalistes, qu'elles soient psychologiques ou géographiques, fut une constante des plus célèbres penseurs et intellectuels juifs de la diaspora européenne : d'abord par nécessité contingente, ensuite, et de plus en plus, par vocation intérieure et par choix.

L'adhésion de nombre d'entre eux aux luttes révolutionnaires fut importante et déterminée. La tentative était de casser les systèmes politiques oppressifs et autoritaires : changer de nom ne servit à Trotsky, Kamenev, Radek ou même à Parvus, qu'à masquer leur identité, mais pas à se sauver.

Dans des moments et des situations différentes, toujours pour rester sur le terrain de l'expérience politique, il est possible de voir en Rosa Luxembourg, en Clara Zetkin, en Emma Goldman ou en Gustav Landauer, ou chez les représentants du marxisme autrichien, Rudolf Hilferding ou Victor Adler,

d'un côté, le désir de trouver dans la supranationalité et dans le franchissement des barrières le sens de la lutte pour la libération de l'homme, de l'autre côté l'héritage d'une origine qui ne peut pas être oubliée et qui se révèle aux moments les plus inattendus.

Certains intellectuels vécurent leur origine juive comme un poids et manifestèrent une haine de soi exacerbée : qu'il suffise de penser, dans le champ politique, à Karl Marx (Karl Loewy) ou à Walter Rathenau, ou encore, dans le domaine littéraire, à Otto Weininger ou à Karl Kraus.

Reflet des exigences et des contradictions typiques des Juifs d'Europe, en équilibre instable entre émancipation et enfermement, d'autres encore ont donné forme, sans en être vraiment conscients, aux cauchemars les plus occultes et les plus persistants de l'imaginaire juif. Franz Kafka ne se prête certes pas aux interprétations réductrices et pourtant son œuvre, qui va au-delà de n'importe quel mur du ghetto, qu'il soit physique ou intérieur, maintient fortement la dialectique entre l'origine juive et les objectifs communs à tous les hommes : l'écrivain, si lié à sa ville, Prague, peut à bon droit être considéré comme un des symboles du *xx^e* siècle européen. Toute sa famille, qui était nombreuse, mourut dans les camps d'extermination nazis, mais lui ne vécut pas ce terrible drame parce qu'il eut la chance de mourir avant que la rafale de violence n'emporte l'Europe.

À Vienne, l'importance de l'élément intellectuel d'origine juive a été énorme. Dans le champ politique, on a déjà parlé du socialisme autrichien. Mais il est facile de rappeler le rôle central de Schoenberg et de Mahler sur la scène musicale ; de Stefan Zweig, de Joseph Roth, de Peter Altenberg, de Arthur Schnitzler en littérature ; de Freud et de son groupe ; de Hugo von Hofmannsthal et de Ludwig Wittgenstein, hommes chez lesquels d'autres influences s'étaient superposées aux racines juives. Dans la ville des Habsbourg, à côté de la politique de conservatisme (pourquoi pas « politique conservatrice » ?), s'installa l'effervescence intellectuelle et artistique la plus effrénée et les Juifs n'eurent pas de difficulté à s'affirmer, dans le rôle de minorité, comme créateurs de nouveaux modes d'expression face une modernité qui faisait violemment irruption.

Aujourd'hui, ce monde auquel les Juifs ont donné tant de contributions humaines, scientifiques et culturelles, ce monde d'hier, comme aurait dit Stefan Zweig, a complètement disparu.

Mais les paradoxes n'ont pas disparu, au contraire la modernité contemporaine a accentué beaucoup d'aspects qui méritent une nouvelle attention.

En tout cas, l'ombre des ghettos ne s'est pas évanouie et son influence se fait encore sentir, même si c'est entre paradoxes et contradictions.

JUIFS ET EUROPÉENS LES ANCIENS ET LES NOUVEAUX

Zygmunt Bauman

Hannah Arendt a gardé en mémoire la déclaration publique d'un Juif allemand très cultivé qui venait juste de franchir le Rhin en compagnie de ses auditeurs: « Nous avons été de bons Allemands en Allemagne, c'est pourquoi nous serons de bons Français en France ». Il fut chaleureusement applaudi par la salle pleine à craquer. Arendt s'est souvenue – et elle a commenté: personne n'a ri. Mais pourquoi auraient-ils dû rire? L'orateur cité par Arendt ne plaisantait pas, et quand bien même l'aurait-il fait, ses compagnons de destin entassés dans l'auditorium ne l'auraient pas remarqué. Ni lui ni ses auditeurs qui pensaient comme lui n'étaient vraiment conscients du vide insondable de cette formulation: de plus, ce qu'elle indiquait n'était pas pour eux un sujet de plaisanterie mais une question de vie et de mort. Qu'ils n'aient pas eu envie de rire, ou qu'ils aient peut-être oublié comment rire, c'était le dernier triomphe du *grand bond de l'Europe dans le continent des nations*.

À l'autre bout de ce bond, on avait espéré que le méli-mélo saugrenu de lieux, de langues, d'histoires, de calendriers et de coutumes allait se fondre une fois pour toutes dans le corps de la *nation* doté d'une histoire une et unifiée, d'un seul langage, d'une seule tradition, d'un seul destin et d'une seule loyauté. Pour effectuer ce saut, il fallait effacer et oublier les histoires locales ou « purement ethniques », les langues et les traditions, sous la direction d'un pouvoir d'État souverain un et indivisible; il fallait par conséquent que

les loyautés jusque-là disparates et multistratifiées convergent vers un seul foyer et soient attelées à un seul char, celui de *l'État-nation*. L'État-nation émergent devait être l'heureux pays de l'identique: une maison propre sans étrangers à l'intérieur. Au fur et à mesure que cette maison s'élevait sur ses fondations et avant qu'elle n'ait atteint le toit, les étrangers devaient cesser d'être étrangers – ou ils devaient cesser d'être.

En effet, les porte-parole et ceux qui aspiraient à diriger les nations en herbe ne pouvaient pas faire confiance aux étrangers. Après tout, être un Français ou une Française avait le mérite de les rendre *incapables* de devenir de bons Allemands; lui ou elle étaient *nés* Français, et *l'impossibilité* définitive de le révoquer différenciait l'acte d'être né des autres; une fois né Français et élevé comme tel, on le serait toujours. Par ailleurs les étrangers étaient et restaient libres d'adopter ou de rejeter la francité ou la germanité et, pour cette raison déjà, on ne pouvait croire à la certitude, et encore moins au caractère définitif, du choix de l'une ou de l'autre nationalité. Pas un seul de leurs choix ne pouvait être indépassable, et encore moins irrévocable, au point d'exclure ultérieurement d'autres choix.. Sans le vouloir, de manière cependant quasi suicidaire, l'orateur dont Hannah Arendt se souvenait, confirmait les pires soupçons des bons Français et des bonnes Françaises.

Même si ce n'était pas dû à l'intention de l'orateur mais à la logique de la construc-

tion de l'État-nation, l'affirmation citée par Hannah Arendt *était* une blague, une blague cruelle, mais seulement pour ceux qui reçurent en pleine figure le message mortellement sérieux de l'État-nation en herbe. Ce message, ou plutôt cette injonction, était court et précis, ne laissant rien à imaginer : assimile-toi ! Cesse d'être ce que tu es et deviens quelque chose de complètement différent. Cesse d'être étranger : cette demande contenait déjà l'impossibilité de sa satisfaction puisque, dans la logique de la construction de la nation, « cesser d'être étranger » voulait dire en fin de compte « cesser d'avoir jamais été étranger ». D'après une telle logique, la règle « étranger un jour, étranger toujours » est l'essence même de l'extranéité. L'acte d'être né « dedans » n'aurait pas fait de vous pour toujours un membre intérieur (*insider*) de la nation, si ceux qui étaient nés « dehors » n'étaient pas condamnés à rester pour toujours des étrangers (*outsider*). On ne pouvait pas se débarrasser du stigmate de n'être pas né autochtone. Georg Simmel a donné cette fameuse définition de l'étranger comme celui qui est arrivé et ne repart pas. Il aurait pu ajouter : et ne cesse d'être étranger malgré une décision et une permission de rester.

Je le répète : l'injonction d'assimilation ne se serait pas inversée en une blague cruelle si elle n'avait pas été proférée par les porteparole des nations en herbe. Parce qu'elle est *venue d'eux*, elle s'est transformée en une blague d'inspiration sanguinaire, voire potentiellement meurtrière – c'est ce qui est arrivé, parce que *pour eux* la « nation » tirait sa plus grande gloire, son indéfectible et inflexible autorité et son attraction sans rivale, du fait qu'elle constituait une « maison », l'exact opposé d'un hôtel ou d'un cam-

ping, et qu'elle devenait la maison de tous ceux qui y étaient nés – mais qu'elle était, au mieux, un logement provisoire pour tous les autres. Pour s'assimiler, un étranger devait se laver de son extranéité. Mais l'extranéité dont on lui demandait de se laver était une tache qui ne partait pas, qui résistait aux lessives les plus fortes, à savoir la souillure de *n'être pas autochtone* (à propos des Juifs, le slogan populaire de l'époque était que même un seau d'eau bénite rempli à ras bord ne pourrait les laver de leur judéité). Ce n'est pas étonnant que Léon Chestov, un Juif qui essaya d'abord de devenir russe puis français, se soit tourné vers Dieu comme vers son dernier espoir – mais vers un Dieu faiseur de miracles, un Dieu à la mesure du travail exorbitant d'avoir à affronter les demandes impossibles à satisfaire que le monde adressait aux mortels ; un Dieu assez puissant pour effacer le passé, pour oblitérer ce qui avait été et le transformer en une chose qui ne fut jamais. Bref, un Dieu dont la grandeur « était Son inconsistance »¹, un Dieu capable d'« annuler l'histoire » et de faire que *l'histoire* « cesse d'exister »² pour permettre ainsi à ses *victimes* de vivre. Le Dieu de Chestov était celui d'un peuple commandé, aiguillonné, contraint à affronter et à réaliser (!) une tâche impossible. Telle était la tâche à laquelle les étrangers étaient confrontés par l'injonction de « s'assimiler » – en réalité, l'incarnation même de l'impossible.

Un siècle environ avant Chestov, Heinrich Heine fit ce qu'il put pour s'acquitter de cette tâche : se « débarrasser » de sa judéité. De

1 Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, trad. Bernard Martin, Athens : Ohio University Press 1966, p. 69.

2 *Ibid.* p. 68.

façon publique et tonitruante, en utilisant tous ses remarquables talents d'écriture, il apporta son soutien de la façon la plus sérieuse à la conviction commune selon laquelle la « judéité » était une maladie qui avait besoin d'un traitement radical et il renia et désavoua la tradition juive, à laquelle un grand nombre de ses frères restaient obstinément attachés, en la considérant comme le fossile d'un passé non seulement révolu mais *honteux*; il utilisa toute son impertinente éloquence pour tourner en ridicule et clouer au pilori les stéréotypes des qualités « spécifiquement juives » – comme « la maladresse physique et l'absence de grâce », le comportement de parvenu des *nouveaux riches*³ juifs, la vulgarité des *Fresser* (goinfres) qui « méprisaient les envolées les plus hautes de l'esprit » ou l'incapacité juive de communiquer en allemand sans polluer et déformer sa beauté avec la laideur choquante du yiddish⁴. Heine finit par s'installer en France dans l'espoir (qui ne se révélera pas complètement injustifié) qu'il serait plus facile pour lui de passer pour un Allemand parmi les Français, voire pour un plénipotentiaire du *Geist*⁵ allemand – alors que, pour les Allemands, malgré sa poésie exclusivement allemande, il devait rester irrémédiablement juif, de génération en génération.

Contrairement à Heine, Sigmund Freud ne nia jamais sa judéité, bien qu'il n'en fit jamais une question ou un problème demandant une attention urgente. Il avança avec la certitude lumineuse et résolue que son travail était à la fois une partie intégrante du savoir

3 En français dans le texte

4 Cf. Siegbert Salomon Praver, *Heine's Jewish Comedy. A Study of His Portraits of Jews and Judaism*, Oxford University Press 1986, p. 760-1.

5 En allemand dans le texte

allemand et une contribution à « la science humaine comme telle » – pour finir par remarquer que « ses efforts pour passer inaperçu ne faisaient qu'attirer l'attention » et « que l'effort même grâce auquel il espérait ne pas être reconnu était précisément celui qui l'identifiait comme juif »⁶. C'est peut-être Ludwig Börne, le contemporain de Heine, qui perçut le premier l'échec inévitable de l'entreprise d'assimilation quand il observa que « les uns m'accusent d'être juif; les autres m'excusent d'en être un; d'autres me félicitent même d'être juif. Mais tous y pensent »⁷. Un siècle plus tard, un autre grand écrivain allemand du xx^e siècle, Jacob Wasserman, se rendit compte que, quels qu'aient été ses efforts de rendre son *œuvre*⁸ non seulement inoubliable mais aussi superbement et impeccablement allemande, sa perfection même était attribuée à son zèle typiquement juif, à son arrivisme, à sa fourberie, à sa dissimulation et à son camouflage aussi répugnants que traitres⁹.

Quelques années après que Wasserman eut publiquement avoué sa terrifiante découverte, l'extraordinaire historien et critique littéraire Artur Sandauer forgeait le concept d'« allosémitisme »¹⁰ (de *allus*, le mot latin

6 Marthe Robert, *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*, New York: Anchor Books 1976, p. 17

7 Cité par Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred; Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, John Hopkins University Press 1986, P. 162

8 En français dans le texte

9 Cf. Jacob Wasserman, *My life as German and Jew*, trad. S.N. Brainin, Londres: Allen and Unwin 1934, p 72

10 Cf. Artur Sandauer, « O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku; Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać » (Le fardeau de l'écrivain polonais d'origine juive; un article que

pour dire « autre ») qui renvoyait à la pratique des non-Juifs de mettre les Juifs à part de tout le reste, comme des gens radicalement différents de tout autre peuple, qu'il fallait, du coup, décrire et comprendre avec des concepts distincts mais aussi traiter de manière spéciale dans la plupart des rapports sociaux et culturels – puisque les concepts et les traitements qu'on utilisait dans la confrontation ou les affaires avec d'autres personnes ou d'autres peuples ne convenaient tout simplement pas dans leur cas. L'« allosémitisme » est une attitude foncièrement ambivalente, susceptible de franchir tout le chemin qui va de l'amour et du respect à la condamnation explicite et la haine génocidaire – et il reflète fidèlement le phénomène endémiquement ambivalent de l'« autre », l'étranger (et donc du Juif, incarnation la plus radicale, prototype même, du moins en Europe, de l'étranger comme tel).

S'il vous aviez la (mal)chance d'être jetés du côté de ceux qui devaient s'assimiler, vous ne pouviez pas vous en sortir. Face tu perds, pile ils gagnent. Tu as beau faire des efforts pour avoir l'air d'être « l'un d'entre eux » aussi « naturellement » qu'eux, on te dira seulement, et tu le comprendras plus tard, que contrairement à ce que tu croyais c'est au contraire être « l'un d'entre eux » qui définit la « naturalité » ; et que pour cette raison ton empressement même, ta loyauté indéfectible et ton dévouement au style de vie que tu as adopté vont être considérés comme des symptômes de la fausseté de tes simulacres et peut-être même de ta préméditation. Hermann Cohen pouvait bien présenter son néo-kantisme comme « le retour au pouvoir originel de l'essence de l'esprit

je n'aurais pas dû écrire), in *Pisma Zebrane (Collected Works)*, vol. 3, Czytelnik 1985.

allemand » et insister sur le fait que « même quand il s'agit de la foi juive », nous pensons, « nous, Juifs allemands », « dans l'esprit de Lessing et Herder, Leibniz et Kant, Schiller et Goethe »¹¹ - tout cela n'aboutit à rien ; si ce n'est qu'à provoquer des réponses opposées à ce qu'il espérait. L'appel de Cohen à la symbiose prédestinée de la « judéité » et de la « germanité » ainsi que leur dissolution future dans la nouvelle universalité « humaine, toute humaine » ignorante de tout esprit de clocher national et religieux (« quel que soit leur dynamisme, il y a de nombreuses forces sociales et intellectuelles à l'œuvre dans les cultures historiques juives et allemandes que l'on peut et doit utiliser pour avancer aussi loin et aussi vite que possible afin de faire advenir une société cosmopolitique, humaniste et éthique »¹² ») s'accordait bien avec les hôtes et invités réguliers des salons intellectuels de Rahel Varnhagen, Dorothea Mendelssohn ou Henriette Herz, quand la « germanité » était définie comme une aptitude à articuler des idées valables pour « toute l'humanité » et comme une attitude d'ouverture à « l'humain universel », ou avec Georg Jellinek, Eduard Lasker, Eduard Gans ou Hugo Preuss, prophètes et hérauts de l'école de droit rationnelle qui faisait remonter les coutumes juridiques allemandes à la raison humaine universelle – mais l'amour de Cohen pour l'universalité le rendit peu attirant pour le nombre de plus en plus grand

11 Cf. David Baumgardt, « The Ethics of Lazarus and Steinthal », in *Leo Beck Institute Yearbook*, vol 2, p. 213-4

12 Cf. Steven S. Schwartzschild, « Germanness and Judaism – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis », in *Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*, ed. David Bronsen, Heidelberg 1979

de patriotes/nationalistes allemands qui n'y voyaient – et ne pouvaient y voir - rien d'autre – qu'un sabotage malveillant de l'effort ardu d'auto-affirmation nationale.

Ce n'est pas sans de bonnes raisons que Cohen et ceux qui partageaient ses espoirs considéraient l'universalité de l'humanité comme la seule chance de succès de la poussée vers l'assimilation ; après tout la pression à l'assimilation était vécue comme une pression « pour être comme tout le monde », « pour cesser d'être bizarre, pour renoncer à sa propre identité » - ce qui résonnait étrangement comme un appel à s'attaquer à et à éradiquer les idiosyncrasies et à adopter un modèle unique pour tout le monde... Mais les pressions assimilatrices de l'époque de construction de la nation s'orientaient dans la direction exactement opposée – elles n'allaient pas vers l'*effacement* mais vers l'*accentuation* des différences entre les identités. L'assimilation était une idée profondément ambivalente, mais son ambivalence intrinsèque apparaissait de façon très différente selon le pôle d'où on la contemplait – et le heurt entre les deux points de vue, expériences et intentions incompatibles était impossible à éviter.

D'une manière générale, l'époque de la construction des nations qui donna naissance au « problème de l'assimilation » est achevée dans la plupart des pays d'Europe. Il y eut cependant une raison supplémentaire et horrible pour laquelle le défi, la gloire et la misère de l'assimilation ont cessé d'être un problème pour les Juifs européens. Cette raison fut la disparition de l'unique dispositif social, politique et culturel d'Europe centrale qui, à l'origine, donna à l'assimilation juive sa séduction romantique et porta une grande dose de responsabilité dans son destin tragique.

Jusqu'à la dernière guerre mondiale, l'Europe centrale et orientale était un réservoir inépuisable d'*Ostjuden*, les Juifs du *shtetl* et du ghetto – quand ils émigraient à l'Ouest où leurs coreligionnaires les plus nantis et les plus éclairés espéraient gagner rapidement leur combat pour être admis dans les sociétés des patries qu'ils avaient choisi, ils grattaient et rouvraient la plaie à moitié guérie de l'extranéité et rechargeaient, enflammaient et réempoisonnaient continuellement le « problème de l'assimilation », le laissant perpétuellement irrésolu et probablement insoluble. Cependant cette partie de l'Europe était aussi un véritable chaudron de nations soi-disant « naturelles », aspirant à l'être ou déjà en herbe, et de pressions et de demandes nationalistes en conflit.

Confrontés aux tâches encore nouvelles postulées par l'« accumulation primitive de légitimité » des États-nations naissant, et dans l'incertitude de leurs chances de survie voire de garantie de succès, les anciens et les nouveaux nationalismes, répandus sur tout le mélange de populations à l'hétérogénéité multidimensionnelle, étaient particulièrement intolérants et brutaux ; cela était d'autant plus irritant que, de fait, pratiquement aucune de leurs revendications n'allaient sans contestation. En s'abandonnant à l'un ou l'autre des nationalismes en conflit, les populations étaient destinées à s'opposer à tous ses concurrents ; se trouvant à la merci de revendications mutuellement incompatibles tout en étant privées d'une éventuelle patrie qu'on leur déniait, elles étaient condamnées – quelles qu'aient été leur réponse aux pressions qu'elles auraient pu considérer et tenter de mettre en pratique. Leurs déclarations de loyauté à l'une ou l'autre des ethnies en conflit

aspirant au statut de nation les vouaient à se faire plus d'ennemis que d'amis, tandis qu'elles ne pouvaient même pas faire confiance à leurs amis, dans la mesure où ils se méfiaient toujours de la duplicité propre à l'allégeance des nouveaux convertis à leur cause, susceptibles de laisser tomber leurs alliés une fois leurs buts atteints. Puisque, dans de telles circonstances, aucun pas sur la route de l'assimilation n'était concluant, aucun pas vers l'assimilation ne pouvait vraiment être accepté comme une preuve décisive de la loyauté des convertis par des examinateurs vigilants et méfiants et presque aucun verdict prononcé par des juges ne restait longtemps incontesté – l'assimilation aurait été un processus sans fin ; une tâche qui non seulement durait toute la vie mais recouvrait aussi la vie posthume des accusés susceptibles en permanence d'être à nouveau rejugés.

Pris en étau entre les revendications territoriales et culturelles, les Juifs se virent refuser la perspective d'un acte de disparition réussi (final, ultime, in-contestable), élégamment appelé assimilation, avant même qu'ils se soient rendus aux termes définis par les pouvoirs existant – volontairement ou par défaut. Ils n'avaient aucun moyen d'atteindre le but pour lequel on les poussait à se battre – même avec le maximum d'astuce et de dévouement. Comme le plus perspicace d'entre eux, Gustav Mahler, allait tôt ou tard le découvrir, ils étaient « trois fois sans patrie : bohémiens parmi les autrichiens, autrichiens parmi les allemands et juifs partout ». Les revendications nationales étaient incompatibles et les Juifs, ces étrangers omniprésents, supra-nationaux, complètement européens, exemplifiaient cette incompatibilité d'une manière plus flagrante que tout autre.

Il est vrai que les nations aspirantes n'ont été que trop souvent avides d'employer les services des Juifs dans la poursuite de leurs croisades prosélytes. Les Juifs représentaient la magyaritude auprès des paysans slaves, ils portaient la culture allemande auprès des Tchèques de Prague, ils étaient les prophètes du *Geist* allemand dans la capitale polyglotte de l'empire des Habsbourg, les alliés des patriotes polonais luttant pour soustraire les paysans affectés à la future citoyenneté polonaise à l'emprise russe ou allemande. On peut cependant soupçonner qu'on recourait volontiers aux services des Juifs, dans la mesure où l'on pourrait facilement licencier ces employés quand on n'aurait plus besoin de ces services. C'est exactement ce qui arriva, comme l'avait prophétisé un autre Européen d'Europe centrale et orientale perspicace, Arthur Schnitzler de Vienne : « Qui a créé le mouvement nationaliste allemand en Autriche ? Les Juifs. Qui les a abandonnés et les a même méprisés comme des chiens ? Les nationalistes allemands. C'est la même chose qui se passera chez les socialistes et les communistes. Une fois le dîner prêt à être servi, on te chassera de la table »¹³.

*

La détresse du judaïsme d'Europe centrale et orientale a engendré beaucoup de misère humaine, mais elle a en même temps fait de l'épisode d'assimilation une période de créativité culturelle et de découverte spirituelle sans précédent. Et avec le départ des Juifs d'Europe orientale, l'assimilation juive a perdu beaucoup de son esprit passé – et de ses drames.

13 Cité par Michael Ignatieff, « The Rise and Fall of Vienna's Jews », *New York Review of Books*, 29 Juin 1989, p.22.

Cependant toute histoire d'assimilation n'est pas tragique ; et toute assimilation n'est pas créative. De fait, c'est l'opposé qui semble être le cas aujourd'hui – d'autant plus que dans l'ensemble du monde occidental l'esprit de croisade du nationalisme se dissipe en vagues souvenirs historiques que l'on brosse pendant des commémorations d'indépendance ou des anniversaires de victoire qui durent une journée, des matchs de cricket d'une semaine ou les quinze jours des coupes du monde de football ; et que les kits de casquettes et de t-shirts identitaires à faire soi-même, fournis par les boutiques et assemblés par les individus, remplacent les drapeaux trempés de sang et rendent superflus les mythes fondateurs de destin commun, de sang, de sol et de missions collectives. La vie quotidienne de l'assimilation tend à être ennuyeuse et n'est pas source d'inspiration. Elle engendre peu de souffrance et n'incite certainement pas à l'iconoclasme et à l'aventure intellectuelle. Mais avec la fin de la tragédie et de la cruauté de l'homogénéisation d'inspiration politique, le caractère d'explosion culturelle de l'épisode assimilateur a aussi disparu.

Pour la grande majorité des Juifs de la Diaspora, confortablement installés dans les classes moyennes de leurs pays respectifs, l'« assimilation » ne veut rien dire de plus que faire comme Monsieur Dupont. « Tu ne feras pas de pas de côté par rapport à ton voisin », tel est le seul commandement de l'assimilation que l'on peut facilement respecter, en « se précipitant dehors pour acheter un drapeau afin d'uniformiser la rue »¹⁴ selon le commentaire caustique de Cynthia Ozick. De nos jours, l'assimilation s'est dissoute dans

14 Cynthia Ozick, *Art and Ardour*, New York : Dutton 1984, p.159

un conformisme généralisé d'apparences publiques qui cohabitent de manière pacifique avec une variété extraordinaire de contenus privés. Le conformisme manifeste est d'autant plus facile à maintenir que la diversité a été reconnue comme la plus importante des vertus personnelles, comme un devoir et un sujet de fierté. Au milieu de la profusion des styles de vie de classe, de génération, de genre, de profession ou simplement socialement flottants, déterritorialisés, voyageant par internet et sautant librement par dessus toutes les barrières, il est difficile de mettre à part les formes de vie qui sont liées à l'ethnicité et donc assujetties à des règles manifestement différentes de celles qui orientent d'autres dimensions de diversité, comme si elles étaient particulièrement problématiques et spécialement provocantes. Dans l'ensemble, on dirait que l'attention est dirigée de façon plutôt non dramatique sur les efforts faits par de riches résidents juifs de rues cosues pour être « comme » le reste des riches résidents, par la jeunesse juive pour absorber et reproduire les derniers styles de vie des jeunes déjà drogués à la mode du jour, par des professionnels juifs pour vivre, s'habiller et décorer leurs bureaux de la dernière manière reconnue comme juste et convenable pour des professionnels de leur rang, par des universitaires juifs pour agir en accord avec les engouements et les manies dernier cri dans les campus en rapide mutation.

L'assimilation a perdu son aiguillon, pas parce que les Juifs se seraient acquittés parfaitement de la tâche qu'elle imposait, ayant accompli ce à quoi ses pressions homogénéisantes les poussaient – mais parce que de telles pressions n'existent plus : dans le monde liquide moderne des particularités universel-

les, fluides et éphémères, monde intégré par la participation commune au jeu de la diversité, résigné à l'ambiguïté et ne luttant plus pour l'*Eindeutigkeit*¹⁵ ou ne la croyant plus réalisable. Le succès social, politique et culturel des Juifs dans des pays assurés de leur identité, qui ne sont plus affectés par les obsessions de la construction nationale et la protection hystérique de la nation, a aujourd'hui brisé toute la mémoire des réalisations socio-culturelles juives en Europe centrale et orientale – tout en provoquant relativement peu de ressentiment et aucune mesure de représailles. Selon, par exemple, les calculs de David Biale en 1986¹⁶, il y avait 20,9 % de Juifs dans les plus grandes universités des États-Unis, 11,4 % dans l'élite du gouvernement, des affaires et des syndicats et 25,6 % dans les médias. Qu'on me permette de souligner que les médias en question, une invention relativement récente, ont plus que jamais rendu les Juifs et leur étonnant succès visibles et accessibles à l'examen public – cela n'a rien à voir avec les fameuses rumeurs de la « *jüdische Presse* »¹⁷ qui, il y a environ un siècle, ont mis tellement d'armes et de flèches empoisonnées dans les mains des dirigeants et idéologues du nationalisme allemand en herbe.

Rétrospectivement on peut dire que la splendeur et la misère de l'assimilation ont été un épisode relativement bref et localisé dans l'histoire du monde moderne. Elles n'ont concerné que les quelques générations ayant traversé la période turbulente mais courte

dont les États modernes avaient besoin pour s'assurer de l'uniformité de leurs interprétations nationales, historiquement nécessaires mais peut-être transitoires. Elles n'ont aussi concerné que les quelques générations qui avaient été projetées dans le chaudron des passions nationalistes bouillonnantes ; des générations déjà coupées de leurs racines mais pas encore absorbées dans le nouveau mélange et forcées du coup de tendre au maximum leurs talents, leur inventivité et leur recherche de l'excellence – afin de se construire un domicile dont les autres jouissaient autour d'eux et qu'ils considéraient comme leur héritage naturel et non problématique. C'est de ces générations que Kafka parlait comme d'un animal à quatre pattes, dont les pattes de derrière avaient déjà perdu le contact avec le sol alors que ses pattes de devant cherchaient en vain à se poser. L'espace vide, le non-lieu où ces *Menschen ohne Eigenschaften*¹⁸ – plus précisément ces gens sans qualités *sociales reconnues* (et approuvées) – étaient suspendus, était ressenti comme un étrange hôtel situé à mi-chemin entre le paradis et l'enfer ; le paradis des chances infinies de création de soi, l'enfer de la contingence perpétuelle et de l'inachèvement irrémédiable. Pour quelques générations, les voyageurs – obligés de décoller vers un pays où ils n'avaient pas encore le droit d'atterrir – ne pouvaient habiter nulle part ailleurs. La splendeur et la misère de l'assimilation furent limitées à ce bref survol du no man's land de la non-identité dans un monde par ailleurs nettement divisé en propriétés clôturées dont chacune était marquée d'une et une seule identité parmi tant d'autres, pugnace et querelleuse. Attirés, séduits par le voyage en avion ou

15 En allemand dans le texte : univocité

16 Cf. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish history*, New York : Schocken Books 1986, p.180.

17 En allemand dans le texte : presse juive

18 En allemand dans le texte : hommes sans qualités

forcés à s'embarquer, les passagers – qu'ils aient été enthousiastes ou envieux – étaient des cibles faciles et une proie tant pour les garde-chasses que pour les braconniers. Mais ils partageaient aussi avec d'autres créatures volantes le privilège d'une vue large et claire que l'on appelait, avec ce qui était plus qu'une nuance d'admiration et de jalousie, la « vue à vol d'oiseau ».

La splendeur de la « vue à vol d'oiseau » avait les mêmes racines que la misère. En se développant, le jeu de l'assimilation se révéla extrêmement fructueux, même si, en fin de compte, on ne pouvait pas le gagner. Bien que, selon les termes de Max Frisch, l'identité veuille dire toujours et pour tous « refuser d'être ce que les autres veulent que vous soyez » - la prescription d'assimilation signifiait refus du *droit de refuser* ; on n'avait pas ce droit, pas dans ce jeu et pas tant que les arbitres avaient le dernier mot.

Le dévouement frustré des candidats à l'assimilation se transformait sans cesse en rébellion. Le mythe de l'appartenance explosait et la lumière éblouissante de l'explosion sortait de son ombre exilique la vérité du mode d'existence du voyageur incomplet, fragile et perpétuellement en suspens. Être au monde à la manière dont quelqu'un est *chez soi*¹⁹ ne pouvait s'atteindre que dans un autre monde – un monde peut-être complètement différent de celui qui envoyait les candidats à l'assimilation sur le chemin de leur découverte involontaire et frustrante. On pouvait chercher cet autre monde, c'est ce que tenta Gyorgy Lukacs, dans une autorité assez courageuse et puissante pour congédier les jugements dominants d'aujourd'hui et proclamer son propre jugement comme s'il devait devenir et rester

19 En français dans le texte

le dernier ; dans l'autorité absolue et incontestable de la perfection esthétique, par exemple, ou dans le pouvoir invincible de l'alliance « historique inévitable » entre les prolétaires souffrants et les détenteurs de la vérité universelle. Ou l'on pouvait au contraire, comme Walter Benjamin, chercher la consolation dans l'image des « nouveaux anges créés en foule innombrable à chaque moment, et qui, après avoir chanté leur hymne devant Dieu, cessent d'exister et s'évanouissent dans le néant », et devenir ainsi, comme le commente avec justesse Théodore Adorno²⁰, l'un des premiers penseurs à remarquer et à accepter que « l'individu qui pense devient intrinsèquement problématique, privé cependant de l'existence de quoi que ce soit de supra-individuel en quoi le sujet isolé pourrait gagner une transcendance spirituelle sans être opprimé » et sans gagner non plus une immunité contre cette « horreur de la solitude » dont Gershom Scholem trouva la preuve dans « bien des textes de Benjamin »²¹.

On peut dire peut-être que plus le zèle assimilateur des aspirant bâtisseurs de nation et des gardiens auto-proclamés de la nation était intransigeant et brutal, plus les agents de conversion étaient maladroits, plus la vie « de l'autre côté de l'assimilation » tendait à être large et culturellement vigoureuse. L'épisode de l'étonnante créativité culturelle des Juifs naquit de la misère et de la souffrance, tout autant que l'universalité de la culture moderne était née de l'odeur nausé-

20 Theodor W. Adorno, « Introduction » à *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, ed. Gary Smith, Cambridge : Massachusset Institute of Technology 1988, p.14.

21 Gerschom Scholem, *Walter Benjamin : The Story of Friendship*, trad. H. Zohn, Londres : Faber & Faber 1982, p.234.

bonde de l'esprit de clocher. Il était peut-être nécessaire, pour ceux qui recevaient en pleine figure cette poussée vers l'ordre, la certitude et l'uniformité, de souffrir d'abord pour pouvoir ensuite voir à travers le mensonge du privilège déguisé en universalité et apprendre à vivre avec la différence, l'ambivalence, la contingence et l'infinité de possibilités foisonnant dans l'être in-décidable. Dans ce cas, le poteau du pilori est descendu dans l'histoire comme le nid de corbeau à partir duquel on avait vu le pays pour la première fois à l'autre bout du long voyage de la modernité.

Il s'est trouvé – pas nécessairement par choix – que les Juifs d'Europe ont été les premiers à faire l'expérience des douloureux dilemmes de la vie moderne, de son indéterminable ambivalence et même de ses terrifiantes apories – et qu'ils ont ainsi bénéficié du douteux privilège d'être les premiers, ceux qui l'ont peut-être le plus désiré, à essayer, à expérimenter et à exposer le mensonge du spectre entier des remèdes individuels et des thérapies collectives dont on espérait qu'ils allaient les calmer et les désintoxiquer. De ce site où les pressions contradictoires des impératifs modernes se rencontraient et entraient en collision, les ambitions modernes pouvaient être – et furent – soumises à un *experimentum crucis*, explorées, testées et analysées. À partir de cette expérience, on allait façonner la vision des contradictions et de la dialectique de la vie moderne. On est tenté de conclure que le drame de la construction moderne des nations a donné aux Juifs européens le rôle de pionniers de la pensée moderne.

Il y a de nombreuses raisons – convaincantes à mes yeux – de conjecturer que là se trouve le secret de ce que l'on considère généralement comme la contribution excep-

tionnellement créative des Juifs européens à la culture – et surtout à la conscience et à la compréhension de soi – modernes. Je crois aussi cependant que cette créativité unique, tout comme le drame de la construction de la nation qui lui a donné sa première impulsion et a maintenu son esprit pendant un siècle ou deux, a été un épisode de l'histoire européenne qui est généralement achevé aujourd'hui. Dans cette péninsule nord-ouest du continent asiatique que l'on nomme « Europe », l'identité n'est plus la ligne de front le long de laquelle la contrainte et la liberté, l'imposition et le choix, l'inclusion et l'exclusion se font face dans une guerre d'usure. Dans notre partie du monde, l'« identité » est devenue un « *identainment* »²² : du domaine de la survie physique et spirituelle elle est passée à celui du jeu récréatif divertissant et est devenue la préoccupation et l'un des principaux passe-temps de l'*homo ludens* plus que de l'*homo politicus*. Elle s'est aussi largement *privatisée*, ayant été extraite de la scène de la « Politique » (avec un P majuscule) pour passer dans le domaine pauvrement structuré et fugace de la « politique de la vie » menée individuellement. Comme toutes les fonctions qui ont été amenées ou peuvent l'être dans cet espace, elle subit aussi un processus rapide et total de *commercialisation*. La pièce intitulée « recherche de l'identité » ou « construction de l'identité » est de nos jours mise en scène de diverses manières, couvrant le large spectre des genres théâtraux qui va du drame épique à la farce ou au grotesque, bien que les productions de style tragique soient plutôt rares. Et comme les versions tragiques sont de moins

22 Jeu de mots intraduisible constitué à partir du mot *identity* (identité) et *entertainment* (divertissement). On pourrait tenter : identissement (NdT)

en moins épiques, la présence juive dans la culture de la modernité perd beaucoup de cette caractéristique et de son parfum héroïque qui étaient ses marques de fabrique à l'époque du réveil juif dans la modernité. Si avoir été forcé de lutter pour garder son identité vivante, et avoir subi de plein fouet toutes les contradictions et les inanités de l'ambivalence et du jeu mutuel entre continuités et discontinuités, a été une *differentia specifica* des Juifs sur un continent obsédé par l'auto-affirmation des nations, alors tous ses habitants de la planète des diasporas, qu'ils le sachent ou non, qu'ils aiment ou détestent la nouvelle, sont juifs.

Andrzej Stasiuk, un extraordinaire romancier polonais et analyste perspicace de la condition humaine contemporaine, suggère que « la possibilité de devenir quelqu'un d'autre » est le substitut actuel de la rédemption aujourd'hui largement évacuée et dont on ne se soucie plus. « Il est hautement probable, propose-t-il, que le nombre d'êtres digitaux, celluloïdaux et analogiques rencontrés pendant la vie physique se rapproche du volume que la vie éternelle et la résurrection des corps pouvaient offrir ». En appliquant toutes sortes de techniques, nous pouvons changer nos corps et les remodeler en fonction de différents modèles. En parcourant les revues sur papier glacé, on a l'impression qu'elles ne racontent la plupart du temps qu'une seule histoire – les façons dont quelqu'un peut refaire sa personnalité, en commençant par les régimes, les ambiances et les maisons,

pour aller jusqu'à la reconstruction de la structure psychique, que l'on appelle selon le nom de code : « soyez vous-mêmes ».

Slawomir Mrozek, un écrivain polonais mondialement connu et qui a une expérience de première main de beaucoup de pays et de cultures, compare notre monde à un étalage de marché rempli de belles robes et entouré de foules à la recherche de leur « moi ». On peut changer indéfiniment de robe, ainsi ceux qui cherchent peuvent jouir éternellement d'une merveilleuse liberté. Cherchons nos vrais « moi » ; c'est formidablement drôle – à condition de ne jamais trouver le vrai. Parce que si on y arrivait, on ne s'amuserait plus.

Si le bonheur est perpétuellement à portée de main et si l'atteindre ne prend que les quelques minutes dont on a besoin pour feuilleter les pages jaunes et pour sortir sa carte de crédit de son portefeuille, alors un moi qui se retient de chercher le bonheur ne peut évidemment pas être « vrai » - il n'est pas vraiment celui qui a incité le chercheur de soi à s'embarquer dans le voyage de la découverte de soi. Un tel moi frauduleux doit être écarté pour cause de « non-authenticité », tandis que la recherche du vrai moi doit continuer. Et il y a peu de raisons d'arrêter de le chercher si l'on peut être sûr que, dans un moment, arrivera justement un autre moment, porteur de nouvelles promesses et faisant irruption avec de nouveaux possibles.

Traduit de l'anglais par Martine Leibovici

LES STATUTS DE PURETÉ DE SANG : ORIGINE ET CONSÉQUENCES

Henry Méchoulan

Méditer sur les statuts de pureté de sang exige le rappel de deux événements historiques majeurs en 1391 et 1449. Ils surgissent dans une Espagne travaillée par le clergé catholique dont l'un des grands soucis est de faire disparaître par la conversion les descendants du peuple déicide. Il est en effet insupportable de constater que le peuple de Dieu refuse de reconnaître son Fils. Par sa seule existence et son obstination perverse, le juif est une menace pour la foi catholique dont l'universalité est mise en cause.

Après avoir assisté à la naissance du premier racisme religieux dans le monde, nous en verrons le développement et les conséquences sociales, économiques et politiques dans une Espagne ivre de sa conviction d'être le glaive de Dieu, le nouveau peuple élu. Puis nous prendrons acte de quelques oppositions lucides à cette démence raciale. Enfin, nous constaterons que l'Espagne ne rentre dans le concert des nations européennes – est-ce un hasard ? – que lorsque l'exigence des statuts de pureté de sang, déjà en déshérence, est définitivement supprimée.

Dès 303 les trop bons rapports entre juifs et chrétiens inquiètent l'Église et le concile d'Elvira interdit aux juifs de bénir les récoltes des chrétiens. Au fil du temps on interdit de nombreux métiers aux juifs et on les confine dans des activités économiques qui suscitent l'animosité populaire. L'Église saura pétrir ces deux faits au profit d'une haine qui la sert dans son processus de plus en plus violent d'iden-

tification. Mais celui-ci est mal maîtrisé et on peut dire que les statuts de pureté de sang ont pour origine indirecte les massacres de juifs en Espagne à la fin du ^{xiv}^e siècle, massacres qui ont pour point de départ Séville et le sud de l'Espagne. Ils se multiplient et font disparaître de nombreuses communautés.

Pendant quinze ans, Ferrán Martínez, archidiacre d'Ecija, excite les passions populaires et son travail trouve son accomplissement en juin 1391 à Séville. À l'occasion d'un pogrome exceptionnellement violent des ruisseaux de sang juif coulent dans les rues de la ville. « Ce sont des atrocités que ne pouvaient disculper ni l'humanité ni l'Évangile au nom desquelles elles se commettaient. Et cependant il n'a pas manqué d'auteurs pour donner le titre de saint au dit archidiacre »¹.

Vincent Ferrier, plus tard officiellement sanctifié, tire les bénéfices de ces pogromes et, avec habileté, offre aux juifs de Valence le choix entre le baptême et la mort. Selon Albert A. Sicroff, de sept à onze mille juifs – certains avancent le chiffre de cent mille – s'accrochent désespérément à la croix pour échapper au couteau². Dans ce contexte de

1. J. Amador de los Rios, *Études historiques, politiques et littéraires sur les juifs d'Espagne*, Paris, 1861, p. 78.

2. Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du ^{xv}^e au ^{xvii}^e siècle, Paris, 1960, p. 27. Outre cet ouvrage fondamental, il faut aussi consulter sur le sujet Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1962, 3 vol.

violences, les conversions abondent. Pour l'heure, la question de la race n'apparaît pas encore. On veut la disparition des juifs par l'identification, et on l'obtient.

Mais la mariée est trop belle. Les convertis, que l'on appelle « nouveaux chrétiens », ont désormais le droit d'accéder à toutes les charges, à tous les honneurs, à toutes les fonctions jusque là réservés aux « vieux chrétiens ». Comment endiguer une concurrence qui, en un demi-siècle, s'avère catastrophique? la conversion n'est plus suffisante. Les miraculeux effets de l'eau baptismale se révèlent contreproductifs pour les chrétiens menacés et les conversions sont tenues comme gestes de circonstance. Désormais, le problème du converti, le *converso*, pèse beaucoup plus que celui du juif.

En 1449, un soulèvement anti-*converso* à Tolède va faire tache d'huile. Issu d'une rébellion locale, le nouveau maire de cette ville proclame la *sentencia estatuto* qui dénie toute sincérité à la conversion. Celle-ci n'aurait d'autre objet que de permettre aux anciens juifs de s'infiltrer dans une société chrétienne et pure et de se saisir de privilèges et postes importants. Désormais il faudra exciper d'une ascendance impeccable, c'est-à-dire dépourvue de sang juif – cette souillure – à quelque niveau que l'on remonte dans un arbre généalogique, pour accéder aux charges ou à la hiérarchie ecclésiastiques, pour faire carrière dans l'armée, s'inscrire dans un collège, une université, ou appartenir à un ordre militaire ou religieux.

En un siècle cette exigence locale devient nationale et, en 1536, Philippe II, fort de l'aval du pape, donne force de loi à ce qui devient le statut de pureté de sang. Désormais, tous ceux qui souhaitent s'élever dans la hié-

rarchie sociale devront faire la preuve de la pureté de leurs origines. D'interminables enquêtes s'ensuivent qui aboutissent, dans le cas le plus favorable, à une attestation de pureté de sang. Prenons le cas d'un père de famille honoré et respecté dont le zèle religieux est reconnu. Un de ses enfants désire entrer dans un ordre religieux. Il lui faut fournir des preuves de pureté de sang. Une longue disquisition commence alors aux frais de l'impétrant. Pendant celle-ci, une simple rumeur, même fausse, suffit à exclure le candidat et à jeter la suspicion sur toute la famille. C'est pourquoi peu de gens se risquent à tenter l'aventure car ils craignent toujours la médisance, la *murmuración*, qui devient très vite un fléau social. De véritables équipes de maîtres chanteurs sévissent parmi ceux qui se chargent des enquêtes. Malheur à qui ne paye pas le prix demandé. Inversement, de riches convertis peuvent s'offrir des généalogies impeccables. Tout le monde s'épie et se guette, cherchant chez le voisin la tare qui le débarrassera d'un concurrent ou d'un gêneur. Juan Enríquez de Zuñiga nous fait découvrir le monde vu d'en haut : « Celui que tu vois si affairé à compulsier des papiers dans un secrétaire est en train d'établir la généalogie de son voisin qui recherche des preuves de son honneur pour pouvoir prétendre à une certaine charge, et sa jalousie décuple ses forces »³. Des « *libros verdes* » (livres verts), véritables registres généalogiques, permettaient de retrouver les origines des suspects,

3. Il est docteur en droit et en théologie, consultor du Saint-Office et maire de Cuenca, ville particulièrement riche en *conversos*. Son ouvrage, *Amor con vista*, paraît en 1625 à Madrid; voir p. 58.

et les *sambenitos*⁴, suspendus dans les églises avec les noms de leurs propriétaires, indiquaient à qui voulait le savoir l'ascendance de telle ou telle personne.

Roger Labrousse souligne fort bien le lien spécifique entre le religieux et le politique en Espagne : « l'Église semble vouloir imprégner de son esprit les institutions laïques, de sorte que la fin de l'État et la sienne propre se trouvent comme associées et indissolublement liées dans les faits... Un énorme héritage juridique né de ces échanges entre les deux pouvoirs se constitue... Du côté de l'État on voit clairement les motifs qui l'incitèrent à contracter une telle alliance : elle existait déjà dans les âmes ; il était naturel qu'elle existât aussi dans le droit »⁵. Le problème de la race est désormais officiellement porté sur les fonts baptismaux. La souillure juive devient non seulement le rempart contre la concurrence, mais encore une inquiétude biologique qui ne sera partagée que par le nazisme.

Pour avoir crucifié le Christ, les juifs portent une tache indélébile qui souille le corps et l'esprit des convertis ; ils perpétuent

4. Scapulaire en toile descendant jusqu'aux genoux, associé à une coiffure conique. Il en existe six variétés. Ce vêtement était porté par les condamnés de l'Inquisition lors des autodafés. Il était différemment peint selon les peines encourues. Dans les premiers temps « on les conservait dans les églises où les condamnés avaient subi leurs pénitences. Par la suite, comme on s'aperçut qu'ils s'usaient et se déchiraient, on les remplaça par des pièces de toile dessinées, qui portaient l'indication du nom, du pays, de l'espèce d'hérésie de la peine et de l'époque de la condamnation du coupable », Jean-Antoine Llorente, *Histoire de l'Inquisition d'Espagne*, Paris, 1817, t. 1, p. 329.

5. *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne*, Paris, 1938, p. 100.

leurs vices et leurs tares même après la lustration baptismale. Rien ne peut lutter contre l'infection résistante, relevant d'un mal incurable qui s'étend à toute la race, pas même la toute-puissance du roi. C'est ce qu'affirme par exemple Melchior Pelaes de Meres : « En dépit de l'anoblissement conféré par le prince, la macule reste entière ; il ne peut effacer la souillure qui se propage par la semence et colle aux os. Il s'agit de quelque chose de naturel et d'immuable »⁶. Le nouveau chrétien est un être qui transmet toutes les tares inhérentes à son ancienne race. À partir du moment où la source qui transmet le sang est vicieuse, le vice s'écoule dans la descendance, même au dixième et au centième degré, tout comme une mauvaise graine qu'on a semée. Tout ce qui naît d'elle n'est qu'infection et concourt à la même maladie.

Lorsque, à l'aube du xvii^e siècle, Diego García, affolé par la puissante et maligne habileté des juifs tournés contre la république des chrétiens, écrit un ouvrage pour préserver l'Espagne de leur nocivité, il ne faut pas voir une image littéraire dans la « propagation lactée » du mal qu'il décrit. Et Juan de Pineda abonde dans son sens lorsqu'il invite les vieux chrétiens à la vigilance : « Le lait des nourrices d'origine douteuse, tout chargé d'influences nocives, peut transmettre aux enfants la perversité qu'il charrie »⁷. Le crime, c'est-à-dire l'appartenance à une race infecte – juive ou maure – est héréditaire. L'humeur maligne circule du tronc dans les branches dont les fruits sont contaminés à jamais. En 1637, il revient à Escobar del Corro, dans

6. *Tractatus maioratum et meliorationum Hispaniae*, Grenade, 1575, p. 193.

7. *Tractatus de officialibus reipublicae*, éd. de Lyon 1700, p. 17.

un in-folio de cinq cents pages, le mérite de synthétiser toutes ces recommandations et de leur donner une unité doctrinale fondée sur des considérations anatomiques et caractérogiques tirées de l'essence du juif. Sa nature est perverse, sa semence est mauvaise et engendre à l'égard des chrétiens une propension naturelle à la haine. Il s'agit d'une tache invisible charriée par le sang, qui se transmet des parents aux enfants sous la forme d'une disposition au mal et aux mœurs dépravées. Mais ce mode de propagation ne semble pas assez accablant pour l'auteur. Aussi précise-t-il que c'est au moment de la conception que se déterminent dans le fœtus, le sexe, toutes les qualités physiques ainsi que l'élan naturel à faire le bien ou le mal. Armé de ces considérations, il va porter la plus terrible accusation contre les juifs en délestant l'action de son efficacité au profit de l'hérédité. Il affirme en effet que l'acte dans la conduite d'un criminel n'a, à la limite, qu'une importance relative, c'est l'examen de son origine qui est décisif. Après Escobar del Corro, on n'atteindra jamais plus un tel degré de crainte haineuse qui ne donne aucune chance non seulement aux juifs, mais encore aux nouveaux chrétiens. Ces êtres au sang souillé, tout comme les juifs, sont une menace permanente pour la république des purs, c'est-à-dire la république des chrétiens. Diego de Simancas, évêque de Ciudad Rodrigo, résume le problème : « Ces Espagnols que nous avons l'habitude d'appeler marranes, descendants de juifs et baptisés, sont de faux chrétiens ».

On conçoit qu'une telle vision du nouveau chrétien entraîne les plus grands bouleversements dans la vie sociale espagnole. Pour en mesurer l'étendue, il convient de préciser le sens des deux termes signifiant « hon-

neur » en Espagne : *honra* et *honor*. La *honra* peut se définir comme l'excellence du noble reconnu par ses pairs et fondée sur la vertu. L'honneur – *honra* – est donc réservé à certains êtres d'élite. Tout est mis en œuvre pour son obtention, car cette *honra*, cet honneur-renommée, s'acquiert. Elle ne peut demeurer statique sous peine de se ternir. Elle est la propriété exclusive d'une classe sociale, la noblesse. Or, dès la fin du xvi^e siècle, cette classe sociale va subir les assauts triomphants de la classe inférieure qui trouve dans les statuts de pureté de sang une occasion inespérée de prendre sa revanche sur la noblesse et de se draper sinon dans la *honra*, du moins dans l'*honor*. Calderón, dans son *Alcalde de Zalamea*, pose le problème de l'honneur sous un jour tout à fait nouveau. L'honneur-*honor* va devenir « l'inaliénable patrimoine de l'âme » et l'âme, rappelle le dramaturge, « appartient seulement à Dieu ». L'*honor* est l'intériorisation de la *honra*-renommée. La dualité de toute conscience suffit car ici le « je » est le seul juge du « moi » à qui il décerne les satisfecit et les blâmes. L'*honor* n'a plus besoin des confirmations extérieures ; c'est une appartenance définitive qu'il convient de ne pas perdre, mais qu'il n'est pas besoin d'acquérir. L'exemple le plus représentatif est sans doute celui de l'archevêque Siliceo, l'un des plus farouches partisans des statuts de pureté de sang qui naquit de parents très humbles. En trouvant plus bas qu'eux, les petits se sont grandis ; c'est pourquoi l'antijudaïsme qui nourrit les statuts de pureté de sang a fait florès.

Ce changement de perspective s'explique donc par un phénomène social et psychologique qui obéit à la grande loi de la compensation : pour avoir été tenue à l'écart de la *honra*-

renommée propre aux seuls grands, une classe sociale est à la recherche de l'*honor* qui la mettra sur un pied d'égalité avec l'aristocratie. L'*honor*-pureté de la race devient la revanche du vilain longtemps méprisé. González de Ribera insiste sur le rôle des statuts qui adoucissent l'inégalité sociale parmi ses compatriotes en offrant à ceux qui sont au plus bas de l'échelle la haine du juif comme marchepied : « Les plébéiens vivent consolés par le fait qu'ils peuvent devenir familiers du Saint-Office et obtenir d'autres charges octroyées à ces derniers. Si d'aventure on les privait de cette distinction qu'ils partagent avec les nobles, les plus démunis éprouveraient de façon insupportable leur condition. Maintenir les statuts de pureté de sang, c'est créer une fistule au ressentiment des petits »⁸. Ainsi la discrimination raciale présente de nombreux avantages que la religion confirme.

La phobie raciste trouve en Jiménez Patón un auteur qui l'enracine dans les exigences de la providence divine, les notions d'ordre et de hiérarchie étant inscrites dans le plan même de cette providence. L'inégalité sociale ne décourage pas les bons chrétiens qui acceptent leur sort « parce qu'ils considèrent pieusement que cette inégalité et cette différence conviennent au bon ordre et à la splendeur de l'Église catholique. Ils se rendent compte avec intelligence qu'il n'y a pas pire inégalité que de rendre tout égal ». Cet auteur, qui connaît bien les textes, souligne que, sur le plan de la loi, nulle discrimination ne doit exister mais que, sur le plan social, Pierre fit bien savoir qu'il n'en était pas de même. Et d'ajouter à l'égard des nouveaux chrétiens, ces juifs à peine améliorés, que

8. *Memorial...* s.l.n.d. (vers 1625). Bibl. nat. Madrid V.E. 183-49.

la finalité de la religion chrétienne n'est pas dans la recherche des honneurs. Que les nouveaux chrétiens se contentent de la véritable humilité, et Dieu ne les oubliera pas. Nous voyons ici comment les statuts de pureté de sang sont justifiés providentiellement pour maintenir et réserver des situations honorifiques et lucratives aux seuls vieux chrétiens.

Même si la pratique ne s'est jamais totalement hissée au niveau de la théorie, pour des raisons diverses, quelques voix en Espagne se refusent à admettre cette institution discriminatoire, et la folie raciale avec ses conséquences est perçue très vite par certains esprits lucides. Dès 1599 des ecclésiastiques, dont le plus célèbre est le frère Agustín Salucio, s'élèvent contre les statuts. Ce dernier écrit un *Discurso* prônant leur révision. Il n'y attaque pas leur principe mais veut en limiter l'application dans le temps. Il parle en économiste bien plus qu'en théologien, faisant à peine allusion aux décrets des papes. Il a hâte de passer à un problème plus urgent : les troubles et la paralysie dans lesquels est plongée la société espagnole. Il souligne le préjudice que représente l'existence de citoyens de deuxième catégorie dans une Espagne qui fausse la justice distributive. Il est scandaleux qu'une personne d'origine obscure mais pure se trouve préférée à une personne de qualité. Mais, répétons-le, il s'agit d'une limitation et non d'une abolition des statuts de pureté de sang. Le Grand Inquisiteur, le cardinal Guevara, consulté par le roi, approuve lui aussi les arguments de Salucio.

Philippe II lui-même prend conscience du danger que représente pour la structure de la société espagnole l'application abusive des statuts de pureté du sang qu'il a lui-même instaurés pour l'ensemble du royaume.

Sicroff nous apprend qu'entre 1596 et 1599 le monarque réunit un conseil sous la présidence du Grand Inquisiteur Portocarrero pour étudier les moyens de réduire la rigueur des statuts. Au terme des délibérations un plan est proposé prévoyant que les enquêtes sur la pureté de sang porteront seulement sur cent ans du lignage de toute personne prétendant au titre de *cristiano limpio*, chrétien propre. Le roi ne vécut pas assez longtemps pour mettre au point cette réforme et ce n'est que sous Philippe IV que s'amorcèrent les premières démarches dans ce sens.

La compagnie de Jésus eut aussi à souffrir des statuts. Son fondateur, Ignace de Loyola, ne partageait pas l'obsession de ses compatriotes. Loyola avait pour compagnon un nouveau chrétien, Diego Laynes, et pour lui succéder à la direction de la Compagnie celui-là choisit Juan de Polanco, un autre *converso* qui faisait partie de son entourage. Gracián, un des plus illustres membres de la Compagnie de Jésus, écrivit en 1653 dans son *Oraculo manual* ces lignes qui fustigent avec mordacité ceux qui veulent débusquer la tache chez l'autre : « C'est un signe certain de renommée douteuse que de s'occuper de l'infamie d'autrui. Certains voudraient dissimuler ou même laver leurs propres taches avec celles des autres... leur bouche est fétide car ils sont les égoutiers des latrines sociales. Et en ces matières, plus on fouille, plus on se crotte »⁹.

Il n'est pas possible de faire une liste exhaustive de tous ceux qui perçoivent les dangers de ce mal nouveau et étranger au reste de l'Europe. En effet, nombreux sont ceux qui se moquent de la psychose antijuive en Espagne, jetant sur elle un regard répro-

9. Dans *Obras completas*, Madrid, 1960, p. 185.

bateur ou méprisant. Fernando Matute, tentant d'éveiller ses contemporains, se permet d'écrire : « Les statuts ont pour conséquence de déterrer les morts et parfois d'enterrer les vivants. Ils offrent aux étrangers l'occasion de nous mépriser... On doit les abolir ou les limiter en grande partie »¹⁰; il souhaite également que cessent les distinctions afin que l'on reconnaisse la véritable noblesse de son pays. Lucidité intéressée ou intérêt de la lucidité? Un franciscain français, André Mauroy, dans un gros ouvrage¹¹, qualifie d'impies les décrets établissant les statuts de pureté de sang. Il menace leurs défenseurs en affirmant qu'ils ont profané le temple de Dieu. Il rappelle que Dieu ne connaît pas les discriminations raciales et juge chacun selon ses actes. Et Mauroy de faire l'apologie des savants, des érudits et des rabbins. Il garde une arme redoutable en réserve : l'argumentation et même le vocabulaire des fanatiques espagnols qu'il retourne avec finesse contre eux : « Si vous demeurez incurables... nous éviterons votre société pour ne pas être infectés, maculés et contaminés par la contagion de votre maladie jusqu'à ce que vous reveniez à la santé ».

Toutes ces dénonciations, toutes ces attaques contre les statuts de pureté de sang avaient en fait commencé dès le milieu du xvi^e siècle par un ouvrage d'une audace exceptionnelle qui valut à son auteur, Fadrique Furió Ceriol, d'être persécuté. Celui-ci, en effet, propose au prince de nombreux conseils, et parmi eux il écrit ce que jamais aucun Espagnol n'osera affirmer par la suite : « Il n'existe pas plus de deux pays dans le monde, celui des bons et celui des méchants. Tous les bons, qu'ils

10. *El triunfo del desengaño*, Naples, 1632, p. 898.

11. *Apologia in duas partes divisa...*, Paris, 1553.

soient juifs, Maures, gentils, chrétiens ou d'une autre secte, font partie d'un même pays, d'une même maison, d'un même sang »¹². La célèbre université de Salamanque l'avait sans doute compris puisque ce fut la seule à ne jamais exiger des preuves de pureté de sang pour ses étudiants. Cardoso, futur médecin et philosophe à Amsterdam puis à Venise, auteur de *l'Excellence des Hébreux*, bénéficia de cette liberté. Par ailleurs, les mailles du filet des universités aux exigences racistes laissèrent passer des étudiants au sang impur et parmi eux des personnages célèbres tel Baltasar Orobio de Castro étudiant à Alcalá de Henares qui reviendra plus tard au judaïsme et dont on connaît la polémique écrite à Amsterdam contre un autre médecin et philosophe, autrefois étudiant de la même université : Juan de Prado.

Les statuts de pureté de sang ont largement contribué au déclin de l'Espagne, un déclin perçu alors même que le pays semble être à l'apogée de sa gloire. L'Espagne vit de l'or dont elle dépouille les Amériques de façon implacable et sanguinaire. Elle oublie le travail et l'investissement dans l'attente de la flotte des Indes. En effet, tout travail, tout commerce est suspect aux yeux de cette Espagne immobile, figée dans l'admiration de sa grandeur. Le juif étant tenu pour un homme d'argent et de négoce, toute entreprise éveille des soupçons. Une activité autre que militaire ou religieuse est considérée comme l'indice de la macule juive. Aussi, en dehors de l'Église ou du métier des armes, il convient pour un vieux chrétien de ne rien entrepren-

12. Voir la traduction et l'étude du « Conseil et conseillers du prince » dans Henry Méchoulan, *Raison et altérité* chez Fadrique Furió Ceriol, Paris-La Haye, 1973, p. 153.

dre qui puisse prêter le flanc à la suspicion et de rester en contemplation devant la pureté de sa généalogie. En 1600, Martín González de Cellorigo fait un impitoyable diagnostic dans lequel il montre que les deux grands maux responsables de la décadence de son pays sont la dépopulation et le mépris attaché au travail et au commerce. L'Espagne, par son dédain pour l'activité, s'engourdit et sombre dans un monde magique qui fait l'erreur de tenir l'or et l'argent pour synonymes de richesse. La fascination de l'honneur engendre « une république d'hommes enchantés qui vivent hors de l'ordre naturel »¹³.

Comment expliquer cette folie de la pureté si ce n'est par la croyance fanatique que l'Espagne est destinée par Dieu à purifier le monde par une catholicité exemplaire ? Cette croyance obsessionnelle pétrifie littéralement l'Espagne et l'amène à sa faillite comme l'écrit Pierre Chaunu : « La hantise de la pureté de sang contribue à la décroissance démographique en freinant la nuptialité, partant, à la plus insurmontable des stérilisations ; elle contribue à bloquer l'osmose sociale, elle condamne donc la croissance économique et, par le biais de l'appareil inquisitorial, elle finit par figer les structures mentales dans un moule archaïque. L'Espagne des statuts de pureté de sang passe nécessairement à côté de la révolution cartésienne. À la limite, aucune conséquence n'est plus grave à long terme que celle-là »¹⁴. Rien n'est plus pertinent que ce constat en forme de réquisitoire. L'Espagne

13. *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España*, Valladolid, 1600, fol. 21.

14. Pierre Chaunu, « La société en Castille au tournant du siècle d'or », *Revue d'histoire économique et sociale*, 2, 1967, p. 62-63.

doit attendre de longs siècles avant d'appartenir à l'Europe.

Les balbutiants essais de libéralisme que les Cortès de Cadix tentent d'imposer en 1811 sont balayés par le retour de Ferdinand VII, rétabli sur le trône grâce à l'intervention française de 1823. Toutefois, petit à petit, l'exigence de la preuve de la pureté de sang se perd. En 1835, on ne l'exige plus pour les emplois dépendant du ministère de l'Intérieur. La constitution de 1837, dans son article 5, déclare que tous les Espagnols seront admis aux emplois ou charges publiques selon leurs mérites et leurs capacités. Cet article semble avoir peu d'efficacité puisqu'il doit être rappelé en 1845 et 1857. La suppression effective de la preuve de pureté de sang pour l'ensemble des carrières de l'État et pour contracter mariage est due à Isabel II en vertu d'une loi datée du 15 mai 1865, mais celle-ci reste théoriquement exigible jusqu'en 1869 par l'Académie militaire.

Il faut donc attendre le milieu du XIX^e siècle pour que l'on entende faiblement la voix

de l'Espagne dans le concert européen de la culture. Certes, l'Espagne a brillé de tous ses feux entre 1550 et 1650, le siècle d'or. Son théâtre, sa littérature, sa peinture représentent un acquis universel, mais elle a ignoré superbement la notion de progrès social et intellectuel. Les Lumières du XVIII^e siècle ont à peine éclairé une frange de la société et, aujourd'hui encore, il manque à ce pays de nombreux maillons dont on ne fait pas impunément l'économie.

La contagion fut un maître mot en forme d'épouvantail qu'agitèrent pendant plusieurs siècles les obsédés de pureté. Des philosophes, des juristes, des théologiens, tous furent hantés par la notion de pureté, persuadés que la grandeur de l'Espagne passait par la négation de l'altérité. Unamuno a bien saisi ce qui a manqué à l'Espagne : « l'intégration des différences, l'harmonie qui surgit des chocs mutuels, l'accord des dissonances ». Le peuple espagnol était peu musicien ; ce qu'il voulait c'était que tous chantassent à une seule voix, dans un chœur unique, le même chant.

Sophie Hirel-Wouts

Publiée pour la première fois en 1499 dans une édition anonyme en seize actes sous le titre de *Comédie de Calixte et Mélibée*, puis en 1502 (1505 au plus tard) dans une édition signée et augmentée en vingt et un actes alors intitulée *Tragi-comédie*¹, la seule et unique œuvre qui nous soit parvenue de Fernando de Rojas connu d'emblée, dans l'univers des lettres espagnoles, un franc succès². Des générations durant, le public fut subjugué par les amours malheureuses du noble Calixte et de la belle Mélibée, et – surtout – fasciné par les intrigues et manigances de l'entremetteuse de ces amours, la vieille Célestine, maquerelle cupide et rusée qui donna finalement son nom à l'œuvre. Sur la foi de pièces préliminaires qui présentent la *Tragi-comédie* comme un exemple moral à l'édification des « amoureux éperdus qui, vaincus par leur appétit incontrôlé, disent de leurs amantes qu'elles sont leur Dieu »

et l'affirment « faite aussi pour les mettre en garde contre les fourberies des maquerelles et les flatteries des mauvais serviteurs »³, on a longtemps inscrit *La Célestine* dans la tradition, déjà largement alimentée au Moyen Âge, de l'œuvre didactico-morale.

Il est toutefois permis de douter que l'intention de la tragi-comédie repose sur ces seules prétentions moralisatrices. L'œuvre marque en effet l'irruption d'une voix singulière, corrosive, à ce point inscrite en marge des codes de son temps qu'il serait presque impossible, comme l'a souligné Stephen Gilman, d'accentuer son manque de conventionnalisme⁴. L'étonnante polysémie de l'œuvre, son sens accru de la parodie et son pessimisme sans bornes l'éloignent bien souvent de toute moralité conventionnelle et laissent transparaître un message certes allusif, mais précis et foudroyant, propre à révolutionner le sens accordé depuis des siècles à ce chef-d'œuvre artistique.

Cette *révolution* commença au début du xx^e siècle, lorsque l'on découvrit que l'auteur était un descendant de juifs convertis et que l'on s'ingénia, à partir de cette donnée biographique, à ne plus considérer l'œuvre qu'en l'actualisant dans son contexte socio-religieux. On analysa alors la *Tragi-comédie* comme un problème de relations entre vieux-chrétiens et

1 Le présent travail porte sur la version amplifiée et s'appuie sur la traduction d'Aline Schulman : Fernando de Rojas, *La Célestine*, Paris : Fayard, 2006.

2 Le succès de l'œuvre se mesure à l'aune des nombreuses versions et imitations qu'elle a inspirées. Il y eut au xvii^e siècle plus de trente éditions de *La Célestine* dans la péninsule Ibérique, et plusieurs traductions en France, en Hollande, en Angleterre et en Italie. L'œuvre fut également traduite en latin et en hébreu (dans une version aujourd'hui perdue du poète Sarfati). Sur ce point, voir Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*. Paris : Seuil, 1991 (édition originale en anglais, Princeton University Press, 1989), « Des marranes masqués dans un monde sans transcendance : Fernando de Rojas et *La Célestine* », p. 118.

3 Pièce préliminaire, p. 51. Notons toutefois que les lettres, prologue et arguments n'apparaissent pas dans la version en seize actes.

4 Cf. Stephen Gilman, *La España de Fernando de Rojas*, Madrid : Taurus, 1978 (1^{ère} éd. Princeton, 1972).

juifs convertis (de « tragédie amoureuse », *La Célestine* se transformait en « tragédie ethnique »), même s'il restait à déterminer – ce qui alimenta la critique durant tout le xx^e siècle – qui de Calixte ou de Mélibée était le vieux ou le nouveau-chrétien⁵...

De contexte, ici, il ne sera pas question⁶. Le présent travail se propose – dans la lignée des études de Georges Martin et de Yirmiyahu Yovel⁷ – d'analyser divers éléments intra-text-

5 Cf. Américo Castro, *España en su Historia, cristianos, moros y judíos*, Barcelone: Crítica, 1948, et *La realidad histórica de España*, México: Porrúa, 1954; Manuel Serrano y Sanz, « Notas biográficas de Fernando de Rojas, autor de *La Celestina* », *Revista de Archivos, Bibliotecas y museos*, 1920, VI, p. 247 et 251. Voir aussi les thèses de Jesús Rodrigo Puértolas, « El linaje de Calisto », *Hispanófila*, XII, 33, 1958, p. 1-6 faisant de Calixte un néo-chrétien et celles de Fernando Garrido Pallardo, *Los problemas de Calisto y Melibea y el conflicto de su autor*, Figueras: Canigó, 1957, soutenant que Mélibée est converse (cette opinion est partagée par Alberto M. Forcadas, « Mira a Bernardo y el judaísmo en *La Celestina* », *Boletín de Filología Española*, 46-49, 1973, p. 27-49). L'ensemble de ces interprétations se fit sur la base d'arguments plus ou moins ésotériques (constitutions d'anagrammes ou de messages codés) qui transformèrent parfois *La Célestine* en un texte à proprement parler cabalistique. Cf. Henk de Vries, « *La Celestina*, sátira encubierta: el acróstico es una cifra », *Boletín de la Real Academia española*, LIV, 1974, p. 123-152.

6 Je renvoie sur ce point aux travaux de Joseph Pérez, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelone: Crítica, 2001 et de Henri Méchoulan, *Les juifs du silence au siècle d'Or espagnol*, Paris: Albin Michel, 2003.

7 Georges Martin, « 'Púsete con señor que no le merecías descalçar'. *Celestina* y la Inquisición », in: *La Celestina. Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea* (Georges Martin, dir.), Paris: Ellipses, 2008, p. 31-60; Y. Yovel, *Spinoza...*, p. 117-169 et *The Other Within. The marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton: Princeton University Press, février 2009 (sous presse).

uels qui, pris dans le code sémiotique qu'ils fondent, nous semblent refléter les souffrances et les tensions du vécu quotidien des marraques espagnols de la toute fin du xv^e siècle.

I. *La Célestine*: œuvre de la subversion

1.1 *Pessimisme et immanence*

Pour mieux comprendre ce message « allusif mais foudroyant » dont nous parlions en introduction, commençons... par la fin. Trop longtemps méprisées par la critique car perçues comme un étrange appendice coupé du reste du drame, les lamentations de Plébère, outre qu'elles constituent un des sommets rhétoriques de *La Célestine*, pourraient bien être une clé de lecture fondamentale de l'œuvre. Dans un phrasé sans fard ni ironie, d'une bouleversante simplicité, Rojas dresse le portrait – par la bouche d'un père anéanti par la perte de sa fille unique – d'un monde cynique et cruel, sans valeur ni fondement. Se plaignant de l'Amour (valeur suprême et fondatrice du christianisme), le triste Plébère porte un regard désabusé sur une existence désormais vide de sens: « Ô monde d'ici bas! Beaucoup ont écrit sur toi, émis sur toi des jugements divers. Mais ils ne parlaient que par oui-dire. Pour moi, je parlerai par expérience, la triste expérience de celui qui n'a pas su vendre et acheter à la foire de tes illusions »⁸. Ni le sentiment de l'honneur ni l'infamie du suicide (considéré comme un péché dans les religions juive et chrétienne) n'animent ce discours. Aucun Dieu ne vient consoler le père de Mélibée: la Fortune, le Monde, l'Amour sont les seules puissances évoquées mais elles ne sauraient

8 XXI, p. 343.

en aucun cas assurer son salut métaphysique. Toute l'existence du père éploré se réduit à la matérialité de ce bas monde. Plébère évoque honneurs, richesse, biens (arbres et navires) : des réalisations, rien de plus. Il sait, ou apprend dans ce tournant tragique de son existence, que les ressorts de l'humanité se réduisent à un matérialisme de base.

Quoique douloureuse, cette prise de conscience n'a rien d'original ni d'isolé. Le vieux père verbalise, au tomber du rideau, ce qui est le lot commun de chacun des personnages de l'œuvre, dont l'existence est confinée à la seule quête du plaisir (Calixte ne pense qu'à assouvir son désir sexuel) et de la richesse (Célestine et les deux valets de Calixte, Sempronio et Parmeno, mourront pour une chaîne en or). Point de rupture, donc, entre ce discours final et le reste du drame, mais lien organique et structurel profilant une même vision désabusée du monde tout au long de l'œuvre. La tragi-comédie s'ouvre en effet sur un prologue évoquant guerre et affrontement pour se clore sur la déploration de Plébère⁹. Entre-temps, l'auteur a non seulement fait périr les deux amants principaux de l'intrigue après les avoir unis dans une passion frénétique (obsessionnelle et érotique), mais aussi les deux valets fourbes de Calixte, eux-mêmes assassins de la vieille entremetteuse qui refusait de partager avec eux le gain de ses services. Et si certains survivent à ce désastre, ce n'est que pour mieux reproduire la même histoire : déjà le jeune Sosie, autre valet de Calixte, se laisse

9 Les premières lignes du prologue sont les suivantes : « Toutes les choses créées en ce monde l'ont été à la manière d'un combat ou d'une bataille, dit le grand sage que fut Héraclite » (Prologue, p. 45).

ensorceler par les charmes d'Areusa¹⁰, double juvénile de Célestine qui relève le défi de succéder à cette dernière. Dans la morale de l'histoire, donc, les personnages sont « châtiés » (« *castigados* ») mais ne sont pas pour autant dûment « avertis » (« *escarmentados* ») et aucun salut ne leur est réservé. La confession, certes, est souvent réclamée par des individus à l'article de la mort¹¹, mais Dieu – ou plutôt son fils le Christ – est résolument absent des représentations mentales et symboliques de ces derniers. L'œuvre est centrée sur une conception immanente du monde ; tous vivent *hic et nunc*, dans une société laïcisée, profondément indifférente à tout sentiment religieux¹².

1.2. Perversion des codes nobiliaires

Rien ne résiste à cette vision négatrice de toute transcendance. Les codes sociaux et moraux en vigueur dans la Castille du xv^e siècle s'en trouvent singulièrement affectés. Une seule valeur subsiste en fait dans l'œuvre : l'argent, et cette valeur se substitue aussi bien à l'amour qu'à l'honneur, traditionnellement associés à la noblesse. Les codes de l'amour courtois sont en effet abolis et font place à un amour-passion présenté comme monnayable¹³. L'honneur est quant à lui un concept dont les nobles – ceux de

10 XVII, p. 307-311.

11 XII, p. 267 ; XVIII, p. 316 et XIX, p. 328 et 329.

12 Sur l'absence de sentiment religieux dans la tragi-comédie, voir Robert Ricard, « *La Celestina* vista otra vez », *Cuadernos hispanoamericanos*, 198, 1966, p. 20-35.

13 III, p. 112 (Célestine à Sempronio) : « Mélibée est belle ; Calixte, fou et généreux. Il ne regardera pas à la dépense, ni moi à la peine. Qu'il dénoue les cordons de sa bourse et, d'une manière ou d'une autre, l'affaire se fera ! ».

la pièce, mais aussi la noblesse castillane de la fin du xv^e siècle¹⁴ – auraient aimé se réserver l’usage (« Comment oses-tu parler d’honneur ? » s’indigne Calixte en s’adressant à son valet¹⁵) mais que le bachelier de la Puebla de Montalbán met dans la bouche de tous les personnages jusqu’à le vider de toute substance. Les revendications de Célestine sur ce point sont l’occasion d’une critique mi-farcesque, mi-sérieuse, du rôle de l’honneur et de la noblesse dans la société espagnole¹⁶. De fait, cette « noblesse » – pourtant invoquée à l’envi dans la tragi-comédie – n’est qu’une peau de chagrin. Prenons l’exemple de Calixte. Le jeune homme vit assurément comme un jeune noble dans la mesure où il pratique des activités propres à sa « classe » (il est rentier, chasse, se déplace à cheval, manie les armes, aime le jeu, la musique et... l’amour). Il ne cesse cependant de montrer de sérieuses failles à son armure, incapable de se comporter suivant les valeurs qui devraient être les siennes : il se fait berné par ses valets, ne sait venger les siens, sombre dans la folie et ne vit que pour assouvir son plaisir sexuel. Le cas de Calixte, quoique emblématique, n’est pas isolé. Les valets Sempronio et Parmeno endossent le rôle de valets modèles, de conseillers et de gardes du corps mais n’hésitent pas un instant à trahir leur maître et à l’abandonner au danger. Même imposture chez Élicia et Areusa, qui recourent pour leur part au discours

14 Sur ce point, voir S. Gilman, *La España de Fernando de Rojas*, p. 129 : « Dans leur détermination à préserver les valeurs médiévales dans un monde en pleine mutation historique, [une masse de vieux chrétiens] devenait chaque jour plus frustrée, plus passionnée, amère et obsédée par l’honneur ».

15 II, p. 103.

16 Voir Y. Yovel, *Spinoza...*, p. 149.

type de la femme prude ou délaissée mais s’empresstent de tromper leurs amants¹⁷, ou chez Centurion, qui offre son bras vengeur à Areusa avant de se dérober à la première occasion : « au diable, ces putains farcies de beaux discours ! Il faut maintenant que je trouve un moyen de me soustraire à ce que j’ai promis, tout en leur faisant croire que j’exécute leur ordre avec empressement, et non que j’y mets de la négligence par peur du danger »¹⁸. Il y a, pour reprendre et élargir une remarque de Marcel Bataillon, « la plus significative correspondance » entre la veulerie de Calixte, la trahison des serviteurs, la couardise de Centurion ou la tromperie des prostituées¹⁹.

1.3 Le masque de « l’inquiétude »

Car à la vérité, dans la *Tragi-comédie*, la capacité à changer à volonté de rôle et de costume, le temps d’un acte, d’un geste, d’une réplique, s’applique à tous. Les contrastes ironiques entre les dires d’un personnage et leur contexte, le double sens permanent des allusions et la présence massive des apartés enferment les protagonistes dans le double langage et la dissimulation. On pourrait certes ne voir là qu’un simple jeu de déguisement s’il était possible de distinguer l’attitude feinte de l’attitude vraie. Or, dans *La Célestine*, aucun personnage ne possède une vérité unique, la duplicité fait partie intrinsèque de ces êtres et le masque est leur double nature. Cette dualité ne se

17 I, p. 71-73 ou XVIII, p. 313.

18 XVIII, p. 318.

19 Marcel Bataillon ne dressait toutefois le parallèle qu’entre les valets couards et le lâche Centurion. Cf. Marcel Bataillon, *La Célestine selon Fernando de Rojas*, Paris : Didier, 1961, p. 140.

manifeste pas seulement dans la confrontation entre deux personnages ou deux situations, elle traverse souvent deux aspects intérieurs d'une même personnalité, toujours en conflit avec elle-même : le retournement de Mélibée (acte IV) ou celui de Parmeno (acte VII) en témoignent²⁰. Ce sont des êtres « partagés », déchirés et fondamentalement inquiets (le sentiment de l'urgence et du danger les hante²¹), pour ne pas dire apeurés (comme le sont par exemple Sempronio, Parmeno, Célestine et Centurion²²). Tous se retranchent, immanquablement, derrière des apparences trompeuses et il serait inutile de vouloir réduire à une seule couche l'épaisseur de leurs significations. Le choix même de la forme dialogique participe de cette ambivalence puisqu'elle ne permet à aucune « vérité unique » de coiffer l'ensemble du récit. Menéndez Pelayo voyait juste en soulignant que la création d'une forme de dialogue entièrement neuve dans les lettres modernes est un des mérites singuliers de ce livre souverain. Les commentaires se contredisent, les opinions s'affrontent, les jugements sont relativisés. L'ambiguïté règne en maître.

Qui sont donc ces êtres ambivalents, masqués, si profondément inquiets ? Qu'est-ce qui les pousse à se masquer de la sorte ?

20 Voir respectivement acte IV et acte VII.

21 Les allusions à ce sujet sont nombreuses. Voir notamment IX, p. 216 : « Rien de demeure en l'état, c'est une loi de la Fortune ; le changement est la règle » et, concernant le sens du danger, III, p. 114 (Sempronio à Célestine) : « Ne t'offense pas de mon inquiétude ; il est dans la nature de l'homme de craindre pour ses désirs [...]. Et puis, j'ai peur du châtement » (je souligne).

22 Voir respectivement III, p. 114-115 ; XII, p. 255 ; IV, p. 118-119 ; XVIII, p. 319.

II. Une « communauté » infamante

2.1 Fusion, confusion

Si l'on s'en tient aux « rôles » principaux qui leur sont assignés, nous possédons là une poignée de nobles d'un côté, des prostituées et des valets de l'autre. Deux mondes, donc, a priori antagoniques. À y regarder de plus près, cependant, l'écart entre les deux univers n'est pas si grand... L'auteur de la tragédie nous l'avons vu en évoquant la critique sociale qui sous-tend l'entier de l'œuvre, « ose écarter les rideaux des alcôves de la noblesse pour regarder les *hidalgos* dans leur nudité, pris dans des actions humaines et non plus légendaires, préservant des apparences en public, mais se comportant comme des valets dans le privé »²³. Cette critique des valeurs nobiliaires permet dans un premier temps à Rojas de rapprocher – par leurs comportements – le noble Calixte de ses valets ou la belle Mélibée des prostituées, mais la comparaison va de fait beaucoup plus loin. L'auteur, si méticuleux dans le profil de ses dialogues, fait en effet parler un même langage – indépendamment du registre de celui-ci – aux différents personnages. Alors que les valets philosophent mieux encore que leur maître, Alisa (la mère de Mélibée) partage de singuliers traits de langage avec Célestine, Areusa et Elicia²⁴. De telles incartades, dans le langage comme dans le comportement, finissent pas semer la confusion et rendent

23 Fernando de Rojas (traduit par A. Schulman), *La Célestine*. Préface par Carlos Fuentes, p. 29-30.

24 Pour preuve, ce vulgaire « *mala landre te mate* », diversement traduit par A. Schulman acte I, p. 88 (« tu mérites d'aller brûler en enfer ») ; IV, p. 122 (« tu me fais mourir de rire ») ou VII, p. 185 (« Non, non [je meurs de honte] »).

possibles maints jeux de miroir. Sempronio peut s'auto-définir à plusieurs reprises comme le double de son maître (« j'étais devenu moi-même un autre Calixte »²⁵) ou Areusa se comparer à Mélibée²⁶. Notons enfin qu'une étonnante « coïncidence » a voulu que Calixte et Parmeno aient été reçus au monde par une même sage-femme : Célestine²⁷ !

2.2 *Connaissance préalable*

De troublants détails témoignent en outre d'une connaissance préalable et, surtout, intime des personnages du drame entre eux. Pour des raisons qui nous sont révélées peu à peu, aucun d'entre eux n'est radicalement étranger aux autres : Calixte connaît Mélibée de longue date (ce que confirment les dires de Mélibée à l'acte XX²⁸), Sempronio est l'amant attiré d'Elicia, la pupille de la vieille entremetteuse, qui fut elle-même formée par la grand-mère de la jeune femme²⁹. Cette même Elicia est cousine d'Areusa, amante de Parmeno, et de Lucrecia, servante de Mélibée. Ce n'est toutefois pas cette parenté qui facilite l'entrée de Célestine dans la demeure des parents de Mélibée, mais un ancien lien de voisinage entre la vieille entremetteuse et ces derniers³⁰. Étrange proximité, à la vérité, dont la famille de Plébère se serait bien passée mais que la maquerelle n'hésite pas à faire valoir ! Autre détail troublant : Areusa, jalouse du succès de Mélibée auprès de Calixte, dénonce les défauts physiques de cette dernière, lais-

sant entendre qu'elle l'a vue à demi nue³¹. Elle suggère de la sorte une nouvelle relation d'intimité qui, toutefois, demeure sans explication dans le texte. « La ville sans nom est [donc] petite, et ses habitants n'ont pas besoin de se présenter les uns aux autres. Même lorsque quelqu'un oublie momentanément qui est l'autre [...] cela confirme l'étroitesse humaine »³². Dans cette étroitesse humaine, Célestine joue un rôle particulier, elle dont le métier est de rapprocher des êtres qu'elle traque depuis leur naissance³³. Toutefois, plus que son office, c'est son statut de matrone, de « tante » et, par dessus tout, de « mère » universelle qui gouverne les structures sémiologiques profondes de l'œuvre.

2.3 *Célestine, mère universelle*

À la proximité sociale et à la parenté réelle qui existent entre les différents personnages s'ajoute en effet une parenté « au figuré » (je reprends cette expression de Georges Martin, qui parle également de parenté « symbolique ») qui envahit l'ensemble de la tragédie. S'il n'est pas étonnant que les valets scellent, à partir de l'acte VII, leur « fraternité » nouvelle (fruit de leur ignominieuse complicité aux dépens de leur maître) en se donnant du « frère », tout comme les prostituées Areusa et Elicia le font en s'appelant tantôt « cousine », tantôt « sœur », plus incongrue est la participation de Calixte à cette même fraternité³⁴, et plus insolite encore, le fait que

25 IX, p. 211.

26 IX, p. 210.

27 III, p. 110 et IV, p. 138.

28 XX, p. 337 (Mélibée à son père, au sujet de Calixte) : « Tu l'as bien connu. Tu connaissais aussi ses parents et son noble lignage ».

29 VII, p. 189.

30 Notamment IV, p. 126.

31 IX, p. 208.

32 S. Gilman, *La España de Fernando de Rojas*, p. 44.

33 III, p. 110 (Célestine à Sempronio) : « Dès la naissance, je fais inscrire les filles sur mon registre pour tenir le compte de celles qui m'échappent ».

34 Lorsqu'il appelle ses valets « mes frères » (« *hermanos* »), comme à l'acte II, p. 98 (ce qu'A. Schulman traduit par « mes amis »).

les valets, les prostituées, mais aussi Calixte, Alisa ou sa fille Mélibée font unanimement de Célestine leur « tante » (« *tía* »), voire leur « mère » (« *madre* »). Certes, les deux appellatifs sont courants dans le vocabulaire de la sociabilité populaire. L’apostrophe maternelle revêt toutefois dans l’œuvre une importance toute particulière en ce qu’elle est, à maintes reprises, légitimée par l’histoire ancienne des personnages. Elle ne saurait en effet être considérée comme pure rhétorique dans la bouche de Parmeno, lui qui fut un temps le fils adoptif de Célestine³⁵, ni dans celle d’Elicia, pupille de la vieille. Il n’est pas non plus innocent, comme le fait remarquer Georges Martin, que le statut maternel de Célestine se répercute à l’infini dans l’œuvre, de génération en génération, de mère infâme en mère infâme... Il y a certes Claudine, double de Célestine et mère de Parmeno, mais aussi la vieille « pâtissière », mère d’Areusa, dont le surnom évoque quelques pratiques douteuses (était-elle empoisonneuse?), ou encore la grand-mère d’Elicia qui apprit à Célestine son métier et celle de Calixte qui forniqua avec un singe³⁶. Autant de figures maternelles et marginales qui menacent, dans leur déchéance, leur propre progéniture³⁷.

35 VII, p. 174.

36 I, p. 64 (Sempronio à Calixte) : « Et votre grand-mère avec le singe, c’est aussi une invention? Témoin : le couteau de votre grand-père ». La remarque a fait couler beaucoup d’encre. Voir, entre autres, Otis Green, « Lo de tu abuela con el ximio », *Hispanic Review*, XXIV, 1956, p. 1-12; James Burke, « Calisto’s imagination and his grandmother’s ape », *Celestinesca*, V, 1977, p. 86.

37 Sur les souffrances infligées par la « mère » à ses enfants, voir les remarques formulées par G. Martin, « Púsete con señor... », p. 47 sur la douleur de « matrice » d’Areusa (« *que me muero de la madre* » en

III. La Célestine et l’Inquisition

3.1 Valeurs bourgeoises et mutation sociale

Célestine – pour ne prendre que son cas – est par excellence un être mal famé : elle est définie par tous comme une « vieille pute » qui pratique avec fierté des activités par nature infamantes (elle est maquerelle, sorcière, réparatrice et briseuse de quelque 5 000 puce-lages dans la ville). Sans doute inquiétée par la justice comme son homologue Claudine³⁸, elle porte sur elle la marque de son infamie, une cicatrice qui lui traverse tout le visage et sert d’élément définitoire à son être. Mais elle est, aussi, ouvertement et hyperboliquement, la représentante d’un univers bourgeois. Elle se vante de son atelier de production et se réjouit de gagner sa vie grâce à son machiavélique professionnalisme³⁹. « Du commerçant, elle a l’esprit de lucre et la connaissance des autres ; son habileté lui permet de servir leur intérêt à son propre profit. Elle vit de satisfaire contre salaire – argent ou don en nature – les désirs purement terrestres des autres »⁴⁰. En cela, diffère-t-elle si radicalement de ses « fils » ? Certes pas. Si Calixte préfère oublier sa désormais lointaine ascendance bourgeoise, il ne parvient pas à s’en affranchir complètement. L’ancrage des valeurs nobiliaires de son temps est, nous l’avons vu, bien mince chez ce personnage ; la base de l’organisation aristocratique de sa vie est bien ténue et le tra-

espagnol, acte VII, p. 180) et sur la vipère assassine du prologue.

38 VII, p. 176.

39 Par exemple XII, p. 265.

40 Cf. Jacqueline Ferreras-Savoie, *La Célestine ou la crise de l’autorité patriarcale*, Paris : Ediciones Hispano-americanas, 1977, p. 113-114.

hit à maintes reprises⁴¹. Pire : le doute plane parfois – au détour d’une réflexion – sur la noblesse de son lignage. La remarque de son valet sur les relations de son aïeule avec un « singe » reste énigmatique mais renvoie, à n’en pas douter, à quelque tache – quelque « impureté » – dans son ascendance... Les traces d’un passé bourgeois affleurent avec plus de netteté dans la bouche de Plébère, qui porte le nom même de la plèbe. Même si les déclarations en faveur de sa grande noblesse émaillent l’œuvre, il ne peut masquer, dans sa douleur, son passé de riche marchand, ouvrant ainsi la voie à une possible remise en cause de l’origine nobiliaire de Mélibée⁴².

3.2 Références au contexte inquisitorial

Tous les personnages de *La Célestine* partagent donc, bon gré mal gré, une origine commune, infamante et bourgeoise, plus ou moins voilée selon le degré de mutation auquel ils sont parvenus. Cette origine est puissamment préjudiciable dans la société inquisitoriale de la fin du xv^e siècle, intolérante et unitariste. Satirique à l’endroit du clergé (quoique l’anticléricalisme ne soit pas une spécificité de *La Célestine*), Rojas fustige avec une verve toute particulière les pratiques inquisitoriales (dont Claudine a subi les assauts), ce qui ne peut nous étonner quand on sait que Rojas a connu, dans ses proches, les attaques de l’institution⁴³. Cette attitude, toutefois, n’est pas nouvelle et ne saurait

41 VIII, p. 200-201. Il envoie, pour ne donner qu’un exemple, ses valets se pourvoir sur le marché de la place publique, loi de consommation contraire à la pratique d’auto-subsistance propre à la noblesse.

42 Voir partie 1.1 de cette étude, notamment la citation de la note 8 dans laquelle il apparaît clairement que Plébère conçoit la vie en termes d’achat et de vente.

43 Selon S. Gilman, *La España de Fernando de Rojas*, p. 23-120.

constituer une preuve définitive au dossier sur la question converse dans *La Célestine* (Valdés se déchaînait à la même époque contre les pratiques inquisitoriales)⁴⁴. Plus subtiles, mais plus probantes à mon sens, sont les allusions au contexte inquisitorial disséminées par l’auteur dans l’ensemble de son texte. Non content d’accumuler les blasphèmes, le bachelier de la Puebla de Montalbán aime en effet à parodier la Bible et à donner aux citations vétéro-testamentaires un double sens. Ainsi Parmeno n’hésite-t-il pas à louer son premier pas vers le vice par une formule généralement réservée au triomphe de la vertu⁴⁵. Célestine fait pour sa part un éloge poignant de la « persévérance » pécheresse de sa consœur Claudine, emblème « de courage et de grandeur d’âme, qualité la mieux reconnue aux martyrs marranes de l’Inquisition »⁴⁶. L’auteur laisse également, comme il est dit plus haut, planer le doute sur la pureté de sang des personnages et sur l’orthodoxie (chrétienne) de certaines de leurs pratiques, semant les indices potentiels d’un judaïsme latent⁴⁷. Il renvoie en outre sans

44 De fait, « la *Tragicomédie de Calixte et Mélibée* a circulé en Castille sans être touchée par la censure officielle durant cent quarante et un ans, apparaissant pour la première fois dans l’index de Sotomayor (1640) », souligne Otis Green, « The Celestina and the Inquisition », *Hispanic Review*, 15/1, janvier 1947, p. 211-216 [en l’occurrence, p. 211]. Pour le cas de Valdés, voir Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, VII, Madrid : Rodríguez, p. 224.

45 I, p. 96 : « Si l’erreur est humaine, l’obstination est le propre de la bête ».

46 Y. Yovel, *Spinoza...*, p. 144.

47 Ces indices sont à la fois énigmatiques et fortement polémiques, il convient donc de les manier avec la plus extrême prudence. Voyons pour exemple cette étrange remarque concernant le mari de Célestine (dont nous ne savons par ailleurs rien). Il apparaît comme « mangeur d’œufs durs » (I, p. 76), expression qu’A. Schulman interprète comme marque de cocufiage (« Si vous

ambages à la société pré-inquisitoriale comme à un âge d'or – « il y a vingt ans, à l'époque de ma prospérité, »⁴⁸ – par contraste avec un temps présent, puits de misère et de douleurs où la loi ne protège plus les hommes (« inique est ta loi, puisqu'elle n'est pas égale pour tous »⁴⁹). Dans ce paysage inquiétant, Rojas oblige ses personnages au déracinement (dont le déménagement de Célestine n'est qu'un exemple) ou au travestissement, soulignant ce faisant les tensions qui agitent des êtres hybrides, doubles, soumis à l'aberrante règle du « un » contre laquelle se révolte Célestine: « Qu'attends-tu donc, ma fille, du chiffre un? Il a plus d'inconvénients que je n'ai d'années sur le dos! »⁵⁰.

aviez vu les cornes que portait son mari », traduit-elle), mais qui peut aussi être, de l'avis de Peter Goldman, une marque de deuil dans la culture traditionnelle juive. Cf. Peter B. Goldman, « A new interpretation of 'Comedor de huevos assados' », *Romansche Forschungen*, LXXVII, 1965, p. 363-367. Le mari de Célestine, blessé par l'infidélité notoire de sa femme, consommait-il des œufs durs en signe de deuil? Il nous est ensuite révélé, et c'est là un deuxième exemple, qu'un des forfaits de Claudine fut d'avoir utilisé des « chandelles » lors de ses déplacements nocturnes dans les cimetières, ce qui lui valut d'être condamnée comme sorcière (VII, p. 176). Or, on sait que l'Inquisition arrêta nombre de judaïsants en repérant précisément les chandelles allumées pour le sabbat... Rojas aurait-il voulu semer quelques éléments parodiques signalant le judaïsme de personnages défunts dans *La Célestine*?

48 IX, p. 215. Je me permets de renvoyer sur ce point à Sophie Hirel-Wouts, « *La Célestine* à la recherche du temps perdu... », in: Georges Martin (dir.), *La Celestina*, Paris: Ellipses, 2008, p. 61-80 [notamment p. 75-76].

49 XXI, p. 346.

50 VII, p. 185.

3.3 Conclusion sur une lecture « marrane » de *La Célestine*?

Bien que la question converse soit au cœur de cette étude, je ne prétends en aucun cas en faire le thème central de la *Tragi-comédie* ni ne cherche à réduire à cette seule question les divers aspects et significations de la pièce. *La Célestine* – et sur ce point, la critique est (exceptionnellement) unanime – est une œuvre complexe qui défie toute tentative de réduction à l'unidimensionnel.

Trop récemment entamée, la lecture marrane de *La Célestine* ne saurait pour l'heure prétendre à une conclusion. Notons cependant que nous sommes désormais loin des intuitions, hypothèses et contradictions qui accompagnèrent les débuts de cette lecture. L'effort conjugué d'historiens, de philologues et de philosophes a permis la mise à jour d'un faisceau d'indices convergents qui pointe l'émergence d'un système sémantico-notionnel fort cohérent, structuré autour des notions de mensonge, d'injustice et d'inquiétude. Il paraît à ce titre chaque fois plus licite de rapprocher les premiers indices d'une écriture converse de la *Tragi-comédie*, tels qu'ils ont été exposés dans ce travail, au contexte de la fondation de l'Inquisition en Castille. L'univers bourgeois, apeuré et sclérosé dépeint par Rojas, la perception angoissée et pessimiste de l'existence qui sous-tend l'œuvre, fondée sur une esthétique du double et sur une « rhétorique de l'angoisse »⁵¹ étaient assurément, en termes contextuels, le lot commun des marranes espagnols à la fin du xv^e siècle.

51 L'expression est de S. Gilman.

UNE RÉFLEXION SUR LE COMMUNAUTARISME : communauté et communautarisme

Régine Azria

Le communautarisme, le mot et ce qu'il désigne, fait peur en France en raison de ce que, spontanément, il évoque pour nous : l'assignation identitaire et l'enfermement communautaire dans des frontières ethniques et/ou religieuses, la tyrannie du groupe, le déni des libertés individuelles, l'obscurantisme, la mise en question voire le refus de la laïcité. Dans son usage courant en effet, le mot « communautarisme » a moins vocation à décrire un type particulier de lien social qu'à stigmatiser les acteurs qui s'y trouvent engagés : on ne se revendique pas soi-même du communautarisme, on est taxé de communautarisme par les autres. Ainsi, le communautarisme ne serait qu'un dérivé dévoyé de la « communauté », notion forgée par les sociologues Ferdinand Tönnies et Max Weber et érigée par eux au rang de concept opératoire, couplé et par opposition à celui de « société ». Cependant, à la différence de la communauté, le communautarisme ne saurait être considéré comme un concept opératoire ; le mot trouve plus souvent sa place dans les controverses idéologiques, les débats de société, le discours politique où il fonctionne comme un « opérateur d'illégitimation »¹ que dans le lexique scientifique des spécialistes des sciences sociales. À l'instar du nationalisme avec lequel il partage son suffixe 'isme' et certains autres traits, bien

plus qu'un concept ou qu'une notion, le communautarisme serait une idéologie développée en réaction à la formation ou aux transformations de l'État moderne. À l'instar de l'intégrisme, avec lequel il partage ce même suffixe et certains autres traits, le communautarisme serait une idéologie développée en réaction à la sécularisation et à la montée de l'individualisme moderne.

Cette connotation négative et cet usage polémique trouvent leur source dans la pensée politique issue des Lumières et de la Révolution française éprise d'idéaux humanistes et universalistes prônant le face-à-face direct entre l'individu-citoyen et l'État, sans médiation institutionnalisée des corps intermédiaires. Selon cette acception, on parle de communautarisme lorsqu'on prête à un groupe spécifique défini par l'origine nationale, régionale, culturelle, ethnique ou religieuse, le dessein de faire prévaloir son particularisme, ses valeurs ou ses intérêts propres sur ceux de la société ; lorsque les revendications d'un groupe particulier semblent incompatibles avec la double séparation du politique et du religieux, de l'ethnique et du civique, lesquels sont au fondement même du principe de citoyenneté². Pour les tenants de l'État-nation moderne et séculier, les revendications communautaristes constituent une menace, tant pour l'unité du pays et l'inté-

1 *Le « communautarisme » : vrai concept et faux problèmes*, colloque Géode (université de Paris-X-Nanterre) et Sciences po (Cevipof), sous la direction de G. Delannoï, P.-A. Taguieff et S. Trigano, 5 février 2004.

2 Schnapper, Dominique, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les 'démocraties providentielles' », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132 (2005), p. 9-26.

grité de son territoire (indépendantistes basques, nationalistes corses) que pour la pérennité de son identité culturelle (unité linguistique, revendications régionalistes) et le respect de la laïcité (revendications religieuses). « Le communautarisme, écrit Ch. Jaffrelot, se caractérise d'abord par sa prétention à opposer à la relation citoyenne une autre allégeance qui se veut prioritaire. Il remet par là en cause la construction d'un espace public et le principe même d'une société politique transcendant les spécificités culturelles »³.

Cette vision pour le moins négative demeure encore la norme de nos jours dans une France dont l'héritage laïque jacobin sert trop souvent de justification et de prétexte au repli⁴; dont la conception par trop abstraite et

3 Christophe Jaffrelot, 'L'Etat face aux communautés', *Cultures & Conflits*, 15-16 (1994) p. 3-6.

4 Cf. deux articles récents du journal *Le Monde* en date du 19/6/08 qui en sont l'illustration. Le premier est relatif au projet de révision constitutionnelle et au projet d'amendement selon lequel « les langues régionales appartiennent au patrimoine » de la République, refusé par les sénateurs: « Bref, jacobins et girondins se sont, une nouvelle fois, envoyé les grands principes à la tête. Les premiers en avocats solennels de la République une et indivisible contre tous les communautarismes, d'hier ou d'aujourd'hui. Les seconds en défenseurs tenaces d'une conception plus tolérante, dans le droit-fil de la Charte européenne des langues régionales et minoritaires, dont Jacques Chirac avait refusé la ratification en 1999. ». (souligné par nous) Le second article est relatif au prêt d'un gymnase municipal à l'occasion d'une compétition sportive féminine destinée à un public exclusivement féminin, sous le titre: « La justice se prononce sur l'annulation du mariage de Lille, sur fond de polémiques sur le respect de la laïcité », en voici un extrait: « Après quarante-huit heures de polémique, le maire de Vigneux (Essonne) a renoncé mercredi 18 juin à prêter le gymnase municipal pour un tournoi de basket féminin entre mosquées du département,

figée de l'universel fait écran à la juste perception de la réalité démographique et socioculturelle d'aujourd'hui, une réalité dynamique et changeante, bien différente de la représentation idéale, homogène et consensuelle que certains s'en font et qu'ils s'obstinent à tenir pour référence. Victime d'une vision univoque et caricaturale autant que d'une cécité intellectuelle et idéologique qui l'une et l'autre empêchent, voire interdisent, de penser le lien social comme ressortissant de logiques multiples éventuellement contradictoires et conflictuelles entre elles, ce terme, et ce qu'il sous-tend, mérite réflexion et discernement, en tout cas une approche équilibrée, tant les contextes, les types de sociabilité, les réalités qu'il recouvre, les questions qu'il soulève sont divers. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre de la distance par rapport au cas français et voir ce que le communautarisme désigne dans d'autres contextes nationaux ou régionaux.

Le communautarisme et ses avatars

De fait, la controverse autour du communautarisme n'est pas propre à la France. Le débat sur le multiculturalisme engagé outre-Atlantique à la suite de la publication de l'ouvrage de John Crawls, *La Théorie de*

dont l'affiche précisait que l'entrée était « réservée aux femmes exclusivement », a annoncé *Le Parisien*. « Dès le moment où j'ai su que c'était discriminatoire, j'ai interdit le prêt du gymnase. Je respecte les lois de la République », a finalement annoncé l'édile, Serge Poinot (UMP). Le chef de l'opposition socialiste, Patrice Finel, s'était dit « scandalisé » par le prêt de locaux municipaux, prévu le 29 juin, qu'il juge « contraire à la laïcité de l'État ». La présidente de l'association Ni Putes ni soumises, Sihem Habchi, s'est inquiétée d'une telle faveur faite au communautarisme, rappelant d'autres affaires récentes. ».

la justice tend à le confirmer⁵. Elle y divise les milieux intellectuels et les relais d'opinion, alors même que le modèle d'intégration nord-américain reconnaît les groupes spécifiques – ethniques, confessionnels, sexuels – pour autant que leurs valeurs et leurs pratiques soient compatibles avec les principes juridiques et constitutionnels de la société. Ce même modèle accepte le principe de la pluriappartenance des individus – identités à trait d'union – pour autant que les allégeances particulières ne remettent pas en question le socle des valeurs communes. Autrement dit, ce système entend faire coexister le civisme exigé de chacun, avec les sensibilités ethniques, culturelles, religieuses des individus et des groupes qui composent la nation.

Par-delà ce qui les sépare, les « communautariens » nord-américains – au nombre desquels Alystair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer – s'accordent, contre Rawls, sur le fait que l'individu abstrait n'existe pas, que le sujet politique ne peut être appréhendé en faisant abstraction de ses déterminations sociales et culturelles, que les individus ne peuvent s'affirmer que dans des formes concrètes de socialisation, l'identité personnelle étant faite d'un emboîtement d'appartenances : à la famille, à la cité, à la tribu, à la nation, à l'Église, etc. mais aussi d'affiliations diverses : politique, sportive, caritative. Concernant les groupes spécifiques (ethniques, religieux, sexuels), y inclus les immigrants, l'intégration individuelle apparaissant pour le moins improbable dans une société où la citoyenneté a perdu son pouvoir de dépassement des particularismes et où le civisme

n'est pas exclusif des appartenances particulières, les communautariens privilégient le modèle d'insertion communautaire, au motif que la communauté est « protectrice, et ce d'autant plus qu'elle extrait ses membres de l'incertitude et de l'indifférenciation de la société moderne », qu'elle est « un moyen d'affirmation individuelle de citoyens ne pouvant s'exprimer dans la société politique d'ensemble ». Enfin, dans une société aux valeurs déficientes, la communauté peut « représenter un ordre moral apportant à ses membres une discipline personnelle dans leur vie la plus intime ».⁶

Face au constat du caractère pluriel, multiethnique, multiculturel, multireligieux des sociétés occidentales contemporaines et face aux dérives qui en découlent : ghettoïsation, concurrence, affrontements intercommunautaires, les communautariens entendent apporter leur contribution à l'invention de nouvelles modalités du vivre-ensemble associant reconnaissance et respect des différences d'un côté, reconnaissance de l'égalité des personnes de l'autre. Sensibles aux injustices et aux discriminations raciales ou sexistes, ils ont inspiré le « politiquement correct » et la « discrimination positive » (*Affirmative Action*) ; on doit aussi à l'un d'entre eux l'idée d'une politique de "l'égalité complexe" capable d'intégrer les notions de justice, d'égalité, de différence : il n'y aurait pas une justice mais des "sphères de justice" régies par des principes de distribution propres à chaque groupe.⁷ Enfin, les communautariens excluent de

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, trad. fr., *Théorie de la justice*, Le Seuil, 1987.

6 Nicolas Tenzer, 'Le communautarisme contre la communauté?', *Le Banquet*, n°7, 1995/2.

7 Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* Oxford, Basil Blackwell, 1983.

leur analyse les communautés autoritaires ou liberticides qui enferment les individus dans une appartenance exclusive, en rupture avec l'ordre social, légal, politique et font valoir qu'il revient à l'État de défendre les individus contre la tyrannie du groupe.

Ainsi, dans nos démocraties libérales la question du communautarisme croise-t-elle le débat sur le multiculturalisme. La comparaison entre la France et les États-Unis met en évidence deux conceptions radicalement différentes du lien social. C'est là le produit des histoires singulières et des modes spécifiques de construction nationale. Ce qui rapproche ces deux modèles de sociétés cependant c'est le socle de valeurs communes sur lequel le consensus national est supposé reposer : individualisme, universalisme, existence d'un espace public qui transcende les appartenances particulières.

On rencontre cette même question du communautarisme au cœur des sociétés pluriethniques où les difficultés de la coexistence entre « communautés » trouvent parfois leur exutoire dans des explosions de violences intercommunautaires. Bien différentes en effet sont les formes que revêt le communautarisme dans les États multiethniques où les communautés (ethniques, religieuses, territoriales) sont institutionnalisées et constituent le soubassement de l'organisation sociale et politique. Là, bien avant de devenir un terme et un objet de polémique, le communautarisme se présente comme une réalité juridico-politique et culturelle concrète, solidement implantée : système traditionnel des *millets* (communautés religieuses bénéficiant d'une large autonomie interne) hérité de l'empire ottoman, système fédéral de l'ex-Yougoslavie, système de représentation électorale au

Liban. L'individu-citoyen s'y efface derrière le collectif auquel il appartient et, tant du fait de la loi que du poids de la tradition ou de la pression sociale, il lui est le plus souvent impossible de s'en émanciper. Si les règles de bon voisinage sont recommandées dans les rapports quotidiens entre communautés aux fins de limiter les risques de dérapages et de heurts, les appartenances, les codes communautaires, la primauté du groupe sont en permanence réaffirmés.⁸ Aussi longtemps qu'il reste maître du jeu politique, qu'il en a l'autorité et qu'il s'en donne les moyens, l'État doit s'assurer l'allégeance au pouvoir central : il joue alors des rivalités, des concurrences entre communautés et les instrumentalise à son profit (ex-Yougoslavie, ex-Irak). En revanche, dès qu'il présente des signes de faiblesse, il encourt le risque de devenir l'otage des rapports de force inter-communautaires et de voir son fonctionnement paralysé. Aussi n'est-ce pas un hasard si l'un des enjeux prioritaires de ces rapports de forces est précisément le contrôle de l'appareil d'État. Le cas du Liban semble exemplaire de cette résistance des communautés et de la faiblesse de l'État : la croissance économique, l'urbanisation, le changement social s'y étaient accompagnés de l'adoption de modèles occidentaux, l'accroissement du nombre des mariages mixtes et l'extension des zones d'habitat mixte laissaient augurer de la possibilité de voir se constituer un espace public confessionnellement neutre, de nature à apaiser les tensions intercommunautaires ; la guerre, les pressions extérieures, le retour de l'insécurité, de l'instabilité sociale et politique ont eu raison de

8 Xavier Bougarel, 'État et communautarisme en Bosnie-Herzégovine', *Cultures & Conflits*, 15-16 (1994) p. 7-47.

cette logique et ont marqué, en même temps que le retour des tensions internes, celui de « la communauté religieuse comme marqueur ultime des identités ».⁹ Ce type de réaction se vérifie ailleurs, en Afrique sub-saharienne notamment. Il est lié aux désillusions nées de l'échec d'une sécularisation et d'un modèle occidental mal maîtrisés (persistance voire creusement des inégalités sociales, absence de démocratie réelle).

Bien différent encore apparaît le débat sur le communautarisme vu de l'Inde, où des spécialistes n'hésitent pas à employer ce terme pour désigner le nationalisme hindou – c'est-à-dire une forme de mobilisation politique utilisant les symboles hindous – par opposition au nationalisme indien incarné par l'*Indian National Congress*, une formation politique laïque. Selon certains spécialistes, le nationalisme hindou serait l'antithèse du nationalisme indien, seul "vrai" nationalisme à leurs yeux. Selon eux, il s'agirait d'une idéologie anti-nationale qui se serait appropriée le terme de nationalisme à des fins de propagande mais qui, de fait, ne serait qu'une forme de communautarisme (*communalism*), soit la plus grande menace à l'égard de l'idée de nation indienne¹⁰, les revendications des groupes religieux militants se voyant taxées de traditionalistes et d'anti-nationales puisque opposées à l'État moderne et séculier. Une thèse alternative invite cependant à reconnaître l'existence d'une forme de nationalisme construite sur l'identification religieuse et cri-

9 Elisabeth Picard, 'Les habits neufs du communautarisme libanais', *Cultures & Conflits*, 15-16 (1994) p. 49-70.

10 Pandey, Gnanendra, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, New York, Oxford University Press, 1990.

tique l'usage du terme « communautarisme » pour lui préférer celui de « nationalisme religieux ». Selon cette analyse le nationalisme religieux (le communautarisme) et le « nationalisme séculier » représenteraient deux tendances du nationalisme.

Retour en France

Tel qu'il est posé en France et au vu de ce qui se passe ailleurs, le débat autour du communautarisme apparaît parfois caricatural par excès de simplification, abstrait par excès de généralisation, souvent déconnecté de situations concrètes complexes, difficiles à décrypter. La revendication identitaire y coïncide avec l'aggravation, à partir des années 1970, de ce qu'on appelle « la crise », crise sociale manifestée par la montée du chômage et l'extension de la pauvreté autant que crise du modèle français d'intégration qu'attestent un taux d'échec scolaire élevé, la panne de l'ascenseur social, l'apparition de zones de relégation et de non-droit. Tous maux qui touchent de plein fouet les populations les plus vulnérables, immigrées ou issues de l'immigration, souvent d'origine maghrébine et sub-saharienne, concentrées dans les périphéries urbaines. Réponse à une situation objective d'exclusion ainsi qu'au sentiment d'abandon de la part de l'État et des pouvoirs publics, c'est dans ces « territoires perdus de la république » que, selon certains, le communautarisme trouverait matière à s'épanouir. Si le communautarisme a certainement partie liée avec la question sociale, le poids du passé colonial et vichyssois de la France et la confrontation des mémoires qui s'y rapportent ne doivent pas être sous-estimés non plus, ni le contexte international (mondialisation, terrorisme, islamisme), ni les éventuelles pressions et interventions d'acteurs extérieurs

auprès des diasporas concernées : États et/ou gouvernements des pays d'origine, partis politiques, mouvements dissidents, personnalités ou groupes religieux.

Par ailleurs, de nouvelles solidarités, liées à l'évolution des mœurs, ont émergé au cours des dernières décennies. Elles se fondent moins sur l'origine et la volonté de perpétuer des héritages que sur des affinités identitaires nouées autour de questions de société (sida, pacs), telles que le genre ou l'orientation sexuelle. Il en va ainsi des mouvements féministes ou des collectifs d'homosexuels que certains, acteurs et/ou observateurs, tendent à inclure dans la problématique communautariste.

En France plus qu'ailleurs peut-être, le communautarisme pose la question de la laïcité et de la place de la religion dans l'espace public. La visibilité volontaire que se donnent dans certains quartiers les juifs se revendiquant de la stricte observance, tout comme la présence d'un islam qui s'affirme et entend faire valoir ses droits collectifs (construction de mosquées, port du voile, repas musulmans dans les cantines, carrés confessionnels dans les cimetières), pour ne citer que ces deux exemples, suscitent des interrogations quant à la validité du modèle laïque français dans une société où le changement emprunte des directions différentes voire opposées : une société de plus en plus diverse et ouverte sur le monde pour les uns, de plus en plus fragmentée et sur la défensive pour d'autres. Plus largement, c'est le modèle républicain lui-même qui semble montrer ses limites et son incapacité à apporter les réponses appropriées face aux tendances aux replis identitaires qu'on observe, à la concurrence des mémoires, à la fragilisation des fondements symbo-

liques et institutionnels du vivre ensemble démocratique.

Si la question du voile islamique continue à diviser l'opinion publique (notamment lors du débat autour de la commission Stasi¹¹ sur les signes religieux) et si celle des mariages forcés n'a pas encore trouvé sa solution juridique, en revanche les réponses apportées à certaines demandes particulières ont su contribuer à l'apaisement de certaines tensions intercommunautaires et au renforcement du lien social, voire à l'intégration des personnes. C'est le cas notamment des demandes concernant la nourriture dans les cantines publiques, les constructions de lieux de prière ou encore les demandes concernant les examens le shabbat. Ces questions se règlent le plus souvent dans la discrétion, au cas par cas. Ainsi les cantines publiques proposent désormais des menus alternatifs non carnés, végétariens ou à base de poisson, plus conformes aux exigences rituelles. Soucieux de pallier au déficit de lieux de culte musulmans au regard de la démographie et du décalage par rapport aux autres grandes religions présentes sur le territoire national (souci de rattrapage), l'État et les collectivités locales contribuent indirectement à la construction de mosquées en consentant des baux emphytéotiques ou en passant par l'intermédiaire d'associations à vocation culturelle, lesquelles, à la différence des associations culturelles (loi de 1905 oblige !), ouvrent le droit aux subventions publiques¹². Enfin, pour limiter le risque

11 Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité, mise en place par le Président Chirac le 3 juillet 2003, elle a rendu ses conclusions le 11 décembre 2003.

12 Cf. le précédent de la cathédrale d'Evry et de son musée d'art sacré.

d'examens le shabbat ou les jours de fêtes, le consistoire israélite adresse avant chaque rentrée scolaire le calendrier des fêtes juives au Ministère de l'Éducation nationale afin que celui-ci puisse programmer les examens en tenant compte, dans la mesure du possible, des contraintes religieuses auxquelles sont tenus les élèves ou étudiants pratiquants. Sans remettre en question le pacte laïque, ces mesures qui s'apparentent à ce que les Canadiens appellent les « accommodements raisonnables »¹³ consistent à trouver, par la voie de la concertation, des solutions pragmatiques à des questions pratiques engageant des croyances, évitant ainsi les crispations et les affrontements inutiles. Cela constitue-t-il un risque pour l'équilibre de nos sociétés? La réponse n'est pas simple car, plus que d'orthodoxie laïque et républicaine, c'est là affaire de sensibilité et de discernement, de part et d'autre, quant aux limites à ne pas dépasser.

Enfin, Dominique Schnapper rappelle opportunément ce sur quoi il apparaît essentiel d'insister « [...] on constate la persistance des identifications à l'intérieur des sociétés

13 L'accommodement raisonnable est une notion juridique canadienne issue de la jurisprudence associée au monde du travail. Elle désigne l'assouplissement d'une norme afin de contrer la discrimination que peut créer cette norme et que subit une personne, dans le but de respecter le droit à l'égalité du citoyen, les motifs de discrimination les plus souvent invoqués étant liés au sexe, à l'âge, au handicap, à la religion. La commission Stasi a appelé elle-même explicitement à des « accommodements raisonnables », c'est-à-dire suggéré des réponses pouvant être données aux situations qui sortent du champ de la loi de 1905 : octroi de permis pour l'édification de nouveaux lieux de culte, aménagement des menus de la restauration collective, respect des exigences liées aux principales fêtes religieuses, rites mortuaires ou enseignement du fait religieux.

démocratiques les mieux établies. Il est clair que la citoyenneté idéale n'est jamais réalisée. La nation concrète est un particularisme. La participation à une société nationale est concrètement fondée sur toutes sortes d'éléments particuliers et particularisants, qu'on peut qualifier d'ethniques : la pratique d'une même langue (sauf cas exceptionnels), le partage par tous les nationaux d'une même culture et d'une mémoire historique singulière, la participation aux mêmes institutions, qu'il s'agisse de l'école ou de l'entreprise en passant par l'ensemble des pratiques strictement politiques. Les sociétés démocratiques ne peuvent être seulement civiques, elles sont inévitablement à la fois ethniques – dans la mesure où elles partagent une histoire, réelle ou inventée, une culture et un projet commun – et civiques. La singularité de la société organisée par le principe, les valeurs et les institutions de la citoyenneté par rapport aux autres modes d'organisation politiques tient à ce que l'idée civique et le principe de la citoyenneté doivent en dernière analyse avoir la prééminence sur les particularismes ethniques ou religieux, sur les solidarités domestiques ou claniques. »¹⁴

14 Schnapper, *op. cit.*

LA FRONTIÈRE INVISIBLE

Entretien entre Philippe Zard et Nathalie Azoulai à propos de son roman *Les Manifestations* (éd. du Seuil, 2005).

Les Manifestations sont votre troisième roman ; je tiens pour ma part que c'est votre œuvre la plus riche, la plus aboutie, mais ce n'est là qu'un jugement de valeur sans intérêt en soi ; en revanche, peut-être pourrez-vous convenir que c'est votre roman le plus ambitieux et qu'il a dû, dans une large mesure, prendre au dépourvu certains des lecteurs de *Mère agitée* et de *C'est l'histoire d'une femme qui avait un frère*. Tout à coup, vous semblez prendre du champ, délaisser partiellement l'exploration des nœuds familiaux (maternité, fratrie) pour aborder la question politique, sur un terrain où sans doute vos premiers lecteurs ne vous attendaient pas : le conflit israélo-palestinien, ou plus précisément (nous y reviendrons, car c'est essentiel), ses répercussions dans la société française. Pouvez-vous nous éclairer d'abord sur l'origine de ce livre ? Qu'est-ce qui vous a conduit à cet apparent changement de cap ?

– En effet, il y a eu un changement de cap flagrant de prime abord, puisque j'ai eu l'ambition d'imaginer une histoire en prise avec l'évolution de la société française. En réalité, ce roman a mûri en moi plusieurs années à compter de 2001 pour finalement paraître en 2005, soit quatre ans. Les lecteurs qui me connaissaient ont été surpris et même déçus car je quittais une certaine familiarité et une manière plutôt intimiste. En fait, la genèse des *Manifestations* est celle d'un malaise, celui qui m'a saisie après le 11 septembre et les événements qui en ont découlé :

tout à coup, la société française ne regardait plus Israël ni les Juifs comme elle l'avait fait jusque-là, c'est-à-dire avec bienveillance, parfois même complaisance : un doigt accusateur soudain se dressait qui visait l'Amérique et tout ce qui était sous son aile, notamment Israël ; conversations devenaient difficiles, la solitude grandissait, un certain mutisme aussi, une parole qui est peu à peu allée se réfugier du côté de la fiction. Par ailleurs, ayant atteint la quarantaine, je me suis trouvée confrontée à une certaine révision des sentiments, en particulier ceux de l'amitié et c'est là que l'intime s'est entrelacé à l'historique. Enfin, j'ai eu envie de me frotter à l'exercice du roman, de la durée, prendre des personnages et les faire évoluer les uns par rapport aux autres alors que, dans les deux romans antérieurs, je cherchais surtout à éclairer des nœuds personnels, des images de moi que j'avais certainement besoin de fouiller au moment où je l'ai fait. Bref, *Les Manifestations* représente pour moi un tournant à plusieurs égards.

– Avant d'aborder le fond du roman, je vous interrogerai sur ce qui peut sembler un détail, mais qui ne l'est peut-être pas. Pour qui a lu le livre, la quatrième de couverture est un peu déconcertante. Une idée du roman nous est donnée... mais il faut attendre la dernière ligne pour que le mot d'antisémitisme y apparaisse ; quant au mot « juif », qui occupe une place si importante dans le livre, il est tout simplement absent. Au fond, une lecture un peu rapide de cette quatrième de

couverture pourrait presque passer à côté de ce qui, pourtant, constitue le cœur du livre. Faut-il voir dans cet usage de l'implicite, de l'allusion, un signe ou un symptôme ? Est-ce parce que, précisément, il s'agit de laisser le lecteur deviner le mot qui se cache dans cette histoire d'amitié perdue ? Est-ce le signe au contraire que l'essentiel serait ailleurs que dans la sempiternelle question juive ? Ou bien, plus trivialement, s'agit-il d'atténuer cet aspect de l'œuvre, de l'euphémiser, parce qu'on ne veut pas faire fuir le lecteur ?

– Comme vous le savez probablement, les quatrièmes de couverture sont l'apanage des éditeurs. Si l'auteur a son mot à dire, le dernier mot revient toujours à l'éditeur et, honnêtement, c'est mon éditeur qui a voulu présenter les choses dans leur généralité, sans désigner ce que vous appelez le cœur du livre. Sans doute a-t-il craint un lectorat trop partiel, pour ne pas dire communautaire, ce qui est une : mauvaise raison car, primo, je ne crois pas que la singularité soit synonyme de communautarisme et, deusio, à vouloir fuir la singularité, on tombe dans des généralités qui du coup ne concernent plus grand monde. Je suis donc assez de votre avis pour dire que la quatrième de couverture passe à côté du livre ou n'en révèle qu'une trame trop vague pour capter l'attention. J'aurais pu insister pour qu'il en soit autrement mais peut-être ai-je eu moi aussi des craintes que je n'ai pas voulu m'avouer. En tout cas, c'est dommage et si c'était à refaire, j'agirais autrement.

– Parlons d'abord « métier », technique littéraire, si intimement articulée ici à la « vision ». Deux éléments peuvent ici être relevés. Le premier est celui qui donne son titre au roman : « les Manifestations ». Ce sont ces « grandes marches » (Kundera)

qui constituent en quelque sorte les points de repère qui viennent scander l'histoire des trois personnages, l'histoire de leur amitié, de leurs luttes communes, de leur séparation progressive enfin. Ces manifestations, d'ailleurs, sont présentées selon l'ordre de la remémoration et non dans l'ordre chronologique ; de même que se côtoient, dans la série, des manifestations historiques – manifestations étudiantes de 86 ; pour Malik Oussekiné ensuite ; Carpentras ; anti-Guerre du Golfe ; manifestations anti-Le Pen, anti-Guerre d'Irak (2003) ; contre l'antisémitisme (2004) – et au moins deux manifestations qui relèvent de l'invention fictionnelle et qui sont en quelque sorte l'origine et le terme de la série : celle des trois amis pour un camarade maghrébin menacé d'expulsions (Habib) avant 1986 et, à la fin, cette manifestation contre l'antisémitisme à laquelle Anne se retrouve seule avec sa « folie ». Il faudrait encore ajouter une manifestation « hors série », qui apparaît à la fin du livre : le grand cortège républicain décrit par Péguy qui accompagne l'inauguration de la sculpture de Dalou « le triomphe de la République », en pleine Affaire Dreyfus¹. Pouvez-vous nous préciser comment vous est venue cette idée de structurer ainsi votre roman et le bénéfice que vous en avez tiré ?

– En fait je voulais créer dans ce roman une double trame, une trame collective et une trame individuelle, entrelacer des voix singulières et une clameur indistincte. Par ailleurs,

1 Au sortir de l'affaire Dreyfus, le 19 novembre 1899, le groupe allégorique du sculpteur Jules Dalou dit " le Triomphe de la République ", est inauguré à Paris, place de la Nation. Dans le premier numéro des *Cahiers de la Quinzaine*, Charles Péguy décrit le cortège réuni pour la circonstance à l'appel du journal socialiste *La Petite République*.

les manifestations ont toujours exercé sur moi un attrait, non que je sois militante de quoi que ce soit, mais chaque fois, surtout lorsque j'étais plus jeune, elles me confrontaient à la question de l'engagement et de sa visibilité. Enfin, il me semblait que l'évolution des cortèges décrits était digne de présenter une certaine image de l'évolution historique. J'aimais aussi l'idée d'une scansion et les différentes manifestations que vous rappelez me permettaient d'installer dans le roman des sortes de refrains sauf que, contrairement à des refrains de chanson, elles offraient des variations, des changements et des renversements. Cette idée est en fait très vite venue à moi, je savais que je tenais là un fil romanesque singulier que je n'avais pas encore vu utiliser dans les romans que je connaissais.

– L'autre élément marquant de votre roman est sa structure polyphonique. Trois personnages principaux : Anne Tolédano, issue de la bourgeoisie juive séfaraïte ; Virginie Tessier, l'amie qui n'est ni juive ni bourgeoise ; un troisième larron : Emmanuel Teper, juif ashkénaze et, découvre-t-on bientôt, homosexuel. Si le trio est central dans l'histoire, c'est le duo des femmes qui structure la narration : vous passez régulièrement du point de vue d'Anne à celui de Virginie, la juive et la « goye » ; l'un des aspects les plus intéressants du livre consiste dans la réinterprétation d'un certain nombre d'épisodes selon qu'ils sont vécus par l'une ou par l'autre. Il y a évidemment un enjeu non seulement psychologique mais éthique dans cette alternance de points de vue (rappelons par exemple que c'est la vision d'Anne par Virginie qui clôt le roman). Pouvez-vous expliquer comment ce choix s'est imposé à

vous et éventuellement les difficultés auxquelles vous avez été confrontée ?

– C'est le personnage de Virginie qui s'est d'abord imposé mais il lui fallait un pendant, un reflet, sa voix seule ne suffisait pas. D'où l'invention du personnage d'Anne. En réalité, les deux personnages ne fonctionnent qu'ensemble, en symétrie et c'est le va-et-vient qui m'intéressait le plus : changer sans arrêt de point de vue, de place. J'ai eu quelque difficulté parfois à m'y retrouver, on m'a même dit qu'il y avait des confusions gênantes mais je ne les ai pas toutes gommées, j'ai souhaité que les deux voix se chevauchent, empiètent l'une sur l'autre, que l'une se prenne pour l'autre et qu'on s'y méprenne, parce que cette confusion fait partie de la donne, parce que l'identification de l'une à l'autre est symptomatique de leur malaise à toutes les deux, de leurs névroses et de leurs perversions. Par ailleurs, je suis d'une manière générale très touchée par le travail de la voix dans les romans, par la liberté qu'il donne et l'éclairage ou l'obscurcissement qu'il permet. J'aime écrire dans la pulsion de la voix, la pulsation, il me semble qu'on touche là à une fibre vivante, comme dans l'œuvre de Nathalie Sarraute que j'aime énormément.

– Définir ainsi trois personnages à travers leur origine, sociale, religieuse, à travers leur sexe ou leur sexualité, c'est évidemment s'exposer au risque du stéréotype. Il semble que votre roman fasse tout pour les éviter. Les deux personnages de femmes se renvoient un singulier miroir : c'est Anne, la juive, qui est blonde aux yeux bleus ; c'est Virginie la chrétienne qui ressemble à une juive. Et surtout chacun de ces personnages est animé, en son fond, par une singulière « haine de soi », de

ses origines, de sa famille, et chacune envie plus ou moins secrètement ce que l'autre possède, ou ce qu'elle croit que l'autre possède : l'enracinement d'un côté, le romantisme de l'exil de l'autre... Cette histoire d'amitié est toute en ambivalence, dès le départ...

– Oui, sauf que l'adolescence est souvent sourde ou aveugle, comme vous voulez, quand il s'agit d'ambiguïté. On préfère, quand on est jeune et que l'amitié naît, faire l'économie de l'implicite, de l'ambigu, on croit à des sentiments généreux et entiers. Dans l'histoire des deux amies, il y a dès le départ des zones d'ombre, des rivalités, des manques mais, à l'âge où elles se rencontrent, elles ne sont pas encore capables de les reconnaître. Ce n'est pas volontaire en réalité, c'est une question de maturité et d'expérience. Seules les années vous apprennent à lire les choses autrement, plus en finesse et du coup à y trouver des choses moins nobles, plus refoulées, plus sombres. Ce n'est qu'à l'aube de la quarantaine que l'amitié de Virginie et d'Anne s'entame et se confronte aux ambiguïtés qui la constituent depuis le début.

– C'est un des paradoxes les plus manifestes du livre. D'un côté, un flottement identitaire, tant chez Anne d'ailleurs que chez Virginie (même si Virginie, c'est un des leitmotifs du roman, a des arrières, qu'elle retombera toujours sur ses pieds) ; de l'autre une fatalité, une forme terrifiante de déterminisme, qui semble faire que, d'une manière ou d'une autre, chacun finit par regagner son camp, rejoindre les siens, même à reculons. Peut-on dire que, dans le sillage d'un *Silbermann* de Jacques de Lacretelle ou du *Solal* d'Albert Cohen, votre roman postule l'impossibilité sinon de sortir de soi, du moins de s'affranchir des lois de la tribu?

– Je n'irais pas jusque-là même si c'est une tentation mais je la combats comme je peux. Disons plutôt que les événements historiques peuvent infléchir le cours des choses et ramener à ce genre de déterminisme. En temps de paix, il est plus simple de braver certaines fatalités mais mon roman se situe dans une sorte de guerre, même si elle est larvée, si elle se joue sur d'autres fronts, elle est quand même là. On a coutume de dire que les guerres civiles séparent les amis, les voisins, les collègues etc. c'est une banalité mais *Les Manifestations* campent une sorte de guerre civile et forcent à retracer des frontières jusque-là invisibles, comme vous le dites si bien, les tracés prennent alors un relief auquel personne ne se croyait capable de prêter attention et pourtant...

–... Tout cela alors même que rien ne semblait prédisposer Anne à devenir l'avocate frénétique d'Israël. Elle n'a visité que deux fois ce pays, n'a jamais été une militante sioniste et encore moins une actrice engagée dans la vie communautaire. Elle semble le produit typique d'une éducation française : agrégation de philosophie, mariage mixte, absence de toute pratique religieuse. Pas plus d'ailleurs que Virginie n'est une tiers-mondiste acharnée, une pacifiste bêlante, une anti-américaine fanatique : elle semble plutôt représenter une gauche bien-pensante. Rien ne semble condamner ces deux femmes à vivre cette fracture...

– En effet, elles auraient pu continuer leur route sans connaître le moindre désaccord profond sauf qu'il y a eu des événements, des faits, une clameur publique qu'elles ont intégrée, qui les a rattrapées et qui les a forcées à embrasser des causes au départ improbables. Si on leur avait prédit ce qui

allait leur arriver, elles n'y auraient pas cru elles-mêmes mais les temps changent.

– J'ai laissé entendre au début que vous délaissiez le domaine de l'intime pour aborder une question politique. Ce n'est bien sûr qu'une première impression. Il me semble en réalité que l'un des éléments les plus passionnants de votre roman est de montrer que cette distinction même n'est plus opérante. *Les Manifestations*, ce sont aussi, sans mauvais jeu de mots, toutes les « manifestations » de la politique au cœur même de l'intimité. L'amitié entre Anne et Virginie s'effondre non pour des raisons affectives, mais pour des raisons « politiques » ! Pour Anne, tout devient politique : même sa fuite dans l'alcoolisme, même le choix de ses partenaires sexuels – jusqu'à cette forme perverse de désir qui consiste à coucher avec un « antisémite » ou présumé tel... (Au passage, il y a d'ailleurs quelques superbes pages sur le désir féminin dans votre livre.) La manière dont ce que nous avons de plus privé est empoisonné par un conflit censé se passer « ailleurs », cette porosité, n'est-ce pas cela la malédiction décrite dans le livre ?

– Tout à fait, je crois que les limites entre l'intime et le public sont illusoire ou, en tout cas, fragiles. L'histoire le prouve sans cesse. Quand l'identité des individus est à ce point prise dans des questions de territoire et d'appartenance, elle vacille facilement devant les événements publics. De même qu'on dit souvent que l'amour ne suffit pas, je pense que l'amitié non plus n'est pas suffisante, qu'elle a besoin de similarité, de partage et d'affinités. On en fait hélas tous l'expérience de manière moins dramatique quand on retrouve de vieux amis devant lesquels on se sent étrangers avec les années, les différen-

ces de choix de vie, de parcours etc. L'amitié jouit d'une sorte de légende d'éternité, de résistance à toute épreuve, on la chante, on la célèbre mais je crois qu'on a besoin des illusions que véhiculent ces célébrations pour tenir car sinon on se sentirait comme fondre dans le temps, on manquerait d'assise dans le temps de notre propre existence ; or, encore une fois, la vie nous apprend que le temps est fait de séquences qui se succèdent parfois logiquement, harmonieusement, sans rupture, mais la plupart du temps, avec fracas et pertes. Et c'est très difficile d'accepter qu'on soit fait de morceaux, d'agglomérats ; on a besoin d'avoir à sa disposition l'image d'une cohésion, d'une cohérence, et même si, souvent, on finit par renouer avec un fil central, on ne peut nier que ce fil central soit le prolongement de mille autres fils.

– Venons-en aux modalités du malaise, sinon du divorce. Dans l'expérience que vous décrivez, la rupture s'accuse lors de la « deuxième Intifida ». (Pour d'autres qui ont vécu des expériences analogues, cela peut remonter à la première guerre du Liban, ou encore à la première Intifada ; d'autres, plus âgés, connaissent ce malaise depuis la guerre des Six-Jours : il semble que chaque génération ait sa propre scansion de crise.) Avant même d'aborder la dimension strictement politique, il y a une description très précise de cette gêne qui s'installe peu à peu. Une phénoménologie des petits riens qui gâchent une relation, qui empoisonnent une existence : un keffieh qui exaspère, les sujets qu'on veut éviter et qu'on sait inévitables dans les soirées entre amis, la peur d'un dérapage qui finit toujours par venir (« toutes les conversations deviennent escarpées »), l'interprétation des mots ou même des silences... Tous

ces petits détails qui finissent par dessiner ce que l'on pourrait appeler une frontière invisible, mais terriblement étanche, entre les individus, entre les groupes, les communautés... Autant de signes que, me semble-t-il, les analyses politiques ou sociologiques laissent souvent de côté et qui, vous le montrez, sont le terrain d'élection du roman.

– Oui, je me suis d'ailleurs rendu compte en parlant avec des lecteurs issus de générations plus anciennes, que cette deuxième Intifada ne faisait que réactiver des malaises nés à d'autres occasions pour eux, qui moi ne m'avaient pas atteinte parce que j'étais trop jeune alors, comme si chaque génération avait son lot, son heure. Si j'ai souhaité écrire un roman et non un essai sur ce sujet, c'est justement pour m'appesantir sur ces petits riens qui font l'histoire des relations entre les individus. Je n'aurais d'ailleurs jamais pu théoriser sur ce malaise, je n'en aurais pas été capable et, en plus, je ne serais arrivée à aucune conclusion digne de ce nom, ni même à des principes intéressants. Mon propos était plutôt de glaner des moments, des frottements a priori anodins que ma propre expérience m'avait fait observer et de montrer comment ils pouvaient tramer quelque chose de plus manifeste, de plus visible et de plus gênant, un grondement sourd qui devient justement une clameur. Je voulais vraiment proposer une sorte de traçabilité de l'empoisonnement progressif, insidieux et irréversible, montrer comment on en arrive à ne plus pouvoir regarder une amie qu'on a si chèrement aimée.

– Et que dire alors de cette autre tentation redoutable dont il serait bien présomptueux de dire qu'elle a épargné beaucoup de Juifs attachés à Israël : cette manie d'établir à tout

propos, jusque dans le monde de « l'esprit », de la culture, cette distinction entre amis et ennemis (d'Israël, du sionisme, des Juifs). La réaction que vous prêtez à Anne, cette femme si cultivée, qui finit par choisir Truffaut contre Godard, Foucault contre Deleuze simplement en fonction de leur position à l'égard des Juifs et d'Israël...

– C'est une tentation redoutable parce qu'elle force à faire des raccourcis, des amalgames et à délaissier l'observation subtile au profit d'adhésions ou d'hostilités grossières mais je dois dire qu'elle est difficile à éviter parfois. J'ai eu beaucoup d'admiration pour l'œuvre de Deleuze mais ce que j'ai lu sous sa plume m'a donné des frissons dans le dos, même si c'est l'époque et le contexte qui parlaient aussi à travers lui. Disons que pour des esprits de cette trempe, lui ou Godard, j'ai eu du mal à « pardonner », je n'ai pas pu me dire qu'ils avaient mal pensé, qu'ils s'étaient fait entraîner ou d'autres choses de ce genre, j'ai eu tendance à croire que leur intelligence, leur clairvoyance s'accommodait de certains tropismes, qu'ils n'en étaient pas exempts, qu'ils auraient dû avoir l'intelligence de, mais que s'ils ne l'ont pas eue, alors c'est qu'autre chose les animait, des pulsions plus viscérales, des affiliations plus personnelles, plus intimes, que, pour parler clairement, quelque chose en eux refusait de se mettre au côté d'Israël et ce quelque chose m'a refroidie. Mais attention, cela ne m'empêche ni de lire Deleuze ni d'admirer des films de Godard comme *le Mépris*, mais j'en ai gardé une sorte de méfiance, mon admiration s'est comme temporisée, ce qui parfois, n'est d'ailleurs pas plus mal. Pour revenir aux prises de position d'Anne, elles se situent à des moments critiques de sa vie où elle perd son

discernement, où elle ne retient que ce qui à ce moment-là l'arrange, mais ce ne sont là que des accès qui retomberont.

– Comment formuler politiquement le malaise d'Anne? Une solidarité « charnelle » avec Israël? Un soutien inconditionnel? Ou plus vraisemblablement l'impossibilité de se joindre à la « meute » des antisionistes parce que l'on croit, l'on sent ou l'on sait (laissons la question ouverte) qu'il y a « quelque chose » derrière? Dans votre roman, Anne se flatte d'avoir un « radar », comme un sixième sens qui lui fait voir les choses abominables qui se cachent sous les plus nobles slogans... Et votre roman ne tranche pas, d'ailleurs – c'est l'une de ses forces. On peut penser qu'Anne délire (le point culminant est sans doute atteint par cette fausse agression antisémite de son fils, qui n'en donne pas moins lieu à une ultime manifestation!) Mais en même temps, certaines des intuitions d'Anne se vérifient: de même que Virginie, jeune épouse rangée, cède à un moment à la passion adultère, elle cède à un moment à un flirt avec le discours antisémite: comme si la jouissance était à la mesure de l'interdit. Anne voit Auschwitz partout – comme Jean-Claude Milner! – et ses amis ne le voient nulle part (sauf dans les commémorations ou dans l'hydre toujours renaissante et finalement confortable de l'extrême droite). Est-ce là l'alternative: les bons sentiments piégés d'un côté, le sens du tragique jusqu'à la folie de l'autre? L'aveuglement ou la paranoïa?

– Non, j'ose espérer que ce n'est pas là la seule alternative mais encore une fois, j'ai sciemment campé des situations de crise qui favorisent des attitudes exacerbées et extrêmes. En temps normal, ces attitudes n'auraient pas eu cours mais le roman ne se

situe pas dans le temps normal, c'est un temps de guerre, d'affrontement, même si, encore une fois, il n'y a ni armes ni violence collective. Je trouvais cependant intéressant d'en arriver à ces amplifications parce qu'elles ont le mérite de révéler des choses enfouies et de forcer les personnages, pardonnez-moi l'expression, à « cracher le morceau ».

– Vous décrivez ce lent glissement, cette pente qui entraîne Anne à entrer en guerre ouverte avec toute sa mythologie passée, celle qu'accompagne, dans votre livre, le souvenir de *Nos plus belles années*: fin du combat antiraciste – au point même qu'Anne est elle-même tout près de sombrer dans le racisme anti-arabe; fin du mythe chevaleresque de « l'intellectuel de gauche » ; virage à droite (l'un des tournants du roman est le moment où Anne avoue qu'elle a voté à droite). Est-ce un diagnostic que vous faites de l'évolution générale des Juifs de France (on songe à des analyses comme celles de Daniel Lindenberg, qui titre l'un des chapitres de son pamphlet *Le Rappel à l'ordre*: « when jews turn right ») ? Pensez-vous qu'il s'agisse d'une évolution durable ou d'un épisode d'une histoire tumultueuse qui connaîtra encore d'autres retournements? Dans l'édition des *Manifestations* dont je dispose, il n'y a pas de point final après la dernière phrase, et je suppose que ce n'est pas une simple coquille: comment l'histoire se terminera-t-elle, selon vous? Les Juifs et la gauche, cela vous paraît une histoire définitivement close?

– Comme vous l'avez justement remarqué, je n'ai pas mis de point final à cette histoire parce qu'elle n'en a pas. Ou si elle en a un, je ne le connais pas. Quand j'ai écrit mes dernières lignes, ça s'est imposé, je n'ai pas pu finir... Je ne puis vous dire ce qu'il en

sera de l'alliance de la gauche française et des Juifs de France mais ces dernières années ont œuvré dans le sens d'une rupture franche qu'un politicien habile comme Nicolas Sarkozy a su exploiter en sa faveur. Les Juifs se sont sentis lâchés par les partis de gauche qui n'arrivaient pas à clarifier certaines de leurs affiliations à l'égard de l'extrême gauche et de l'altermondialisme notamment. Chaque fois qu'il était question de politique nationale, ils pouvaient se sentir de gauche mais dès que la question internationale revenait, alors il y avait comme un écart, une profonde méfiance. J'espère que la situation s'apaisera et que les futurs dirigeants de la gauche sauront se montrer plus clairs et ainsi rendre leur discernement aux électeurs juifs, mais disons qu'il faudra du temps et beaucoup d'erreurs ou d'impairs de la part de la droite pour colmater la brèche. Cette situation inconfortable n'aura fait qu'installer un écartèlement de plus au sein de la conscience juive française, comme si elle en manquait !

– Abordons peut-être un sujet qui fâche, si vous en êtes d'accord. Sans faire de lecture naïvement biographique, il y a bien des éléments qui pourraient faire penser que, folie mise à part, vous n'êtes pas très loin de penser et de sentir comme votre personnage (pas seulement évidemment : il y a forcément en vous une Virginie !). Deux éléments me le donnent à penser. D'une part, la dédicace : « à mon père ». Elle est bien sûr très légitime et émouvante mais, étant donné ce que le roman dit du côté paternel, n'est-ce pas une manière, pour une femme qui a partagé tous les combats dont vous parlez dans votre livre, de venir à résipiscence, de dire presque, pour paraphraser Sacha Guitry, « mon père avait raison », jusque dans ses préjugés ?..

– Le sujet ne fâche pas, n'ayez crainte. S'il est vrai que j'ai dédié ce roman à mon père et qu'une partie de mon histoire se retrouve distillée à l'intérieur, je me sens tout de même à distance des deux personnages ou disons que je suis passée par des crêtes qui empruntent à leurs parcours, mais de ces crêtes, moi, je suis retombée. Par ailleurs, je ne dirais pas que la figure paternelle présente dans le roman à travers notamment le père d'Anne ne soit faite que de préjugés, même s'ils sont en bonne part ; on doit aussi prendre en compte la part d'expérience de ce père qui a été chassé de son pays natal, qui a fait l'expérience de l'exil, de la déconstruction et de la reconstruction ; or ces expériences donnent aussi des leçons qui ne doivent rien aux préjugés. À un moment donné, l'expérience d'Anne rejoint celle de son père car elle se sent exilée dans son propre pays, son milieu, elle ne reconnaît plus son monde, c'est une souffrance qui, comme toutes les souffrances, fausse le regard mais révèle aussi des choses. Sans doute est-ce aussi pour Anne le seul moyen qu'elle ait trouvé pour se réconcilier avec son père, le passé de son père, trouver un lieu de retrouvailles, une blessure commune, c'est un moyen malheureux, mais c'est le seul dont elle dispose à ce moment-là de sa vie pour se laver d'une certaine culpabilité. C'est toujours douloureux de quitter le premier monde, on n'en a jamais fini avec cette douleur, comme le dit si bien Annie Ernaux.

– Deuxième élément : il y a cette figure très inquiétante d'Omar. Vous avez inventé une sorte de Silbermann arabe et maurrasien... Un beau jeune homme (c'est important, car il y a aussi une dimension érotique dans la fascination qu'il exerce sur Virginie, son professeur de français) qui, dès 14 ans,

se vautre avec délectation dans la littérature antisémite de la « grande tradition » française (Barrès, Jouhandeau, Céline...). Voilà qui tranche avec les figures-repoussoirs plus conventionnelles : il n'est ni un jeune intégriste, ni un « beur » propalestinien. De quel cauchemar personnel sort ce personnage ?

– Peut-être d'une sorte de synthèse improbable qui réunirait toutes les haines du Juif ! C'est un personnage qu'on aurait peine à trouver dans la réalité mais le roman permet ce genre de liberté et d'invention même si elle est effroyable, je l'avoue. Je n'ai pas cherché à fouiller ce personnage mais mon intuition était qu'il cherchait une sorte de dignité et d'enracinement dans la fascination qui l'anime, comme s'il se lavait de toute indignité nationale en épousant l'extrémisme nationaliste.

– Pourrait-on vous attribuer ce que j'appellerai « le complexe de Werther » – au sens où l'on dit que Goethe aurait évité la tentation du désespoir en déléguant ce désespoir à son personnage de fiction, en « le » suicidant en quelque sorte à sa place. Anne est-elle votre Werther, sa folie est-elle son suicide ? Ce livre a-t-il été une libération, un allègement ?

– Trois ans après, j'ai pour Anne des perspectives optimistes, j'aime à penser qu'elle sera sortie de sa folie pour renouer

avec le calme et une certaine sérénité. En revanche, je suis prête à parier qu'elle aura rayé des noms sur sa liste et qu'elle aura noué de nouvelles amitiés, lesquelles déboucheront sur d'autres déceptions évidemment ! J'ai eu un besoin viscéral d'écrire cette histoire pour me purger de certaines terreurs, des assauts qui m'ont empêchée de respirer librement, notamment en tant que mère. En ce sens, *Les Manifestations* auront permis un relatif allègement car j'ai dit ce que j'avais à dire, ce que je n'arrivais pas à faire dans les situations réelles de la vie. Ce livre aura peut-être permis – mais ce n'est même pas sûr – un renouvellement dans ma façon de me lier aux autres, la maturité y ayant également une belle part, mais l'inquiétude est là, dans un coin, prête à s'enflammer au hasard des événements futurs. Pour le moment, disons qu'il y a une accalmie mais j'ai appris que l'histoire savait faire alterner les séquences de crise et d'accalmie. Mais je n'en ai certainement pas fini de m'interroger sur l'amitié et les surprises qu'elle réserve ; je ne sais pas pourquoi mais cette question me semble inépuisable et fascinante parce que je trouve généralement les gens très dupes, à commencer par moi. J'y reviendrai d'ailleurs encore dans mon prochain roman.

ENTRE AMSTERDAM ET JÉRUSALEM : le poète néerlandais Jacob Israël De Haan* Marita Keilson-Lauritz

En 1924, année où le poète, journaliste, juriste et linguiste Jacob Israël De Haan est assassiné à Jérusalem, son dernier recueil de poésies, *Kwatrijnen*, paraît à Amsterdam¹. Parmi les quelque mille quatrains qu’il contient, voici comment résonne celui qui est peut-être le plus célèbre :

Die te Amsterdam vaak zei: "Jeruzalem"
En naar Jeruzalem gedreven kwam,
Hij zegt met een mijmerende stem:
"Amsterdam. Amsterdam."²

Celui qui à Amsterdam dit souvent: "Jérusalem"
Et qui est venu, attiré, à Jérusalem
Celui-là dit d’une voix remplie de souvenirs:
"Amsterdam. Amsterdam".

Ces quatre vers suffisent à exprimer la position ambivalente du voyageur juif néerlandais à Jérusalem: entre, d’un côté, notam-

* Ce texte a été initialement publié dans un recueil autrichien (Armin Eidherr, Gerhard Langer, Karl Müller., ed. : *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung: Jüdische Bilanzen und Perspektiven*. Wien: Drava, 2006, p. 281-305). Nous le traduisons car la figure de Jacob Israël De Haan est exemplaire à nos yeux d’une vie qui, tout en étant restée fidèle au judaïsme, n’a cessé de faire trembler les différentes frontières religieuses, sexuelles, politiques ou identitaires qui délimitent l’existence juive dans la modernité (NdT).

1 Jacob Israël De Haan : *Kwatrijnen* (Quatrains). Amsterdam : P.N. van Kampen en Zoon, 1924.

2 Cette citation et celles qui suivent sont tirées de Jacob Israël De Haan : *Verzamelde Gedichten* (Oeuvres poétiques). 2 tomes. Amsterdam : van Oorschot, 1952; ici II, p. 358.

ment dans les poèmes programmatiques de l’époque de la Première Guerre mondiale, le désir d’un foyer ancien et nouveau “pour son propre peuple (juif)”, avec sa “propre langue (hébraïque nouvelle)” dans son “propre pays” toujours et toujours promis et, de l’autre côté, la nostalgie de la patrie néerlandaise en diaspora. Dans ce qui va suivre, tout cela sera illustré par la vie de Jacob Israël De Haan qui, *par et malgré* sa singularité, peut révéler quelque chose de son dilemme riche en symboles de diaspora, de retour au foyer et d’exil, ainsi que de ses conditions et de sa problématique.

En route vers Amsterdam

Jacob Israël De Haan est né le 31 décembre 1881 à Smilde dans la province de Drente. Il est le fils d’un commerçant juif orthodoxe, *hazzan* et maître d’école à Smilde, puis dans d’autres petites communautés juives. Il quitte très jeune la maison familiale – il a juste 15 ans – pour entreprendre une formation d’instituteur à Harlem. À 19 ans il se retrouve devant une classe à Amsterdam. Il commence en même temps des études de droit à l’université d’Amsterdam, qu’il achève avec succès en 1909.

Dès Harlem, Jacob Israël De Haan s’était détaché du monde orthodoxe de la maison familiale, s’était tourné vers des idées socialistes et avait adhéré au SDAP (Parti des travailleurs socio-démocrates). À partir de la fin de 1902, en plus de son travail d’instituteur et de ses études, il travaille comme rédacteur

dans l'édition dominicale du quotidien socialiste *Het Volk* (Le peuple), et y tient en particulier une rubrique "Par et pour les enfants". À cette époque paraissent ses premiers essais en prose, au contenu marqué par son image du monde politique (socialiste).

Il est remarquable que tout cela aille de pair avec l'admiration du jeune poète pour le mouvement poétique *Tachtiger* (littéralement : ceux des années 80), dont les protagonistes les plus importants sont Albert Verwey, Willem Kloos et Lodewijk van Deyssel, et que l'on peut résumer grâce au mot d'ordre "*l'art pour l'art*" ou "culte de la beauté". Il admirait particulièrement le médecin psychiatre, poète et partisan d'une réforme de l'éducation, Frederic van Eeden (1860-1932) qui fut aussi occasionnellement membre de ce cercle³.

En 1900, De Haan découvre ses penchants homosexuels qui ne pouvaient correspondre ni au point de vue de la foi orthodoxe ni à celui de ses camarades du parti socialiste. Il semble que son émancipation sur ce point ait été due à sa rencontre avec le médecin Arnold Aletrino (1858-1916), issu d'une famille juive libérale d'Amsterdam, connu aussi comme écrivain. En 1901, Aletrino avait fait sensation lors d'une communication à un congrès d'anthropologie criminelle, dans laquelle il soutenait la thèse d'une homosexualité innée tout en défendant l'idée qu'il pouvait y avoir quelque chose comme

3 Cf. Jaap Meijer : *De zoon van een Gazzen. Het leven van Jacob Israël de Haan 1881-1924* (Fils de hazzan. La vie de JI De Haan). Amsterdam : Polak & Van Gennep, 1967; Jan Fontijn : *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* (Orgueil brisé. La vie de Frederik van Eeden à partir de 1901). Amsterdam : Querido, 1996.

un "homosexuel normal" ("uraniste normal"), ce qui était ressenti comme complètement inouï dans le cercle de ses collègues⁴.

Celui qui était prêt à rendre public le message émancipateur d'Aletrino, en le faisant sortir du cercle étroit de l'anthropologie criminelle et de la médecine, était Jacob De Haan, alors tout juste âgé de 20 ans. Dès l'été 1903, ses premiers textes en prose paraissent dans l'édition dominicale du journal socialiste mentionné plus haut. Ils constituent rétrospectivement le point de départ d'un petit roman avec lequel De Haan, il a alors 22 ans, provoqua un véritable scandale à l'été 1904. Le roman, dont le titre *Pijpelijntjes* était tiré du nom du quartier ouvrier d'Amsterdam *De Pijp* (où De Haan vivait et travaillait comme instituteur), thématiseait ouvertement les relations et la sexualité entre hommes⁵. Le scandale coûta sa place au jeune instituteur ainsi que son poste de rédacteur. Aletrino trouva encore plus scandaleux que De Haan se soit lui-même dépeint, ainsi que son ami et mentor Aletrino, sous les traits de "Joop" et "Sam" (leurs surnoms courants dans leur

4 Cf. Maurice von Lieshout : "Pendelen tussen wetenschap en moraal. Arnold Aletrino (1858-1916)" (Va-et-vient entre science et morale. Arnold Aletrino), In : Hans Hafkamp, Maurice van Lieshout (ed.) : *Pijlen der naamloze liefde. Pioniers van de homo-émancipatie* (Flèches de l'innommable l'amour. Pionniers de l'homo-émancipation). Amsterdam : SUA, 1988, p. 83-88.

5 Jacob [Israël] De Haan : *Pijpelijntjes*. Amsterdam : Jacq. van Cleef, 1904; Cf. la postface "Pijpelijntjes. De geschiedenis van een 'onzedelijk' boek" (Pijpelijntjes. L'histoire du livre "immoral"). de Wim J. Simons, écrite à l'occasion de la réimpression de la première édition ('sGravenhage : Kruseman, 1974). – Le titre signifie "Contes de Pijp" tout en laissant se perdre un sens caché sexuel intraduisible.

cercle d'amis) et, comme si cela ne suffisait pas, qu'il eût dans un accès d'enthousiasme émancipateur, précisément dédié le livre à cet "A. Aletrino"⁶.

Deux autres romans paraissent dans les années suivantes : *Ondergangen* – Déchéance (1907) et *Pathologieën* – Pathologies (1908). Ce dernier roman, qui, comme *Pijpelijntjes*, prend pour thème l'homosexualité, est rempli de figures et de comportements masochistes – tout comme dans *Nerveuze vertellingen* (Contes nerveux)⁷ : l'amour et la sexualité entre hommes sont des choses profondément décadentes et pathologiques – alors que, suivant la position d'Aletrino, ils étaient représentés comme complètement naturels dans *Pijpelijntjes*. Ceci peut être interprété comme une réaction à la fin abrupte de l'amitié d'Aletrino, comme une prise en compte des conduites hostiles à l'homosexualité de ses camarades socialistes, mais aussi comme une anticipation des scrupules à l'égard de l'amour des hommes et des garçons qui allaient désormais accompagner sa vie. En ce qui concerne la reconnaissance littéraire par l'intermédiaire de Van Eeden, de Verwey et de la scène littéraire, une évolution positive

6 Cf. la postface de Simons dans l'édition de 1974 (*op. cit.*), p. 227.

7 Cf. Jacob Israël De Haan : *Nerveuze vertellingen*. Ed. et introduction de Rob Delvigne et Leo Ross. Amsterdam : Bert Bakker, 1983 – Dans notre contexte, la plus intéressante de ces histoires est celle qui fut rééditée après sa parution dans la revue *Levensrecht* (Le droit d'exister) en 1907, sous le titre "Over de ervaringen van Hélénus Marie Golesco" (À propos des expériences de Hélénus Marie Golesco). Jésus y est représenté comme "de verleider" (le séducteur), nouant par là d'une manière remarquable des motifs religieux et érotiques.

est alors en préparation. C'est aussi avec ses poésies que De Haan a désormais accès à l'ambitieuse revue littéraire de Verweys, *De Beweging* (Le mouvement).

Entre-temps De Haan est aussi "arrivé" à un autre point de vue : en 1907 il a épousé Johanna (qu'on appelle 'Hans') van Maarseven, cette femme médecin non juive, un peu plus âgée que lui, qu'il connaissait depuis quelques années. Il ne s'en sépara ni à cause de ses penchants homoérotiques ni à cause du problème que posait le fait d'être marié à une femme non juive pour ses amis sionistes. En 1909, il termine avec succès ses études de droit à Amsterdam et, depuis qu'il gagne sa vie comme répétiteur juridique, il est tellement aisé qu'il peut, de temps en temps, dépanner financièrement son ami Frederik Van Eeden. Il forge le projet d'un travail de doctorat en terminologie juridique portant sur le domaine de la liberté de la volonté⁸ ; dans ce but, à l'instigation de Van Eeden, il se plonge dans les travaux de philosophie du langage de l'Anglaise Victoria Lady Welby (1837-1912).⁹

8 Le thème de la responsabilité de ses actes jouait un rôle considérable dans la discussion de l'époque à propos du caractère condamnable des comportements homosexuels. Cela aussi a certainement motivé De Haan à choisir ce thème.

9 Ce sont Van Eeden et De Haan qui introduisirent aux Pays-Bas la théorie du signe orientée vers la communication de Lady Welby appelée "Significa" (devenue en français la "signifique") et furent à l'origine du développement d'une orientation linguistique critique, le "mouvement significatif". Cf. H. Walter Schmitz : *Verständigungshandlungen – eine wissenschaftshistorische Rekonstruktion der Anfänge der signifikanten Bewegung in den Niederlanden* (1892–1926). (Les actions de compréhension – une reconstruction historique des débuts du mouvement significatif aux Pays-

En février 1916, Jacob Israël De Haan soutient sa thèse de doctorat à Amsterdam, *Rechtskundige Significa en hare toepassingen op de begrippen: 'aansprakelijk', 'verantwoordelijk', 'toerekeningsvatbaar'* (La signifique juridique et son application aux concepts de majorité pénale, de responsabilité et de responsabilité de ses actes)¹⁰. Dès l'année de son doctorat, De Haan devient privatdocent à l'université d'Amsterdam. Le 31 octobre 1916, il donne sa leçon inaugurale sur "La nature et les tâches de la science juridique Significa"¹¹. À Amsterdam, le fils du petit *hazzan* de Smilde est accueilli aussi dans la communauté académique.

En route vers Jérusalem

Malgré les efforts divers et variés de ses alliés du mouvement signifique, De Haan ne put prendre la suite de son directeur de thèse, le pénaliste Van Hamel. Telles furent, d'après son biographe Jaap Meijer, les circonstances et la raison fondamentale pour lesquelles De Haan échangea les Pays-Bas contre la Palestine, Amsterdam contre Jérusalem au début de 1919. Mais son départ pour Jérusalem a des racines plus profondes.

Depuis 1910 De Haan publie des poésies qui thématissent son retour à son origine juive dans l'importante revue *De Beweging* mais aussi dans la non moins renommée *De Gids*

(Le guide) et après 1913 dans la revue sioniste *De Joodse Wachter* (La sentinelle juive). Elles mettent véritablement l'accent sur un retour à l'année juive où il quitta la maison de ses parents, ce qui est expressément une réaffiliation. Ce n'est pas tout à fait par hasard qu'en 1910, une poésie de treize strophes publiée dans *De Gids – Grote Verzoendag (Yom Kippour, le Jour du Pardon)* décrit l'entrée dans la synagogue avec le père et le retour du fils à ses côtés "*naar ons licht huis*" (dans notre claire maison)¹². Le poème *Loofhuttenfeest I* (Soucoth I) de la même année rêve explicitement du voyage à Jérusalem :

*En ik, een Dichter, droomde nimmer schooner
Dan in den nachten na zoo bonten dag:*

Ons volk was vrij en vorstlijk en ich zag

Van Jeruzalem mij een blij bewoner.

Aanbiddend hoorde ik een kalme stem,

Zag een zonnige stad, een tempel heilig,

Dus weet ik verheugd, dat wij eens weer veilig

Vorstelijk wonen te Jerusalem.

Et moi, un poète, ne fis jamais de plus beaux rêves
Qu'au cours des nuits suivant une journée si colorée :
Notre peuple était libre et souverain et je me voyais
En heureux habitant de Jérusalem.

Tout en priant j'entendais une voix calme,

Voyais une ville ensoleillée, un saint temple,

Joyeux donc, je sais que nous revenons confiants

Souverains vivre à Jérusalem.

Mais le poète qui rêve ici de Jérusalem est un poète un peu spécial. « *Het Joodse Lied* » (Le chant juif) est le nom programmatique du sonnet de 1913 qui introduira en 1915 le premier volume du même nom¹³. La foi juive est devenue le thème de ses poè-

Bas). Thèse d'habilitation, Phil. Fak. der Univ. Bonn, 1985.

¹⁰ Paru à Amsterdam : Versluys, 1916.

¹¹ Jacob Israël De Haan: *Wezen en taak der rechtskundige significa. (Essence et fonction de la signifique juridique)*, Amsterdam : P.N. van Kampen & Zoon, 1916. – Ses leçons des années suivantes sont rassemblées et publiées en 1919 dans un volume intitulé *Rechtskundige significa – La signifique juridique* (Amsterdam : Joh. Müller, 1919).

¹² *Verzamelde Gedichten I, op. cit.*, p. 93sq.

¹³ Amsterdam : W. Versluys 5676 (1915); un second volume paraît en 1921.

mes, d'une façon tellement insistante que, tant dans sa propre conscience que dans celle de ses contemporains et de ses alliés, il est désormais "*de dichter van Het Joodse Lied*" (le poète du *Chant juif*) – une identité qu'il s'est par ailleurs *lui-même* attribuée, ce qui aura des conséquences considérables sur sa propre image.

Trois aspects importants s'annoncent dans *Het Joodse Lied* : le retour consolateur au "chant hébraïque" (qu'il a par ailleurs entendu et lu, mais jamais composé lui-même), la réaffiliation au peuple juif ("je suis l'un d'entre votre peuple", "mon peuple", "mon peuple opprimé") et la décision "d'être le poète de [son] peuple opprimé" ("*dichter van mijn verdreven Volk te zijn*"), une décision qui s'oppose à la possession d'un trésor terrestre mais aussi à la complexe "*Vriendschap*" (amitié). Il faut bien sûr noter la pertinence de cette dernière opposition, l'alternative ami/amitié *versus* judaïsme et piété dont le thème revient toujours jusqu'aux *Kwatrijnen*, si l'on considère que "l'amour qui s'appelle amitié" – depuis le cycle de poésie ainsi nommé par Verweys – signifie plus qu'une simple amitié, à savoir très précisément les relations érotiques entre hommes¹⁴.

Pourtant avant le début effectif du voyage à Jérusalem, un détour a lieu par la Russie. Pendant une visite à Londres en 1912, Van Eeden et De Haan rendent visite au comte Kropotkine dont les descriptions du régime pénitentiaire dans la Russie tzariste,

en particulier le sort des prisonniers politiques après les événements révolutionnaires de 1905/1906, lancent, à son retour, le jeune étudiant en droit dans une activité politique d'une manière très caractéristique pour lui. En été 1912, De Haan fait un premier voyage en Russie, d'ailleurs avec sa femme. Il en fera deux autres les mois suivants. Il parcourt la Russie en tant que juriste, parvient à rencontrer une série de pénalistes de toutes sortes à Riga, Moscou et Saint-Petersbourg, dans le but déclaré d'informer l'Occident sur la situation. Les rapports de De Haan paraissent dans une revue juridique spécialisée et dans la revue *De Beweging*. Ce qu'il put voir en Russie l'a profondément ébranlé et mis en colère. La façon dont les prisonniers politiques étaient traités, et parmi eux les Juifs en particulier, ne le laisse pas en paix. Il en résulte une activité politique mais aussi – et cela est significatif de la manière dont la poésie et les réalités de la vie sont étroitement liées chez lui – de la poésie, les deux s'entremêlant dans un poème adressé à « son Excellence le Général Djoukovsky », dans lequel De Haan se met en posture de formuler des revendications au nom du jeune prisonnier Georges Dmitrenko, à qui il a adressé par ailleurs une série d'autres poèmes¹⁵.

On peut déduire de tout cela que son désir de se tourner vers le judaïsme et le sionisme est sorti renforcé de ses rencontres dans les prisons russes. Dans les années qui suivirent est venue s'ajouter l'expérience de

14 Cf. Marita Keilson-Lauritz: *Von der Liebe die Freundschaft heißt. Zur Homoerotik im Werk Stefan Georges* (De l'amour qui s'appelle amitié. L'homoérotique dans l'œuvre de Stefan Georges), Berlin: Verlag rosa Winkel, 1987; sur le cycle poétique de Verweys, voir en particulier p. 61.

15 Cf. Jacob Israël De Haan: *In Russische gevangnissen* (Dans les prisons russes), avec une préface de Wim J. Simons. 3ème édition, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1986, en particulier p.129-140; *Verzamelde Gedichten I*, la partie "Aan Russische vrienden" (À mes amis russes), p. 259-285.

la Première Guerre mondiale, dans laquelle des Juifs de différentes nations combattirent contre d'autres Juifs, ce qui rendait plus pressante la nécessité d'un pays juif à soi et celle d'un peuple juif. En août 1914, De Haan écrit encore trois longs poèmes qui paraissent dans d'importantes revues (*De Gids*, *De Beweging*) et qui font partie du *Het Joodse Lied* (1915), sous le titre *In den Oorlog* (Dans la guerre) :
Wij strijden broeders tegen eigen broeders,
En breken machteloos onze eigen macht,
Wij berooven van zonen onze moeders,
En ons volk van zijn onmisbare kracht ¹⁶.

Nous combattons frères contre frères
(nos propres frères)
Et brisons impuissants notre propre force,
Nous dépossédons de leurs fils nos mères
Et notre peuple de son indispensable vigueur.

Le titre d'origine *Aan mijn volk* (À mon peuple) avait causé des difficultés à la rédaction : en cette période, écrit De Haan à Albert Verwey le 29 août 1914, on trouvait inconvenant pour un poète néerlandais que "mon peuple" signifie un autre peuple que le peuple néerlandais¹⁷.

En 1912 – l'année de la publication de *Het Joodse Lied* – De Haan rejoint l'Union sioniste néerlandaise. Dès 1914 au plus tard, il commence à apprendre l'hébreu moderne et prend toujours position dans les questions litigieuses qui éclatent à propos de cette langue ancienne et nouvelle, de sa renaissance,

¹⁶ *Verzamelde Gedichten* I, p. 212.

¹⁷ Cité par Jaap Meijer : *Onze taal als een bare schat. Jacob Israël De Haan en het Hebreeuws* (Notre langue, un trésor évident. Jacob Israël De Haan et l'hébreu). Amsterdam : De Engelbewaarder, 1981, p. 28.

de la nécessité de son développement, de son élargissement et des règles à observer en la matière¹⁸. À quel point De Haan a intégré ses arguments et son intérêt pour la "signifique" dans ses nouvelles préoccupations, c'est ce qui apparaîtra plus tard lorsqu'à Jérusalem il prêtera aussi attention, du point de vue de la philosophie du langage, aux questions posées par le développement de l'hébreu moderne¹⁹. On peut dire aussi que, dans cette mesure, son mouvement vers le judaïsme se déroule au fil du temps en complet parallèle avec ses engagements juridiques, politiques et philosophiques.

En même temps, et cela ne doit pas être négligé, son monde émotionnel homoérotique reste virulent et productif²⁰ : il colore ses expériences dans les prisons russes – comme les poésies que nous avons mentionnées, en particulier celles qui sont adressées à Georges Dmitrenko –, il accompagne aussi son mouvement vers la religion²¹. De Haan le problé-

¹⁸ Cf. Meijer, *Onze taal* (op. cit.), en particulier, mais pas seulement, le chapitre sur les deux articles en hébreu que De Haan a publié en collaboration avec Lev Strachun pour la revue *Hamizrach* – L'Orient (p. 72-120).

¹⁹ Cf. Meijer, *Onze taal* (op. cit.), en particulier p. 130-152 : "Hebreeuwsche significa"- La signifique hébraïque).

²⁰ Même si la biographie de Jaap Meijer a indubitablement tendance à exagérer la dimension psychologique, on doit souvent lui donner raison quant à l'importance des tendances homosexuelles de De Haan dans nombre de ses décisions et actions (Cf. Meijer, *De zoon van een chazzen*, op. cit., p. 145).

²¹ Cf. le cycle dédié au jeune homme mort Leo V[leeshouwer] "Het Jaartijdlicht" (La veilleuse du souvenir) et en particulier dans ce cycle le poème "Gebed dat bindt" - La prière qui relie (*Verzamelde Gedichten* II, p. 72).

matise et est problématisé par lui. En parallèle avec *Het Joodse Lied*, des cycles de poésie apparaissent, dans lesquels la fascination à l'égard des textes ouvertement homoérotiques et homosexuels de l'écrivain belge francophone Georges Eekhoud (1854-1927) se mêle à l'expression non dissimulée de ses propres sentiments. Ces poèmes paraissent à partir de 1911 de façon dispersée, puis sont rassemblés dans le volume *Antwerpsche Libertijnen – Libertins anversois* (1914). Le cycle *Ein nieuw Carthago* (Une nouvelle Carthage), publié à compte d'auteur en 1919, est aussi dû à Eekhoud (sa *Nouvelle Carthage* en particulier). Si l'on prend en considération le fait que De Haan a publié ce volume de poésie en même temps qu'il partait pour la Palestine, on voit apparaître un remarquable parallèle entre Anvers, devenue la nouvelle Carthage comme lieu d'une liberté ancienne et nouvelle, et Jérusalem, centre de la Palestine "*alt-neu*" (ancienne-nouvelle), dont le nom ne peut pas être donné tout à fait au hasard²². La revendication poétique, qui constate à propos de la riche ville marchande que, que les poètes ont plus de valeur et sont plus importants pour la communauté que les hommes d'action et leurs exploits ("*meer dan Daders zijn der daden*

22 Dans ce contexte on pourrait rappeler aussi que le sionisme et le mouvement homosexuel peuvent être historiquement considérés comme des phénomènes absolument parallèles. Cf. Marita Keilson-Lauritz: *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung am Beispiel des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen und der Zeitschrift Der Eigene* (L'histoire de sa propre histoire. Littérature et critique littéraire au début du mouvement homosexuel à partir de l'exemple de l'Almanach pour les degrés intermédiaire et de la revue Le propre). Berlin: rosa Winkel 1997, chapitre: "Auftakt: Das Jahr 1896" (L'amorce: l'année 1896), p. 23-29.

Dichters"), montre sans nul doute aussi le statut que le poète De Haan avait prévu pour lui-même dans le nouveau foyer national.

Au début de 1919, De Haan est le premier sioniste néerlandais à partir pour Jérusalem. Il fera ses adieux lors d'une fête spéciale organisée pour lui à la bourse aux diamants d'Amsterdam. Il part en tant que poète, comme l'auteur de *Het Joodse Lied*, comme il le souligne dans son discours d'adieu²³.

De Jérusalem il écrit des reportages sur la Palestine sous récent mandat britannique en tant que correspondant du *Algemeen Handelsblad* (Journal général du commerce)²⁴. Il fait la connaissance d'Eliezer Ben Jehuda (1858-1922), le fondateur de l'hébreu moderne, écrit sur lui à plusieurs reprises dans le *Algemeen Handelsblad* et soutient son projet de dictionnaire général de l'hébreu. À partir de 1920, De Haan enseigne comme juriste au Government Law College. Et surtout, quand plus tard son attitude sioniste-critique s'accroîtra, il ne renoncera jamais à son rêve d'installation de "*ons volk*" (notre peuple), comme le montre la description d'un voyage d'un bout à l'autre de la Palestine, pendant lequel il reparle encore et toujours des espaces libres encore susceptibles d'accueillir des dizaines et des dizaines de milliers de personnes²⁵.

23 Meijer, *De zoon van een chazzen* (op. cit.) p. 211.

24 Un choix infime de ces articles se trouve dans Giebels, *Jacob Israël De Haan correspondent in Palestina 1919-1924* (Jacob Israël De Haan, correspondant en Palestine 1919-1924). Amsterdam: De Engelbewaarder, 1981.

25 Cf. Jacob Israël De Haan: *Palestina*. Amsterdam: Querido, 1925. – Il semble qu'en français un seul livre de De Haan ait été traduit: *Palestine 1921*; présentation, trad. du néerlandais et anno-

Amsterdam, Amsterdam

Et pourtant : face à ce que De Haan ressent comme la conséquence de l'installation des immigrants juifs dans la Palestine habitée par des Palestiniens, à cause aussi des relations difficiles entre les colons et les autorités britanniques, avec en plus les différences d'opinions politiques entre les membres du groupe juif, le « retour à Jérusalem » débouche sur un éloignement croissant à l'égard du sionisme politique et sur un rapprochement avec les groupes qui étaient opposés à la fondation d'un État d'Israël. De même qu'il avait rendu compte de la situation dans les prisons russes en 1912/1913, il publie maintenant ses observations sur la Palestine aux Pays-Bas.

Pour l'Agudat Israël, et le groupe réuni en particulier autour du rabbin orthodoxe Chaim Sonnenfeld auquel il s'est joint, De Haan conçoit un mémorandum à adresser au gouvernement britannique et à la Société des Nations. Ce groupe, constitué pour une bonne part d'immigrants pieux présionistes, avait une position allant de la critique à l'hostilité à l'égard du sionisme politique, lui déniait de toutes façons le droit de parler et d'agir au nom du peuple juif dans son ensemble.

Le mémorandum que De Haan envoya à la Société des Nations la remerciait d'abord « pour son soutien au mandat britannique sur la Palestine sur la base de cette magnifique déclaration qui promet de donner au peuple juif souffrant et errant la possibilité de revenir et de reconstruire un foyer fidèle au pays qu'il désire depuis mille ans, qu'il vénère malgré sa séparation forcée d'avec lui depuis près de vingt siècles ». Mais elle a en même temps différé l'autonomie des « pionniers des

colonies actuelles avec leurs institutions » qui, pour préserver leur liberté religieuse, « ont dû organiser leur communauté de façon indépendante, convaincus que c'est de cette seule façon que la préservation future de la religion juive pourrait être assurée dans le pays, et que c'est seulement par l'indépendance que les disputes et les querelles pourraient être évitées »²⁶.

Les sionistes en voulurent particulièrement à De Haan de s'être fait le porte-parole d'une délégation orthodoxe qui, au début de 1922, exposa au magnat de la presse Lord Northcliffe en visite à Jérusalem les doutes de la communauté orthodoxe indépendante à l'égard des sionistes qui prétendaient à la représentation exclusive. À leurs yeux, il était à présent un traître²⁷. Et bien sûr De Haan suscita des oppo-

26 En anglais dans le texte. Cf. Meijer, *De zoon van een gazzen* (op. cit) p. 395f; p. 397-401, est reproduit un autre passage du mémorandum à propos de la question litigieuse de l'impôt sur la fabrication des matzoth; les deux documents se trouvent dans les archives De Haan à la Bibliotheca Rosenthaliana, Amsterdam.

27 Ici et pour ce qui suit, voir aussi Emil Marmorstein : *A Martyr's Message. To commemorate the fiftieth anniversary of the murder of Professor De-Haan* (Le message d'un martyr. Pour la commémoration du cinquantième anniversaire du meurtre du Professeur De Haan). Publié à Londres en 1975; on peut le trouver sur le site web des True Torah Jews <www.jewsagainstzionism.com>; par précaution, il faut préciser que le texte de Marmorstein est cité sur des sites web à tendances ouvertement antisémites. Cf. aussi Mohammed de Zeeuw : *De moord op Jacob Israël De Haan (1881-1924)* (Le meurtre de Jacob Israël De Haan (1881-1924)). In *Acta Academica*, 2002; on peut le lire via <www.actaacademica.nl> juillet 2005. Le fait que les citations de De Zeeuw à propos des amitiés arabes de De Haan se trouvent davantage dans la biographie de Jaap Meijer

tations par Nathan Weinstock, Paris ; Montréal (Québec) : Éd. l'Harmattan, 1997 (NdT).

sitions dans les cercles sionistes à cause de ses relations amicales avec des Arabes (pas uniquement teintées, du reste, d'homoérotisme)²⁸. Il en résulta des problèmes dans son enseignement au Government Law College : ses cours furent boycottés et en 1923 il dut renoncer à son poste. Le 30 juin 1924, juste avant un départ pour Londres où il aurait dû se rendre en tant que conseiller juridique d'une délégation de l'Aguda, pratiquement devant la porte de la synagogue de l'hôpital Sha'arei Sedeq à Jérusalem, Jacob Israël De Haan reçoit un coup de couteau auquel il ne survivra pas. Ses obsèques donnèrent lieu à une manifestation impressionnante du groupe orthodoxe. Des représentants des autorités arabes officielles étaient aussi présents. À quelques exceptions près, les sionistes étaient absents²⁹.

Par la suite, les adversaires sionistes politiques de De Haan ont essayé d'attribuer la présomption de culpabilité à des suspects non juifs. Cela alla de pair avec des insinuations suggestives à propos des tendances homosexuelles de De Haan, ce qui guida les soupçons sur un meurtrier plutôt issu des milieux arabes³⁰. Que Jacob Israël De Haan ait été tué

que dans l'anthologie équilibrée de Ludy Giebels montre à quel point les argumentations et les jugements de De Haan sont tissés ensemble.

28 Voir sa description d'un voyage avec le frère aîné de son jeune ami Adil Aweidah : Jacob Israël De Haan : *Palestina* (op. cit.).

29 À ma connaissance, dans cette perspective, la représentation la plus juste concernant la dernière période de la vie de De Haan est l'introduction de Ludy Giebels à l'inventaire des archives de la Bibliotheca Rosenthaliana de la bibliothèque universitaire d'Amsterdam

30 Sur ce point, voir Marmorstein (op. cit.). Dans cette direction, à propos d'un texte dénonciateur exemplaire *Ha'kadosj' De Haan* (De Haan, le "Saint") sous la plume d'un pseudonyme A.Z.

par un membre de la Hagana, l'organisation de défense sioniste, ne fut officiellement établi qu'en 1985, à la suite des découvertes du journaliste Shlomo Nakdimon³¹. C'est notamment grâce à ce que savait Arnold Zweig que l'on a toujours connu l'arrière-plan politique du meurtre de De Haan, lui qui, lors d'un voyage en Palestine en 1932, écrivait à Sigmund Freud que De Haan n'avait pas du tout été tué par un Arabe mais par un Juif, un adversaire politique, un sioniste radical, que beaucoup connaissaient dans le pays et qui y vit encore³². Cette affaire est la matière d'un roman, le dernier publié par Arnold Zweig en Allemagne³³.

Postérité

Jacob Israël De Haan est à peine connu dans l'espace germanophone et l'on ne s'aperçoit guère du fait qu'il est le protagoniste du roman d'Arnold Zweig dont il va être question maintenant. Il est pourtant toujours complètement vivant aux Pays-Bas. Sa biographie a été établie dans une édition officielle par l'historien juif Jaap Meijer ; son

Ben Jisjai, un des adversaires sionistes mortels du poète d'après Jaap Meijer, voir Meyer, *Onze taal* (op. cit.) p. 124-127.

31 J. Meijer, dans sa biographie, cite pourtant déjà les souvenirs non publiés de l'assassin Avraham Tehomi, qu'il appelle Awrahm X (op. cit. p. 329-332).

32 *Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*. Edited by Ernst L. Freud. Translated by Elaine and William Robson-Scott. New York : New York University Press, 1970, p. 42.

33 Arnold Zweig : *De Vriendt kehrt heim*. Roman. Berlin : Kiepenheuer, 1932 ; voir les documents dans l'appendice du volume correspondant à l'édition berlinoise, Berlin : Aufbau, 1996. En français : *Un meurtre à Jérusalem, L'affaire De Vriendt*, traduit par R. Hartmann, Paris, Desjonquères, 1999.

engagement pour le socialisme et le sionisme, ses rapports sur la situation dans les prisons russes juste avant la Première Guerre mondiale, sa participation à la naissance de l'hébreu moderne et ses reportages en Palestine, tout cela a donné lieu à des recherches et des descriptions venant de différents côtés. Ses textes en prose sont publiés dans diverses réimpressions, parfois pour les bibliophiles. Ses poésies complètes ont été publiées dès 1952. Ses archives, pas très importantes (il n'a gardé pratiquement aucune des lettres qui lui furent adressées), sont conservées dans le département Judaïca de la Bibliotheca Rosenthaliana de la bibliothèque universitaire d'Amsterdam et ont été inventoriées.

En même temps, De Haan est devenu une sorte d'icône pour le mouvement homosexuel néerlandais qui honore ses premiers romans comme étant les premiers récits homosexuels en langue néerlandaise. Les poésies de De Haan elles aussi jouissent d'une connaissance et d'une faveur extraordinaires. En 1979, le vers "*Naar vriendschap zulk een mateloos verlangen*" (un désir démesuré d'amitié), tiré du sonnet *An einen jungen Fischer* (À un jeune pêcheur)³⁴, sert de titre à une anthologie de poésie homosexuelle néerlandaise, devenue entre-temps un classique³⁵. Et l'on peut lire ce même vers en bas de la Westerkerk d'Amsterdam sur le Keisersgracht, sur l'énorme plaque de marbre de l'*Homomonuments* inauguré au milieu

34 *Verzamelde Gedichten* I, p. 290.

35 Hans Hafkamp (ed.): *Naar vriendschap zulk een mateloos verlangen. Bloemlezing uit de Nederlandse homo-erotische poëzie 1880-nu* (Un désir démesuré d'amitié. Morceaux choisis de la poésie homoérotique aux Pays-Bas de 1880 à nos jours), Amsterdam: Bert Bakker, 1979; la poésie de De Haan se trouve p. 29-38.

des années 80. Il y a enfin les *Kwatrijnen* de Jacob Israël De Haan, ce journal poétique du voyage vers Jérusalem et de l'année qu'il passa à Jérusalem, contenant de nombreuses et magnifiques descriptions poétiques de garçons arabes, mais aussi le combat intérieur suscité chez le poète par sa sensibilité à la beauté de ces garçons (et que les garçons remportent la plupart du temps).

Lors des Gay Games qui eurent lieu à Amsterdam en 1998, un opéra sur De Haan était inclus dans le programme culturel qui les accompagnait, spécialement composé et mis en scène sur la base du texte des *Kwatrijnen*³⁶. Qu'à cette occasion le *Nieuw Israelitisch Weekblad* (« Le Nouvel Hebdomadaire israélien ») ait consacré un numéro spécial au juif homosexuel Jacob Israël De Haan, peut être pris ici comme exemple de la façon dont les émancipations juive et homosexuelle sont aujourd'hui en mesure de combler le fossé entre l'Hellade et Jérusalem qui, sa vie entière, brisa le cœur et la tête du poète (tout en devenant la cause motrice de sa poésie!)³⁷.

36 De tweede reis. Een nieuw Nederlandse opera van Joost Kleppe op teksten van Jacob Israël De Haan. (Le second voyage. Un opéra hollandais contemporain de Joost Kleppe sur des textes de Jacob Israël De Haan). Première représentation le 6 août 1998 à Felix Meritis, Amsterdam.

37 Voir aussi mes réflexions sur ce point dans "Hellas und Jerusalem. Ein Versuch über Männerliebe und Judentum." (L'Hellade et Jérusalem. Essai sur l'amour entre hommes et le judaïsme) in Gert Mattenklott, Michael Philipp, Julius H. Schoeps (Hrsg.): *'Verkannte Brüder?' Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*. ("Des frères méconnus?" Stefan George et la bourgeoisie juive allemande entre le tournant du siècle et l'émigration) (Hildesheim u.a.: Georg Olms, 2001, p. 69-82).

Le dilemme est souvent évoqué indirectement dans les *Kwatrijnen*, même – *cum grano salis* – dans les quatre vers déjà cités qui ouvrent le recueil, où “Amsterdam” aurait recueilli quelque chose de la signification codée “L’Hellade”³⁸ Quels que soient ses scrupules le poète parvient cependant toujours à les intégrer de façon remarquable, à Jérusalem il est vrai :

*Vraag niet naar veilig of onveilig,
Want in Gods wil is alles één.
Langs lusten heilig en onheilig
Voert Zijne Liefde mij naar Jeruzalem.*

Ne cherche pas la tranquillité ou le risque
Car dans la volonté de Dieu tout est un.
Au fil des passions sacrées et fautives
Son Amour m’a conduit vers Jérusalem

Et il y a effectivement, comme nous l’avons évoqué, ce curieux morceau de la réception de De Haan en langue allemande : le roman d’Arnold Zweig *De Vriendt kehrt heim*. C’est le dernier roman que Zweig a composé en Allemagne, il l’a écrit après sa visite en Palestine au printemps 1932. Son récit des engagements et de la mort du « Dr De Vriendt » est un portrait par trop transparent de Jacob Israël De Haan. Dans le roman le meurtre est commis en 1929, l’année de violentes émeutes arabes.

Dans le roman d’Arnold Zweig, l’amour pour les garçons arabes ainsi que les *Kwatrijnen* qui parlent de ces garçons jouent un rôle étonnamment central : c’est « la nature de l’ami-

38 De Haan en appelle directement à la Grèce classique dans les cycles poétiques *Sophocles en de jonge slaaf* (Sophocle et le jeune esclave) et *Pindarus’ dood* – La mort de Pindare (*Verzamelde Gedichten* I, p. 51 sq. et 69 sq).

tié entre De Vriendt et le jeune Séoud »³⁹ qui déclenche les événements dès le premier chapitre. On rapporte à l’officier de sécurité anglais Irmin la nouvelle selon laquelle des menaces de mort contre De Vriendt se font entendre de plus en plus fort du côté de la famille arabe du garçon. La tentative d’Irmin d’avertir De Vriendt par l’intermédiaire d’un ami médecin rend visible le caractère tabou du thème (« Je ne peux pas faire à De Vriendt l’affront d’être au courant »). Après qu’Irmin l’eut prudemment mis en garde, De Vriendt réagit avec panique « Cet Anglais *savait* ». Dans le roman, la panique de De Vriendt se rattache au fait qu’il a généralement tenu cachés son scepticisme religieux et son homosexualité en général et ce, plus particulièrement au groupe juif orthodoxe qu’il avait rejoint. Seule la peur que ces deux aspects soient découverts provoque sa fuite dans des activités politiques antisionistes, ce qui conduira à son assassinat par un militant sioniste.

Cet enchevêtrement de motivations ne correspond évidemment d’aucune manière au modèle historique. Même si l’on prend pour point de départ que De Haan n’avait pas vraiment parlé de son homosexualité avec ses amis orthodoxes, il semble que son mariage avec une femme non juive ait été un problème plus grave que son attirance pour les jeunes garçons, qu’ils aient été arabes, hassidiques ou yéménites, comme cela apparaît dans les *Kwatrijnen*. En général, Arnold Zweig connaissait à peine le poète Jacob Israël De Haan qu’il décrit en 1932 comme « malheureux » dans le *Jüdische Rundschau*. Tels que Zweig lui-même les a composés, les quatrains dont le rôle est si important dans le roman sont élaborés de façon très superficielle à partir des

39 *Un meurtre à Jérusalem*, op. cit. p. 21.

Kwatrijnen, ce que Zweig admet lui-même, et ils ne thématisent que le scrupule et non la façon supérieure dont De Haan se débrouillait pour l’outrepasser. Devant le contenu explicitement homoérotique des *Kwatrijnen*, Zweig se défile grâce à une astuce littéraire classique : pendant la réunion de crise dans laquelle il est question des poésies du « Dr De Vriendt », on ne les lira pas, par discrétion. Ainsi ne sont-elles plus dangereuses. « Qui lit le hollandais ? », demande calmement l’officier de sécurité Irmin⁴⁰. Effectivement. En tout cas pas Arnold Zweig.

Comme l’ami orthodoxe de De Vriendt dans le roman, on dit que le rabbin orthodoxe Chaim Sonnenfeld, à qui s’adresse une série de *Kwatrijnen*⁴¹, n’avait rien su de l’homosexualité de De Haan. C’est tout à fait possible. Cependant, quelque temps plus tard on a fait le nécessaire du côté sioniste pour que cet aspect de la vie de De Haan voire son monde intérieur viennent à la connaissance de tous⁴². Cela n’a pas suffi pour diminuer la sympathie des orthodoxes pour De Haan. De façon souveraine, ils interprètent les *Kwatrijnen*, qui donnent lieu à tant d’émoi et d’agitation dans le roman d’Arnold Zweig, comme une « *creative confession* » (confession créative), comme l’obéissance au pieux commandement « de noter les péchés de pensée et les actions sur le papier et d’en inspecter régulièrement la liste pour se repentir du passé et résister à l’avenir » ; « dans d’émouvants quatrains, il a affiné sa conscience en illustrant la guerre des pul-

sions et la lutte entre la foi et l’incroyance, en fait la lutte pour son âme à lui »⁴³. Pas de doute, on peut aussi lire les *Kwatrijnen* de De Haan ainsi. On peut aller jusqu’à se poser la question de savoir si Chaim Sonnenfeld lui-même n’a jamais, jeune homme, été faible (“*nimmer bezweken*”) et, si, adulte, il a toujours résisté (“*altijd weerstaan*”) ⁴⁴. C’est ainsi que, pour un certain nombre de groupes orthodoxes, De Haan est encore aujourd’hui une sorte de figure sainte, sa tombe un lieu de pèlerinage, le jour de sa mort un jour de souvenir⁴⁵.

Il y a une autre question : pourquoi, en 1932, Arnold Zweig décrit-il De Haan dans le *Jüdische Rundschau* comme un « politicien funeste » ? Si l’on compare l’éloignement par rapport au sionisme de Zweig à celui de De Haan, on obtient quelques différences intéressantes qui permettent d’explicitier la position de De Haan. L’une de ces différences consiste en ce que De Haan se concevait résolument comme un *poète*. C’était à ses yeux une position attachée à la fonction de prophète. On peut lire la place centrale qu’avaient pour lui le langage, la parole et le livre dans l’une de ses petites esquisses écrites à Jérusalem, dans laquelle il croque, avec une tendre ironie, un débat entre érudits :

« Tandis que les trois visiteurs s’en vont, je constate, une nouvelle fois, que nous sommes le Peuple du Livre. Et nous devons le rester, même si nous redevenons le Peuple de la Terre. Nissim Nahum, bien qu’il ne soit pas rabbin, sort le premier car il porte deux gros livres sacrés. Rabbi Epstein est plus âgé, cer-

40 *Ibid.* p. 127.

41 *Verzamelde Gedichten* II, p. 231, 319, 343.

42 Cf. *Ha’kadosj’ De Haan* de A.Z. Ben Jisjai (*op. cit.*), l’un des organisateurs étudiants du boycott des cours de De Haan (Cf. Meijer, *Onze taal, op. cit.*, p. 124sq.).

43 En Anglais, Marmorstein, *op. cit.*

44 “R. Chaïm Sonnefeld”, *Verzamelde Gedichten* II, p. 319.

45 Cf Marmorstein, *op. cit.*

tes, mais c'est Rabbi Bernstein qui fait autorité. Auquel des deux la préséance doit-elle revenir? Ce sont ici questions d'importance. On a vu des scissions se produire car tel rabbin était passé devant tel autre. En fin de compte, la priorité doit revenir à Rabbi Epstein. Mais Rabbi Bernstein était venu avec un livre. Très bien: Rabbi Epstein va donc le porter jusqu'à ce qu'il soit dehors. Ensuite ce ne serait plus convenable. Cela vous fait sourire, ce formalisme pointilleux à l'égard du protocole? Moi aussi. Mais c'est un sourire plein d'indulgence et de tendresse envers ces peccadilles. »

Le débat a par ailleurs concerné d'anciennes légendes et prophéties à propos d'une source cachée dans le sous-sol rocheux de Jérusalem. De Haan réfléchit en même temps à la signification pour la Palestine de l'eau vivante, c'est-à-dire jaillissant d'une source, et à la signification des légendes et des traditions qui les accompagnent mises en danger par l'idéologie sioniste :

« Nous aimons l'eau ici, vraiment, et nous en avons vraiment besoin ici. Pour nous, une source c'est le vivant, le bon. Un Être. À chaque source sa légende. Mais tout cela appartiendra bientôt au passé. Nous allons moderniser la Palestine, la moderniser terriblement. Les Fellahs seront électrocutés et dépoussiérés à l'aspirateur. Quelle perspective! Et c'en sera fini de toutes les belles légendes qui parlent de sources, de fleurs et de rivières. »⁴⁶

Le malaise d'Arnold Zweig à l'égard de l'entreprise sioniste était au contraire bien plus

de l'ordre d'un choc culturel (que De Haan a bien sûr éprouvé aussi au début, mais qu'il a travaillé de façon tout à fait autre), qui lui fit appeler au secours les acquis de la civilisation et dont l'introduction lui paraissait en général imaginable avant sa propre installation⁴⁷.

Et il y a bien sûr une autre différence, essentielle: De Haan ne part pas en Palestine en exil – comme Arnold Zweig –, mais il quitte la diaspora pour son “propre pays”. Qu'il ait éprouvé là-bas la nostalgie de la Hollande et de la langue néerlandaise (qui était et est restée la langue de sa poésie) n'est qu'un aspect de la question. Il prend aussi conscience – et cela s'entend aussi dans la poésie citée au début et dans d'autres poésies semblables – de ce qu'il ne servirait à rien de “rentrer” à Amsterdam, car, là-bas, éclaterait à nouveau la nostalgie de Jérusalem. De même qu'il n'y a pas d'issue au dilemme “Dieu ou le garçon marocain”⁴⁸, il n'y en pas non plus à la question Amsterdam ou Jérusalem – ou Amsterdam quand même? Ou Jérusalem quand même? Reste Jérusalem “*met lusten heilig en onheilig*” (avec des désirs bénis et maudits). Et Jérusalem serait de toutes façons restée, même si la colère des sionistes n'avait pas littéralement frappé Jacob Israël De Haan

47 Cf. David R. Midgley: *Arnold Zweig. Zu Werk und Wandlung. 1927-1948*. Königsstein/Taunus: Athenäum, 1980, Chapitre V: “Arnold Zweig en Palestine”, p. 123 sq.

48 Cf. la question posée dans le Kwatrijn auto-analytique (quatrain autoanalytique) “*Twijfel*” (doute). “*Wat wacht ik in dit avonduur./De Stad besloopen door de slaap./Gezeten bij den Tempelmuur: /God of den Marokkaanschen Knaap? (Verzamelde Gedichten II, p. 259) – Qu'est-ce que j'attends à cette heure tardive./Où le sommeil s'est approché en tapinois de la Ville./Assis devant le mur du Temple/Dieu ou le garçon maure?*”

46 Jacob Israël De Haan: *Jerusalem. Amsterdam*: Querido, 1921; ces deux extraits sont cités d'après la version disponible sur internet sous forme d'un Ebook faisant partie du Projet Gutenberg www.gutenberg.net

et ne l'avait pas réduit au silence *là-bas*, lui qui avait donné à plus d'un de ses *Kwatrijen* (ainsi que celui qui est cité au début) le titre "*Onrust*" (inquiétude).

Il y a cependant une dernière lettre, très touchante, écrite par "Hans" (c'est-à-dire Johanna De Haan Van Maarseveen) à son mari le 13 juin 1924 et qu'il ne reçut plus (et c'est l'unique raison pour laquelle elle a été conservée; il détruisait toutes les lettres qu'il recevait). Elle lui explique une fois de plus qu'en tout cas elle ne voulait/pouvait pas se convertir au judaïsme, mais elle demande : "Dois-je venir te chercher cet été?"⁴⁹. Sous-entendu : pour rentrer à Amsterdam.

Traduit de l'allemand par Martine Leibovici
et du néerlandais par Vivane Siman.

⁴⁹ Repris dans Meijer, *De zoon van een chazzen*, *op. cit.* p. 338.

DE QUELQUES ENJEUX ÉTHIQUES DE LA MÉTAMORPHOSE

Philippe Zard

De même que Genet se défendait d'avoir écrit, avec *Les Bonnes*, un « plaidoyer sur le sort des domestiques » (« je suppose qu'il existe un syndicat des gens de maison – cela ne me regarde pas. »), Kafka n'a jamais eu l'intention de se faire l'avocat de la cause animale. Pourtant, de même que la pièce de Genet fait saillir les non-dits de la condition ancillaire, la fable de Kafka met au jour quelques-unes des questions brûlantes que la condition animale pose à la morale humaine. Ces questions cependant n'émergent pas à la manière de formulations abstraites : elles naissent des *situations* nouvelles inventées par l'écrivain. La nouvelle de Kafka ne définit pas de principes et ne formule pas de prescriptions ; elle invite à une forme particulière de phénoménologie morale, à travers une série de variations imaginatives.

Dans le cas qui nous occupe, on pourrait déterminer comme suit le questionnaire susceptible d'orienter notre lecture de *la Métamorphose*. Soit une relation morale donnée entre un homme et sa famille. Que devient cette relation : – si cet homme perd l'usage de la parole, mais non la conscience ; – si cet humain prend l'apparence d'un animal ; – si son apparence est particulièrement répugnante ? Quel est le lien entre l'enve-

<> Ce travail reprend, en l'abrégeant, un chapitre d'une longue étude publiée en 2004 sous le titre « L'animal et l'homme dans *La Métamorphose* de Kafka », in *L'animal et l'homme* (M.-Ch. Bellosta ed.), coll. « Un thème, trois œuvres », Belin Sup, 2004, p. 189-277.

loppe corporelle à laquelle l'existant est enchaîné sans recours – et le rapport qui se noue avec autrui ? À supposer que Gregor ne soit plus un humain, quel pouvoir ce nouveau statut confère-t-il sur lui ? Nul n'est besoin, pour une telle lecture, d'attribuer à Kafka une quelconque philosophie de l'animal : il suffit que le dispositif imaginaire de son récit porte en lui-même ces interrogations.

C'est justement parce que la transformation de Gregor fait subir à celui-ci un éloignement jamais complètement achevé par rapport à l'humanité que la nouvelle permet d'aller au-delà des lignes de partage hâtivement tracées par une métaphysique humaniste acharnée à définir « le propre de l'homme ». L'affrontement à huis-clos de la chimère Gregor – ni tout à fait animal, ni tout à fait homme – avec sa famille permet d'explorer les zones d'ombre et les angles morts de notre morale.

Phénoménologie de l'abject

La terreur et l'aversion suscitées par la vermine peuvent-elles être soumises à une évaluation morale ? Tour à tour y succombent les parents, les locataires, la sœur de Gregor. L'attitude de celle-ci connaît une évolution significative. On peut certes céder aux facilités d'une lecture moralisatrice ou sentimentale et considérer sévèrement la transformation d'une sœur attentive en « mauvaise fée ». En réalité, son comportement obéit à des mécanismes anthropologiquement vrai-

semblables: le dégoût et la peur de la bête immonde. Grete subit une épreuve qu'elle assume d'abord avec un semblant de dévouement, surmontant sa répulsion (chapitre II) ; l'appauvrissement et l'usure nerveuse finissent par avoir raison de sa tolérance. Kafka peut-il donner tort à ceux qui n'ont pas la force d'âme des saints pour chérir une créature hideuse et malodorante ? La promiscuité de Gregor n'est-elle pas effectivement, un « supplice perpétuel » (p. 88) ? Le récit n'a-t-il pas tout fait pour convaincre le lecteur que, comme le dit Grete, la cohabitation est intolérable (p. 89) ? Tout comme sa nature animale prescrit à Gregor de manger des nourritures avariées, la sensibilité humaine interdit à Grete une compassion durable, *a fortiori* un véritable amour pour l'abject animal. *La Métamorphose* n'est donc pas le récit édifiant de la persécution d'une bête disgraciée, mais *la rencontre aporétique de deux « natures » étroitement délimitées par leur sensibilité.*

Le dégoût n'est pas seul en cause. Malgré son attitude conciliante, Gregor suscite des angoisses plus diffuses. Tout se passe comme si sa première métamorphose en vermine en cachait une autre : celle de l'insecte en prédateur. Lorsque Grete, arrivée plus tôt que prévu dans la chambre de son frère, le trouve dressé sur ses pattes (p. 59), c'est bien l'idée d'une agression qui prévaut : « Quelqu'un d'étranger à l'affaire aurait pu penser que Gregor avait guetté sa sœur et avait voulu la mordre » (p. 59).

La phobie du contact, l'angoisse de la dévoration témoignent d'une peur archaïque : celle du retour à l'indistinction originelle. Distinguant l'*objet* de l'*abject*, Julia Kristeva peut ainsi écrire : « L'abject n'est pas un objet en face de moi, que je nomme ou que

j'imagine. [...] De l'objet, l'abject n'a qu'une qualité – celle de s'opposer à *je*. Mais si l'objet, en s'opposant, m'équilibre dans la trame fragile d'un désir de sens [...], au contraire, l'*abject*, objet chu, est radicalement un exclu et me tire vers là où le sens s'effondre. »¹ Or ces peurs sont sans doute au fondement même de la capacité du sujet à *symboliser* et de la formation des idées morales. Comme le rappelle Paul Ricœur, l'idée de souillure est la représentation de « quelque chose quasiment matériel, qui infecte comme une saleté, qui nuit par des propriétés invisibles et qui pourtant opère à la façon d'une force dans le champ de notre existence indivisiblement psychique et corporelle »². La pensée de la souillure peut sembler, au regard d'une conscience profane, la trace d'une représentation morale périmée car « ce qui est souillure [...] ne coïncide plus avec ce qui pour nous est le mal » (*ibid.*, p. 188). Elle témoigne d'un « stade où le mal et le malheur n'ont pas été dissociés, où l'ordre éthique du mal-faire n'est pas discerné de l'ordre cosmo-biologique du mal-être : souffrance, maladie, mort, échec » (*ibid.*, p. 189). Il n'en demeure pas moins que « la crainte de l'impur et les rites de purification sont à l'arrière-plan de tous nos sentiments et de tous nos comportements relatifs à la faute » (*ibid.*, p. 187).

Le rapport à l'animal répugnant expose ainsi avec une netteté insolite l'intrication étroite entre la perception sensible et les représentations morales, autrement dit l'ancrage corporel, devenu invisible par la force de l'habitude, de la relation éthique, ses pré-

1 *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, coll. Points, Seuil, 1980, p. 9.

2 *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité*, Aubier, 1988, p. 188.

supposés occultés. Une relation serait peut-être pensable si Gregor avait l'apparence d'un aimable labrador, mais le protagoniste de *La Métamorphose* a le mauvais goût de se transformer en animal repoussant, en un monstre répugnant propre à entraîner chez ceux qui le côtoient une forme de panique, un dérèglement généralisé des affects.

« Le silence des bêtes »

Dans la métaphysique occidentale, c'est la possession du langage – *logos*, "langage" et "raison" – qui marque la limite infranchissable entre l'homme et l'ensemble du règne animal. Ainsi, Diderot rapporte le mot du cardinal de Polignac, feignant de s'adresser à un grand singe du jardin du Roi : « Parle et je te baptise »³. Mais le sort infligé par l'homme aux animaux serait-il encore acceptable si l'animal se révélait notre prochain ? Quels horribles devoirs – et quels insupportables interdits – imposerait à l'homme un insecte doué de raison et de sentiments ? Il ne reste plus qu'à prier pour que jamais la parole ne vienne aux bêtes, et surtout pas aux vermines...

La métamorphose de Gregor n'atteint pas seulement son apparence physique, mais ses organes phonatoires : avant même d'être vu, il ne peut plus se faire entendre ni se faire reconnaître par sa parole ou sa voix. Pourtant, tout n'est pas si simple. Un homme qui perdrait l'usage de la parole n'en perdrait pas pour autant son humanité ; il faut encore qu'il soit donné comme acquis que la compréhension du langage lui est également interdite. Ce saut logique est très vite accompli par la famille Samsa : « Comme on ne le comprenait pas, personne ne songeait, même

sa sœur, qu'il pût comprendre les autres » (p. 53). En décidant, dès le premier jour, de ne plus lui adresser la parole, *sa famille collaborative à sa métamorphose* : elle l'assigne à résidence dans l'identité animale.

Si Gregor ne parle plus, il donne aux siens tous les moyens de comprendre que son intelligence excède, à tout le moins, l'instinct animal. Grete perçoit les efforts de son frère pour se mettre à la fenêtre (p. 58) ou encore pour dissimuler son odieuse apparence en s'enfouissant sous un drap. Le dogme familial de la *bêtise* de Gregor est donc entaché de mauvaise foi, comme semble le confirmer le dénouement. Après un scandale provoqué par l'irruption « publique » de la vermine lors du concert de Grete, le conseil de famille semble conclure à l'incapacité définitive de Gregor à comprendre la situation : « "S'il nous comprenait", dit le père, à demi comme une question ; du fond de ses pleurs, la sœur agita violemment la main pour signifier qu'il ne fallait pas y penser. "S'il nous comprenait", répéta le père, en fermant les yeux pour enregistrer la conviction de sa fille que c'était impossible, "alors un accord serait peut-être possible avec lui. Mais dans ces conditions..." » (p. 88)

Faux dialogue, qui relève de l'exercice d'auto-persuasion. N'est-il pas étonnant que, au bout de plusieurs mois de cohabitation, aucun membre de la famille n'ait cherché à en avoir le cœur net ? La ruse rhétorique de Grete est plus patente encore, lorsqu'elle s'empresse de lancer : « Mais comment est-ce que ça pourrait être Gregor ? Si c'était lui, il aurait depuis longtemps compris qu'à l'évidence des êtres humains ne sauraient vivre en compagnie d'une telle bête, et il serait parti de son plein gré » (p. 88-89). Ce discours,

³ *Le Rêve de d'Alembert, Suite de l'entretien*, in *Œuvres philosophiques*, Garnier, p. 273.

tenu en présence de son frère, s'adresse en réalité à lui. Le marché est clair : si c'est une bête, qu'on l'élimine ; si c'est un homme, qu'il disparaisse de lui-même ! L'intéressé ne se le fait pas dire deux fois et se retire dans sa chambre pour se laisser mourir. Ainsi, ce n'est pas parce que Gregor n'aurait plus accès au langage que les relations avec sa famille sont compromises, *c'est parce que sa famille veut rompre avec lui tout contact qu'elle décrète que Gregor est dépourvu de langage*, et par conséquent d'humanité.

Un même raisonnement semble à l'œuvre lorsqu'il est question de statuer sur l'identité de Gregor. Le débat fait rage le soir qui précède sa mort. Les termes en sont posés par Grete, à bout de forces :

Je ne veux pas, face à ce monstrueux animal, prononcer le nom de mon frère et je dis donc seulement : « nous devons tenter de nous en débarrasser » [...] Il faut qu'il disparaisse. Il faut juste essayer de te débarrasser de l'idée que c'est Gregor. Nous l'avons cru tellement longtemps, et c'est bien là qu'est notre véritable malheur (p. 88).

Les problèmes soulevés par Grete n'ont rien d'absurde en soi : ne vient-il pas un moment où le changement de qualités équivaut à un changement de substance ? une métamorphose organique aussi complète permet-elle encore de postuler la permanence de l'identité ? Mais la logique de l'argumentation dévoile aussi son caractère spécieux. De l'identité de la bête dépend le sort de celle-ci. Or, la vérité première est que Grete « n'en peut plus » (p. 88). La décision ontologique est en réalité conditionnée par une décision antérieure : celle d'éliminer l'animal, commandée par un réflexe de survie presque darwinien. C'est parce qu'il faut « se débar-

arrasser » de Gregor qu'il faut « se débarrasser » de l'idée de son humanité.

De fait, la tentation du meurtre est toujours latente, comme l'illustre la scène de la "lapidation" de Gregor par son père. Plutôt que de blâmer le manque d'amour de la famille Samsa, il est légitime, dans ces conditions, de se demander ce qui la contraint à subir « le supplice » de sa présence. Bref : pourquoi ne pas tuer Gregor ? Le récit y répond, par la voix du père : « Gregor était un membre de la famille » et « le devoir familial » – littéralement : « le commandement du devoir familial » – imposait de « surmonter son aversion » (p. 73). Le mot non traduit, "Gebot" (commandement) renvoie tout lecteur germanophone au Décalogue : personne, jusqu'au bout, ne s'autorise à transgresser ce « tu ne tueras point ». Grete elle-même masque son désir de meurtre par des euphémismes : il faut « se débarrasser » (loswerden) de Gregor, il faut qu'« il disparaisse » (p. 88)⁴.

Toute la difficulté consiste à éliminer Gregor sans avoir à répondre d'un meurtre. Tout au long de la troisième partie, cette volonté non dite se traduit par une politique d'abandon : Gregor est oublié dans son réduit, livré à sa crasse, de plus en plus conscient d'être indésirable. Cette stratégie du meurtre indirect culmine dans l'invitation de Grete poussant son frère au suicide. Rien n'interdit de penser que le soulagement ressenti à la découverte du cadavre vient de ce que, délivrée du fardeau de Gregor, sa famille l'est aussi de la pulsion meurtrière à laquelle il devenait de plus en plus difficile de résister.

Cette hésitation sur le sort de Gregor vient rappeler en creux cette évidence que le « tu ne tueras point » ne s'applique pas à l'animal.

4 *La Métamorphose*, Garnier-Flammarion.

Il n'est impossible de tuer la « vermine » que Gregor est devenu que parce qu'elle est à quelque degré anthropomorphe. Cet insecte-là a un « visage » (Gesicht), dont tout laisse à penser qu'il rappelle certains traits de l'enfant disparu. Faute de ce soupçon de continuité ontologique, la bête serait soustraite à tous les interdits éthiques. Une approche phénoménologique pourrait même relever que la taille même de l'animal n'est sans doute pas étrangère à la retenue de la famille Samsa : si Gregor avait eu les dimensions d'un scarabée ordinaire, n'aurait-il pas été infiniment plus facile, plus tentant, de s'en débarrasser, comme il est plus facile d'écraser une fourmi que d'égorger un mammifère ?

Le sacrifice interdit

On peut rapprocher le statut de Gregor d'une catégorie du droit romain archaïque exhumée par Giorgio Agamben : celle de l'homo sacer⁵. L'expression désignait à l'origine un condamné qu'il n'était pas permis de "sacrifier" (c'est-à-dire de tuer selon un rite juridique ou religieux précis) mais que n'importe qui pouvait abattre impunément, autrement dit un être que son statut situait dans une zone indéterminée, ne relevant ni des lois naturelles ni du droit humain ou divin. Cette zone d'indistinction, Agamben, reprenant une notion médiévale, l'appelle le ban, terme qui désigne « aussi bien l'exclusion de la communauté que le commandement et l'enseigne du souverain »⁶. Le ban est cet espace dans lequel est rejeté l'homo sacer et qui manifeste la puissance souveraine d'exclusion.

5 G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, éd. du Seuil, 1997.

6 *Ibid.*, p. 36.

La position de Gregor dans sa famille n'est pas sans lien avec ce statut indéfini de l'homo sacer. Le personnage est littéralement mis au ban de sa famille, confiné dans l'espace de sa chambre. Le père n'y pénètre pas, mais les deux battants de porte qui la séparent du séjour matérialisent son autorité. Même entrouverte, comme au début du chapitre 3, elle n'en constitue pas moins une frontière infranchissable. Chaque transgression de Gregor est impitoyablement châtiée et l'expose à une mort sans procès, le projette dans un no man's land juridique et moral : quand il s'aventure dans le salon pour se concilier les faveurs du fondé de pouvoir, il doit battre en retraite sous les assauts virtuellement meurtriers du pater familias. Le père Samsa semble réinvesti de la plénitude de son pouvoir, y compris de la *vitae necisque potestas*, ce pouvoir de vie et de mort qu'un père exerçait sur son enfant dans le droit archaïque. Gregor est en position de toujours craindre pour sa vie : « D'un instant à l'autre la canne, dans la main paternelle, le menaçait d'un coup meurtrier sur le dos ou sur la tête » (p. 44).

Le sort incertain de Gregor éclaire en retour l'ambiguïté du statut éthique et juridique de l'animal. Si la première frontière juridique est celle qui sépare l'homme de la bête, d'autres frontières passent à l'intérieur même du groupe des animaux, selon leur place dans l'échelle des vivants et leur rôle dans la société humaine. La violence envers un animal domestique est le plus souvent l'objet d'une évaluation morale (quand elle n'est pas passible de sanctions pénales) ; l'abattage d'animaux d'élevage n'est soumis qu'à des réglementations tandis que la suppression des insectes ne fait l'objet d'aucun

débat. Or, qu'en est-il d'un animal comme Gregor qui relève à la fois, par son anatomie, de l'insecte éliminable, par son comportement et sa taille, d'un animal domestique, et d'un homme par certains traits et par son histoire ? L'horreur vient tout à la fois de ce que la forme de Gregor suscite le désir de meurtre et de ce qu'elle en empêche l'assouvissement. Kafka ne crée pas seulement un monstre biologique, mais aussi un monstre moral et juridique.

On a parfois rapproché le dénouement de la nouvelle d'un schéma sacrificiel. Or l'idée de sacrifice suppose une dignité au moins symbolique de l'animal : selon Elisabeth de Fontenay, en dépit de sa cruauté, la pratique antique du sacrifice élevait l'animal à une dignité qu'il a perdue avec les temps modernes. En tout état de cause, une telle reconnaissance est interdite à l'insecte immonde. Certes, la disparition de la bête a l'effet libérateur du sacrifice : la mort de l'insecte-émissaire, chargé symboliquement de toute la négativité, ouvre enfin l'avenir de la famille. Cependant, les formes rituelles sont absentes du récit. On ne tue pas Gregor, on le laisse crever ; il sera, selon toute vraisemblance, jeté à la poubelle après sa mort, ce qui contrevient à tout rite sacrificiel. Hasard philologique ? Le mot "Ungeziefer" (« vermine ») a pour origine la racine tiber (qui donnera le mot « atoirve » en ancien français) désignant un animal impur, impropre au sacrifice rituel. Plutôt que d'un sacrifice, le schéma dominant est celui d'une guérison : Gregor est un parasite dont il faut se débarrasser pour recouvrer vigueur et santé, à l'image de Grete qui refléurit après l'épreuve.

Ce que l'homme fait à l'homme : échos et résonances

On comprend alors certaines des résonances de la nouvelle de Kafka pour le lecteur contemporain. Le paradoxe d'un tel texte est que, n'évoquant rien en propre qui puisse s'apparenter à la représentation réaliste d'un problème donné, jouant constamment sur le brouillage des frontières ontologiques, il se trouve particulièrement propre à évoquer, par associations d'idées, toutes les situations dans lesquelles il y va de la définition de l'humain. Deux exemples le montreront : le sort fait à l'animal peut évoquer tantôt le modèle de l'infirme, tantôt le mécanisme de l'exclusion politique ou raciale.

L'incipit de la nouvelle s'apparente au récit d'une naissance. Les parents attendent derrière la porte l'apparition de leur fils, en proie à l'anxiété et aux funestes pressentiments. Gregor est enfermé à double tour dans sa chambre, comme dans une matrice : il a toutes les peines à en sortir mais, lorsque l'enfant paraît, son aspect provoque horreur et consternation : « Le père serra le poing d'un air hostile, [...] puis regarda la pièce autour de lui d'un air égaré, puis se cacha les yeux derrière les mains et se mit à pleurer tellement que sa poitrine tressautait » (p. 39). La description eût-elle été très différente s'il se fût agi d'évoquer la rage impuissante d'un père découvrant qu'il a engendré un enfant monstrueux ? Grete s'introduit bientôt dans la chambre de son frère comme dans celle d'un « grand malade » (p. 50). Après la lapidation par le père, l'image de l'infirme est explicite : « Gregor avait désormais perdu pour toujours une part de sa mobilité, et [...] il lui fallait, pour traverser sa chambre, comme un vieil invalide, de longues, longues minutes » (p. 73).

S'il y a dans toute relation éthique, comme le souligne Lévinas, une asymétrie structurelle entre moi et l'autre, celle-ci apparaît avec un éclat particulier lorsqu'elle nous fait l'otage d'un « autre » – ou d'un hôte – non seulement inutile, mais nuisible, encombrant, dégoûtant. D'où l'apparente inversion de valeurs : « Cette bête nous persécute, chasse les locataires, entend manifestement occuper tout l'appartement et nous faire coucher dans la rue. » (p. 89). Le sentiment de persécution ressenti par Grete peut être lu comme le symptôme d'une relation dans laquelle la sollicitation muette de la bête impuissante est vécue comme un harcèlement qui met en péril les assises vitales du moi. La relation à l'animal, et a fortiori à l'animal parasite et abject, vient en quelque sorte révéler l'asymétrie de la relation éthique déjà présente dans le cas d'un « autrui » humain. Les devoirs envers Gregor ne s'inscrivent pas dans la perspective d'un échange : face à cette vie qui n'est qu'un « fardeau » (p. 30), le devoir lui-même devient torture. Mais toute vie humaine peut, à la suite d'un accident, d'une maladie, ou du simple processus de vieillissement, n'être un jour qu'une pure et simple persévérance biologique. À travers Gregor, Kafka soumet à une interrogation inquiétante la stabilité de nos taxinomies morales – sans naturellement être en mesure d'imaginer les réponses atroces que, moins d'une génération plus tard, l'eugénisme nazi allait y apporter.

Le déplacement de frontières entre l'homme et l'animal peut également être politiquement décrété. Est-il possible de lire aujourd'hui *La Métamorphose* sans référence rétroactive à l'Histoire et en particulier à l'extermination des Juifs ? George Steiner ne le pense pas, qui estime que « ce mot même

de “vermine”, *Ungeziefer* en allemand, est un trait de clairvoyance tragique, car c'est ainsi que les nazis devaient appeler ceux qu'ils destinaient à la chambre à gaz »⁷. Les stéréotypes de la laideur et du parasitisme juifs avaient déjà cours à l'époque de *la Métamorphose* ; Ernst Pawel considère qu'ils avaient certainement joué un rôle dans le rapport problématique que Kafka entretenait avec son corps. Les échos ne manquent pas pour qui les cherche : jusqu'à cet usage de l'euphémisme (« se débarrasser », faire « disparaître ») qui fut en vigueur pour désigner sans la nommer l'extermination des populations indésirables⁸. On observera d'ailleurs que l'une des rares fois où Kafka fera explicitement référence aux manifestations d'antisémitisme (huit ans plus tard, en novembre 1920), c'est encore l'image de l'insecte parasite, en l'occurrence de la blatte, qui vient sous sa plume :

Tous les après-midis, maintenant, je me promène dans les rues ; on y baigne dans la haine antisémite. Je viens d'y entendre traiter les Juifs de *prašivé plemeno* [« race de galeux » en tchèque]. N'est-il pas naturel qu'on parte d'un endroit où l'on vous hait tant ? (Nul besoin pour cela de sionisme ou de sentiment national [*Volksgefühl*].) L'héroïsme qui consiste à rester quand même ressemble à

7 G. Steiner, *Langage et silence*, 10/18, p. 144-145. En 1978, Darquier de Pellepoix, ancien commissaire aux Affaires juives de Vichy, pouvait encore déclarer à *L'Express* : « À Auschwitz, on n'a gazé que des poux » ; de même, le mot de « cafards » était une désignation usuelle des Tutsis lors du récent génocide au Rwanda).

8 À condition de ne pas oublier, comme le fait Agamben, que les nazis ne se sont pas contentés de laisser mourir les juifs et les tziganes, mais qu'ils les ont délibérément tués.

celui des blattes [*Schaben*] que rien ne chasse des salles de bains.⁹

On n'en conclura pas pour autant que Kafka ait cherché à donner dans ce récit une allégorie de la condition juive, et moins encore une représentation de l'antisémitisme, ce qui serait pur anachronisme. Il semble plus intéressant d'inverser les termes de la question : en donnant corps à un cauchemar dont il y a tout lieu de penser qu'il était alors plus intime que politique, l'écrivain a décrit certains processus qui allaient connaître la réalisation politique que l'on sait. Bientôt, des millions d'hommes se réveilleraient transformés en de « monstrueuses vermines ». Le récit fournit un modèle narratif de l'exclusion suffisamment pénétrant pour éclairer des situations historiques passées et à venir : perception d'autrui comme parasite, bannissement (chambre, ghetto, camp), abandon (ou élimination active). L'auteur du *Silence des bêtes* rappelle, sans verser dans un amalgame choquant, le sentiment d'une « étrange communauté de destin » que bien des déportés ont éprouvée avec les animaux d'abattoir (*op. cit.*, p. 747).

Dans l'un et l'autre modèle, l'exploitation du motif animal est de nature à problématiser la relation éthique. Sans esquisser de réponse dogmatique, le texte invite à méditer sur la nature de nos devoirs et le « destin donné en partage à ceux qu'on tient pour seulement vivants » (E. de Fontenay, *ibid.*, p. 13) ; il invite aussi à une réflexion sur la manière

9 Lettre à Milena, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. IV, p. 1102, traduction modifiée. Par une sorte d'intériorisation de l'injure raciste, Kafka décrit le Juif dans les termes et les images mêmes de l'antisémitisme – comme, dans une certaine mesure, la métamorphose de Gregor est la « réalisation » des insultes paternelles subies par l'écrivain.

dont la métaphore animalière peut constituer un opérateur de déshumanisation au sein même de la communauté humaine, jetant une lumière inquiétante tant sur le lien que l'humanité entretient avec elle-même que sur la légèreté avec laquelle elle traite la vie animale.

L'étrange sympathie

L'originalité de l'écriture de Kafka consiste à faire vivre *de l'intérieur* l'expérience de Gregor. Quand Claude David écrit que toute la sympathie du lecteur se porte sur la famille de Gregor et ne peut que se détourner de la bête¹⁰, il manque la spécificité de l'expérience littéraire. Quelle serait la fécondité d'une œuvre qui ne nous amènerait qu'à reproduire nos catégories perceptives et nos évidences morales ? Dès lors que le narrateur s'identifie à Gregor, la vision du lecteur se retrouve aimantée par la conscience de l'animal. Le choix de la perspective narrative¹¹ qui gouverne le récit jusqu'à la mort de Gregor, nous transporte dans « une sphère de nouvelle perception » (Chklovski¹²) et nous contraint, fût-ce temporairement, à « sentir avec » la bête, c'est-à-dire à entrer partiellement en *sympathie* avec elle – ce que précisément les parents de Gregor ne peuvent pas faire : seul l'art permet de sortir ainsi de ses limites naturelles. Songeons à l'incroyable minutie avec laquelle Kafka reproduit les difficultés motrices de la bête : tenir debout, prendre rapidement un tournant quand on est en danger, accéder à une fenêtre ! Qui peut

10 Préface de l'édition Folio de *La Métamorphose*, p. 12-13.

11 « Point de vue avec » ou « focalisation interne » dans le jargon critique.

12 Critique, fondateur du groupe des formalistes russes de Saint-Petersbourg, à qui l'on doit le concept de « défamiliarisation ».

douter de la portée *éthique* de ce dépaysement mental? *La métamorphose est aussi celle que le lecteur a subie en se transportant, fût-ce partiellement, dans le corps et la condition d'une bête immonde.*

Au cœur de cette identification se situe l'expérience de *l'angoisse*, que la nouvelle exprime avec une économie de moyen et une efficacité saisissantes, cette angoisse partout présente mais qui culmine au dernier soir lorsque la bête répudiée retrouve sa chambre pour y mourir. Le passage qui suit devrait être relu par ceux qui persistent à faire de Kafka un prosateur impassible :

« À peine fut-il à l'intérieur de sa chambre que la porte en fut précipitamment claquée à double tour. Ce bruit inopiné derrière lui fit une telle peur que ses petites pattes cédèrent sous lui. C'était sa sœur qui s'était ainsi précipitée [...] et tout en tournant la clé dans la serrure elle lança à ses parents un "Enfin !".

"Et maintenant ?", se demanda Gregor en se retrouvant dans le noir. Il ne tarda pas à s'apercevoir qu'il ne pouvait plus bouger du tout » (p. 90).

Rares sont les évocations aussi bouleversantes de ce vertige qui saisit la créature au moment où une porte se ferme derrière elle. S'agit-il de *l'angoisse* du condamné à mort, de l'enfant abandonné ou de l'animal conduit à l'abattoir? Gregor est-il à ce moment plus homme ou plus bête? Il semble surtout renouer avec une expérience originelle de *l'angoisse* – celle qui résulte de la confrontation de la créature avec son destin mortel, celle qui interdit à l'homme de Pascal de « rester en repos dans une chambre » –, dans laquelle pourrait s'abolir la distinction même entre la conscience et le sentiment, entre l'humain et l'animal :

Car *l'angoisse*, on ne saurait assez souvent et diversement le dire, c'est vraiment ce qui est commun aux hommes et aux bêtes, à la famille qu'on vient arrêter au petit matin, au cerf qui entend le son de la trompe dans la forêt, au porc qu'on va égorger, au patient qui attend le résultat d'un examen médical, au chien que vous et moi avons conduit chez le vétérinaire : mêmes regards perdus devant le grand saut dans l'inconnu.¹³

La question éthique et métaphysique que pose la nouvelle de Kafka n'a donc que peu à voir avec la détermination d'un "propre de l'homme". Il ne s'agit pas plus de connaître l'animal que de spéculer sur la nature humaine : dans la description de *l'angoisse*, ce qui se dégage est bien une communauté des vivants, c'est-à-dire une communauté des souffrants. Cette empathie avec l'animal n'est assurément pas le dernier mot de Kafka, elle n'est certes pas le thème et l'enjeu uniques d'une nouvelle aussi complexe que *La Métamorphose*, elle n'en porte pas moins témoignage de ce travail de *transsubstantiation* que réalise l'écriture littéraire. Il serait naïf de penser que, par là, quelque chose du mystère animal ait été levé ; mais il serait vain de nier que ce voyage en animalité ait contribué à « briser la mer gelée en nous »¹⁴.

13 E. de Fontenay, *op. cit.*, p. 697.

14 « [...] On ne devrait lire que les livres qui vous mordent et vous piquent. Si le livre que nous lisons ne nous réveille pas d'un coup de poing sur le crâne, à quoi bon le lire ? [...] Nous avons besoin de livres qui agissent sur nous comme un malheur dont nous souffririons beaucoup [...] Un livre doit être la hache qui brise la mer gelée en nous » (Lettre à Oskar Polak, 27 janvier 2004, OC, III, p. 575).

VARIATIONS SUR LA FRONTIÈRE, avec Iouri Olecha et Georges Orwell

Daniel Oppenheim

Les frontières territoriales ne sont pas stables et il leur arrive d'évoluer au gré des rapports de force entre puissances. Mais ces frontières ne sont pas les seules et il en existe bien d'autres. Certaines, visibles et édictés ou tacites, séparent un individu – ou un groupe – des autres, quand il se perçoit, ou est perçu, à tort ou à raison, comme radicalement différent, étranger, dangereux pour le bien être ou le sentiment d'identité commun de ceux qui le rejettent. D'autres frontières séparent les périodes d'une vie, qu'il s'agisse de celles d'un individu, d'une famille, d'un pays. Elles ne sont pas forcément perçues quand elles se placent, pas plus que leurs effets. Il est néanmoins important, alors, de les reconnaître, pour agir de façon adéquate. Ce l'est aussi plus tard, pour mettre dans un ordre suffisamment satisfaisant sa vie et le regard qu'on porte sur elle (qu'il s'agisse d'un individu ou d'un pays), pour pouvoir ainsi l'assumer, en transmettre à ses descendants l'expérience et le bilan, éviter les malentendus, l'idéalisation, la réification en récit de légende d'une histoire complexe, pour ne pas refaire les mêmes erreurs.

La révolution russe de 1917 fut un événement historique majeur, dont les conséquences, dans tous les pays du monde, ne sont pas encore éteintes. Néanmoins, le processus révolutionnaire s'est arrêté il y a longtemps. À quel moment situer la frontière qui sépare ces deux périodes, celle du processus révolutionnaire ouvert par la prise du pouvoir en octobre 1917 et celle du processus

contre-révolutionnaire, car il ne peut y avoir de période intermédiaire? Et comment donc en repérer les signes précoces?

Iouri Olecha et Georges Orwell ont écrit, chacun, un livre remarquable sur le processus révolutionnaire enclenché par la prise du pouvoir en octobre 1917. Leurs deux livres se complètent. L'un, *L'Envie*, fut écrit en 1927, dix ans après la prise du pouvoir, mais qui fut aussi l'année de la défaite du courant trotskiste au sein du parti bolchevique, l'autre, *La Ferme des animaux*, en 1945, au sortir de la guerre, alors que le prestige de l'URSS et de Staline étaient au plus haut: ceux qui ont apporté une contribution décisive (en particulier par la bataille de Stalingrad) à la victoire contre Hitler. Tous deux posent, de l'intérieur de la révolution ou des espoirs qu'elle a suscitées, les mêmes questions, cruciales: quels signes ont montré que le processus révolutionnaire s'est arrêté et a commencé à faire marche arrière; que la contre-révolution a achevé son travail de reconstruction d'une division de classes, entre exploités et exploités; comment repérer ces signes derrière les apparences qui les masquent; comment s'est déroulé ce processus; où passe la frontière entre ces deux périodes majeures et celles qui délimitent étapes intermédiaires? Car l'enjeu de ces deux livres et particulièrement de celui de Georges Orwell, n'est pas de raconter, sous une forme métaphorique et facilement reconnaissable, les événements et les acteurs de la révolution soviétique (Staline, Trotski, la NE p. et c.), mais

de nous rendre attentifs aux signes discrets et masqués qui permettent de suivre et comprendre cette évolution, à venir ou achevée, pour éviter, si possible, de refaire les mêmes erreurs, si de tels événements survenaient de nouveau.

Iouri Olecha (1899-Moscou 1960). Accusé en son temps de lâcheté et d'opportunisme par la critique, Olecha reste une figure emblématique de l'une des périodes les plus cruelles de l'histoire de la littérature russe. Son itinéraire tourmenté, douloureux, chaotique, témoigne de ce que fut le destin d'une grande partie des artistes et des intellectuels soviétiques aux prises avec la terreur et les exigences du totalitarisme.

George Orwell (1903-Londres 1950). Son œuvre porte la marque de ses engagements, qui trouvent eux-mêmes pour une large part leur source dans son expérience personnelle : contre l'impérialisme britannique, pour la justice sociale, contre les « totalitarismes » nazi et soviétique, après sa participation à la guerre d'Espagne. Ses deux œuvres les plus connues sont *La Ferme des animaux* et *1984*.

Olecha, *L'Envie*

p. 25. « Avez-vous remarqué que l'homme est entouré de petites inscriptions qui fourmillent autour de lui?... personne ne les remarque. Elles luttent pour le droit à la vie, se transforment progressivement jusqu'à devenir les lettres énormes des affiches. Elles se révoltent : une classe se dresse contre une autre classe. » La nature d'une société, ses transformations, se lisent non seulement (non pas tant?) dans les grandes déclarations des dirigeants ou des partis politiques mais dans les infimes détails du quotidien,

à condition d'être attentif et disponible à les remarquer. Certains historiens ont fait de ces détails (que Perec appelait l'infra quotidien) un élément privilégié de leur méthode de recherche.

p. 26. « La guerre aux cuisines est déclarée. D'ores et déjà on peut considérer qu'un millier d'entre elles est vaincu. »

p. 31. « Son dos l'avait trahi. La graisse de son corps avait une nuance jaune tendre... L'aïeul de Babitchev avait soigné sa peau avec amour... Le commissaire avait hérité de cette peau fine, de ce teint noble. » La révolution est faite d'individus, de chair et de pensées, d'émotions et de désirs, avec leurs contradictions, dont certaines découlent de leur histoire, commencée bien avant leur naissance. Et dont ils ont hérité. Le regard qui est porté sur eux peut être double : ne voir que leurs actions et leur engagements dans l'action révolutionnaire ou voir aussi leur origine et se méfier d'eux (comme s'ils étaient porteurs d'une tare, d'un défaut dont les effets se révéleront sûrement un jour ou l'autre : ce fut la politique de Staline, parmi d'autres). Mais ne peut-on penser qu'il est important qu'il puisse assumer cette histoire dont il est issu, qui est aussi la sienne, malgré ses engagements contraires aux intérêts de ses ancêtres, de ses parents, de ceux de sa famille ou de sa classe? La révolution doit-elle faire table rase du passé, de celui d'un pays comme de celui d'un individu et des familles et, pour construire l'homme nouveau qui construira la société nouvelle, celui-ci doit-il établir entre son passé et son présent une frontière radicale, s'amputer de son passé, ou bien n'est-il pas préférable d'essayer d'intégrer autant que possible le passé dans ce mouvement vers l'avenir? Si

son engagement révolutionnaire n'est issu, n'a de sens que de sa révolte d'adolescent contre ses parents, elle est sans doute fragile et risque de ne pas tenir une fois que celle-ci sera terminée. Mais peut-on lui faire un procès d'intention et l'écartier ou l'éliminer préventivement? Ou encore ne faire confiance qu'à ceux de son clan, de son ethnie, de sa religion, de sa province? Mais les révoltés contre le nouvel ordre et ceux qui le mettent en place ne sont pas séparés par une frontière d'idées hermétique. Ainsi, le parasite semble penser, lui aussi, qu'il faut être attentif aux signes, mêmes discrets, même physiques (pas les idées) qui témoignent d'une origine, même lointaine, génétiquement inscrite de noble ou de riche.

p. 39. « C'est Ivan, mon frère. Un paresseux... Il faudrait le fusiller. » Les décisions, même graves, aux conséquences parfois dramatiques pour le cours des événements ou le sort de nombreux individus, ne sont pas toujours rationnelles mais au contraire souvent infiltrées d'émotions, de rivalités fraternelles (qu'il s'agisse de frères dans la réalité ou d'incarnation, de réactivation de relation fraternelles infantiles) ou de révolte contre les parents ou ceux qui, consciemment ou pas, les incarnent. Les motivations profondes ne sont pas toujours nobles et dans l'intérêt unique de la révolution. Mais tant d'écrivains (sans parler des historiens) ont évoqué ou décrit ces faiblesses humaines (Buchner: *La Mort de Danton*; les frères Vaïner: *L'Évangile du bourreau*, par exemple).

Olecha, dans la suite du texte, nous donnera une explication (sans doute pas la seule) de l'origine de cette rivalité à mort entre les deux frères: p. 87, « André était alors dans l'émigration et Ivan (Babitchev) lui avait

écrit: 'Nous avons maintenant un martyr dans la famille (le troisième frère, fusillé pour terrorisme). Comme grand-mère aurait été heureuse!' Et André avait répondu: 'Tu n'es qu'un salaud!'. C'est ainsi que le désaccord s'était installé entre les deux frères. » La mort y est effectivement bien présente.

De même p. 64. « J'aimerais vous exprimer mes sentiments. Je n'en éprouve qu'un: la haine... Vous m'écrasiez, vous étiez installées sur mon dos. » Où faire passer la frontière entre sentiments nobles – ceux de la révolte contre les injustices et en particulier celles que les autres subissent – et les autres – telle la haine et en particulier pour ce dont on croit, à tort ou à raison, de façon grave ou dérisoire, avoir été victime. Il n'y a sans doute pas d'engagement révolutionnaire (ou toute autre vocation, celle de médecin ou de bienfaiteur) 'pur', sans que le désir de transformation de la société et d'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme ne contienne aussi de la jalousie, le désir de se venger d'humiliations reçues ou ressenties, la volonté de pouvoir, le goût du risque ou du jeu, etc. Il est préférable de le savoir (celui qui s'y engage et ses camarades), pour éviter l'idéalisme, l'aveuglement, l'excuse de comportements inexcusables au nom de l'objectif glorieux.

p. 41. « Alors qu'on ne parle chez nous que de but, d'utilité... imaginez que quelqu'un... se suicide, sans la moindre cause, par facétie. » S'il pense qu'un tel suicide, gratuit et public, puisse avoir un tel effet, c'est qu'il pense que la société est devenue bien sérieuse, pragmatique et que ses objectifs ne sont plus qu'utilitaires: du pain (ou du saucisson: p. 54. « Babitchev est un homme de pouvoir, un communiste, il construit un monde nouveau. Et la gloire,

dans ce monde nouveau, naît du fait qu'une qualité nouvelle de saucisson est sortie des mains d'un charcutier. Ce n'est pas de cette gloire-là que me parlaient les hommes célèbres, les monuments, l'histoire. ») mais pas de rêve et de jeu, des chiffres et des statistiques et pas des arts ; et que tous doivent travailler : plus question de rêver (même à la société future, même dans l'utopie : l'utopie appartient au passé, elle a permis d'atteindre la prise du pouvoir – la réflexion rationnelle seule l'aurait-elle permise, aurait-elle abouti au même résultat?) Il semble opposer deux positions : celle qui met la préservation de la vie au dessus de tout – mais qui peut découler de la peur de risquer sa vie, quelles que soient les raisons de cette prise de risque autant que de la valeur suprême qui lui est accordée et qui fait que l'homme est 'le capital le plus précieux' – (et rend le suicide particulièrement choquant) ; et celle qui n'a que mépris pour la vie et n'hésite pas à sacrifier les individus, parfois en masse, s'il y voit son intérêt, ou celui de sa cause.

p. 68. « Vous m'avez traité d'ivrogne pour la seule raison que je m'étais adressé à une jeune fille en une langue imagée que vous ne pouvez comprendre. Ce que l'on ne comprend pas paraît toujours soit ridicule soit effrayant. » Les frontières au sein de la société se radicalisent. Il y a sans doute toujours eu un écart important entre la langue des élites et celle du peuple, la langue classique et la langue ne cessant de se faire au présent. Mais, dans les régimes totalitaires, cette différence devient dangereuse, car la langue non contrôlée et moins compréhensible par les dirigeants peut devenir un instrument autant qu'un élément de résistance. Les dirigeants veulent imposer une langue unique, une

novlangue qui limite au maximum le risque d'ambiguïté et de polysémie, qui permet que les slogans simplistes soient d'emblée entendus et enregistrés. À quel moment l'URSS a-t-elle basculé du foisonnement créatif artistique, en littérature, peinture, théâtre, architecture, cinéma, photographie, etc. à un art officiel (ceux qui ne se coulaient pas dans le moule, qui n'acceptaient pas de produire suivant la norme, étaient interdits d'expression et de travail, déportés ou liquidés). Olecha, comme tant d'autres, a payé le prix de son incapacité, ou de son refus, de se couler dans le moule officiel.

p. 70. « Je vais (vous) faire la guerre pour défendre votre frère, la tendresse, le lyrique, l'individu. » L'affrontement sur le terrain des sentiments (de la place des sentiments dans la société), non pas de classe, ni de culture, fait partie des affrontements politiques. p. 103. « L'homme nouveau s'habitue à mépriser les sentiments anciens (la pitié, la tendresse, la fierté, la jalousie, l'amour). Alors voilà. J'aimerais organiser une dernière parade de ces sentiments. »

Olecha présente les sentiments comme critères d'évaluation de l'état d'une société : comme il y a la *realpolitik*, il craint l'instauration d'une société cynique, entièrement vouée à l'efficacité productiviste, dans laquelle les sentiments (tels l'amour et le désir d'enfants, par exemple) seraient encadrés, limités, dirigés, contrôlés, autorisés dans les canaux officiels (les parades militaires, l'amour de la patrie et du travail, etc.) : une société d'hommes robots, tels que le 'bon fils' l'incarne, celui qui déclare à Babitchev : p. 77. « Je veux être une machine,... je suis jaloux de la machine. Est ce que je ne la vau pas? »

p. 124. « Elle (la machine qu'il a construite) chante maintenant nos romances sensiblards du vieux siècle..., elle tombe amoureuse, elle est jalouse, elle pleure, elle rêve. » (cf. l'ordinateur de *2001 Odyssée de l'espace*; et contradiction avec la femme robot de *Metropolis*). Mais mettre au premier plan la machine, s'efforcer de transformer l'homme en machine, pour qu'il soit efficace et docile (le travailleur modèle, le robot dont Charlot dans *Les Temps Modernes* nous avertissait du danger), le héros stakhanoviste, de même que l'apparatchik totalement dévoué (totalement soumis) à la machine policière et étatique. À quel moment le golem devient-il dangereux pour l'homme, sans même qu'il soit nécessaire de lui attribuer de la révolte? Est-ce uniquement une question de taille, de temps (celui de le rendre indispensable, d'en faire un élément inévitable, 'incontournable' de la société; ou bien quand le peuple s'y est tellement habitué qu'il lui est devenu aliéné et que, comme dans *The Servant* de Joseph Losey, c'est le valet qui a pris, insidieusement, subtilement, possession du maître, a mis son emprise sur lui?)

p. 140. « Buons à la jeunesse qui est passée, au complot des sentiments qui a échoué, à la machine, qui n'existe pas et qui n'existera jamais. » À quel moment survient la lucidité et le constat de la défaite, le renoncement à la lutte, pour un individu comme pour un parti, une classe, une société? De quand dater la résignation du peuple et son acceptation du pouvoir qui règne sans partage, dans l'absence d'adversaires et dans l'indifférence du peuple? Cette lucidité résignée ne marque-t-elle pas la fin du processus révolutionnaire, la frontière qui le sépare du processus contre-révolutionnaire? Ainsi :

p. 157. « Il sentit qu'une frontière était tracée entre deux existences... Il fallait en finir avec tout ce qui avait été... Il suffisait de franchir la frontière et cette vie infamante, horrible, cette vie qui n'était pas la sienne, allait devenir du passé. » ; p. 159. « Nous avons oublié le sentiment le plus important, l'indifférence... Soyons indifférents... Je vais vous annoncer une bonne nouvelle: aujourd'hui, Kavalérov, c'est votre tour de coucher avec Anetchka (la vieille veuve, au grand cœur). Hourra! » (1927)

Orwell, *La ferme des animaux*

Du respect des caractéristiques de chacun à l'égalité et l'unité illusoire, artificielle, forcée ou à la recomposition de l'inégalité, de la terreur politique et de l'exploitation de tous par un groupe constitué sur des bases raciales, autour du dictateur.

Au début de leur révolte, quand ils commencèrent à l'exprimer, avant même d'envisager la lutte et encore moins son succès, les relations entre les animaux de la ferme se font non tant sur une égalité dont les critères resteraient à définir que sur le respect des caractéristiques de chacun: l'exact contraire de l'uniformisation. ; p. 8. « Ils se mirent à l'aise, chacun suivant les lois de son espèce. » Mais ce respect des goûts et des petites habitudes de chacun cède vite la place à un contrôle rigide et omniprésent, comme si l'opposition au pouvoir pouvait se nicher dans ces détails ou que cette inévitable hétérogénéité pouvait fissurer dangereusement le bloc social et idéologique que les chefs avaient imposé aux autres. p. 22. « Est ce que j'aurai la permission de porter des rubans dans ma crinière? » demande la coquette pouliche.

Les caractéristiques individuelles, ce à quoi aussi chacun tient, ne sont pas toujours 'nobles', pas plus que les sentiments dont Olecha proclamait la nécessaire défense, justement parce qu'ils étaient a priori indéfendables. Comme Isaac Babel qui, dans un des *Contes d'Odessa*, faisait demander par la vieille prostituée au commissaire politique ce qu'il ferait des putains, Orwell se refuse à faire le tri dans ce à quoi chacun tient, à condition que ce ne soit pas hostile ou dangereux pour les autres. Car tous deux savent que ce contrôle 'moral' et idéologique découle du refus de toute différence et fait le lit des censeurs, y compris des éléments de la vie privée, au pouvoir de dénonciation et de châtement.

L'unité se fait plus facilement contre celui (ou le groupe) qui est désigné et défini comme l'ennemi commun. Mais cette unité est artificielle et masque les autres divisions ou contradictions. p. 15 . « Que prévalent, entre les animaux, au fil de la lutte, l'unité parfaite et la camaraderie sans faille. Tous les hommes sont des ennemis. Les animaux entre eux sont tous camarades. », y compris les rats. La recherche de l'égalité cède ainsi la place à celle de l'unité au nom de la cause commune. Cette unité est définie non par les tâches à accomplir, ni par les repères éthiques et moraux, ni par la même philosophie, la même vision du monde, mais seulement par l'opposition radicale, sans compromis ni intermédiaire possible, entre tous les animaux, quels qu'ils soient, effaçant, un temps, les anciennes rivalités et divisions.

Mais cette frontière radicale qui efface toutes les autres ne constitue-t-elle pas une faiblesse originelle du processus. Elle n'est pas réaliste, elle crée une unité artificielle, que la construction d'un ennemi permanent

contre lequel l'unité doit se faire aidera à tenir. Dès qu'elle ne sera plus nécessaire, elle révélera son caractère illusoire mais sera maintenue par la force, puis la terreur, ou pour chercher à masquer la réalité des divisions sociales, sur des basses ethniques et raciales: p. 123. « Fut posé en principe que tout animal trouvant un cochon sur son chemin aurait à lui céder le pas. »

Ce processus trouvera peu après son aboutissement logique: p. 145. « Il n'y avait plus qu'un seul commandement: 'Tous les animaux sont égaux, mais certains sont plus égaux que d'autres. » Le processus révolutionnaire aura alors accompli son tour complet et un système d'explicitation et d'oppression se sera, de l'intérieur de ce processus même, reconstitué, identique à celui contre lequel la révolte avait eu lieu, la seule différence étant l'identité de ses bénéficiaires.

Realpolitik contre utopie, slogans contre rêves.

p. 16. « Je vais vous dire mon rêve de la nuit dernière. » À l'origine de la révolte, il y a certes l'insupportable de l'exploitation, mais celle-ci seule n'aurait sans doute pas suffi pour la faire exploser: le rêve étant tout autant nécessaire. Ensuite, il sera interdit: il ne faut plus rêver, c'est inutile car, comme les émotions, le rêve affaiblit l'énergie et donc le travail productif. Le rêve finira par disparaître: p. 139. « De toutes les belles choses dont Boule de Neige avait fait rêver les animaux, on ne parlait plus. »

Ce seront désormais les ordres et les slogans, de plus en plus réduits, concentrés, qui guideront et feront avancer le processus. p. 30. « Les Sept Commandements, en gros caractères blancs sur le mur goudronné. » ;

puis : p. 40. « Boule de Neige signifia que les Sept Commandements pouvaient se ramener à une maxime unique : Quatre-pattes, oui ! Deux-pattes, non ! » Ces slogans simplistes ne permettent pas la réflexion ni les débats, mais seulement l'endoctrinement de la masse la plus malléable de la société, pour en faire un instrument docile et efficace du pouvoir contre tous ceux qui pourraient ou voudraient le contester. p. 65. « De ce moment, en plus de sa devise propre : 'Je vais travailler plus dur.', il prit pour maxime : 'Napoléon ((le grand chef)) ne se trompe jamais'. »

La fantaisie, le jeu, le libre exercice de l'imaginaire et de la pensée furent remplacés par des rituels imposés et rigides : p. 65. « Après le salut au drapeau, les animaux étaient requis de défilier devant le crâne (de Sage l'Ancien), en signe de vénération. » De même, la créativité artistique, l'univers culturel se figèrent, devinrent des instruments du pouvoir, à fonction purement utilitaire d'endoctrinement. p. 99. « On n'entendit plus 'Bêtes d'Angleterre' (le chant de la révolte et de la victoire). À la place, Minimus, le poète, composa de nouveaux couplets. »

La langue, elle aussi, est transformée : les paroles deviennent codées, pour que les contrevérités et les mensonges passent mieux : p. 120. « Il était apparu nécessaire de procéder à un réajustement des rations (Brille-Babil parlait toujours d'un réajustement, jamais d'une réduction) »

Mais le processus de réduction au plus simpliste de la pensée politique et de la réflexion stratégique a commencé tôt, peu après la prise du pouvoir : p. 21. « À partir des enseignements de Sage l'Ancien, tous trois avaient élaboré un système philosophique sans faille. » Ce simpliste était supposé

permettre à tous, même les plus stupides et les plus politiquement incultes, de comprendre et s'appropriier les décisions des chefs, mais elle visait en vérité à empêcher toute réflexion et tout débat, ressentis dangereux pour le pouvoir.

La confiscation des débats et des décisions par le groupe dirigeant. p. 37. « Les débats étaient l'affaire de Boule de Neige et de Napoléon. Ils n'étaient jamais d'accord : quel que fût l'avis de l'un, on savait que l'autre y ferait pièce. » Double information : la confiscation par un groupe restreint des débats préliminaires aux décisions ; mais aussi des divisions profondes, dues non pas à des divergences d'orientation mais à des rivalités entre chefs pour le pouvoir exclusif. Une fois initiée, cette confiscation des lieux de décision, élément essentiel du pouvoir, ira grandissante : p. 62. « Napoléon, suivi de ses molosses, annonça qu'il ne se tiendrait plus d'assemblée du dimanche... Désormais, toutes les questions... seraient tranchées par un comité de cochons, sous sa présidence. »

De même, le groupe dirigeant se constitue une garde prétorienne. p. 41. « Napoléon enleva les chiots à leurs mères, disant qu'il pourvoierait personnellement à leur éducation. » Autre rupture, double, elle aussi : dans les relations parents-enfants, ceux-ci étant retirés aux premiers et éduqués, collectivement, à l'écart de tous, ce qui permettait tous les endoctrinements et les formatages de cerveau et de fidélité absolue. Le terrain des relations familiales, de l'éducation au sein de la famille ou en dehors, constitue des enjeux aussi, idéologiques et pratiques : quel type de société, quelles relations interpersonnelles, quel type d'homme nouveau et comment le fabriquer etc. ?

L'unité et l'égalité proclamées au départ cèdent la place à des privilèges et à une répartition du travail entre exploités et exploités. p. 33. « Les cochons ne travaillaient pas : ils distribuaient le travail et veillaient à sa bonne exécution. », première indication, dans la réalité de la division du travail, de la différence entre les animaux, qui constitue une double frontière. Celle-ci d'une part sépare les animaux entre eux, suivant les critères de race et, ce faisant, elle marque la fin de la fiction égalitaire et en particulier en ce qui concerne les divisions sociales et le processus de production. Les avantages matériels en découleront inévitablement : p. 43. « Aussi fut-il admis que le lait et les pommes seraient prérogatives des cochons. »

Logiquement, est ensuite effacée la frontière économique qui avait été établie au début entre les animaux de la ferme, décidés à vivre en autarcie et les paysans et commerçants : p. 73. « Dorénavant, la Ferme des Animaux entretiendrait des relations commerciales avec les fermes du voisinage. » Mais en même temps c'est une frontière politique et idéologique qui s'abat : la décision, prise par le groupe dirigeant, sans débat, ne vise qu'à permettre son enrichissement. Mais la fiction de la contribution de tous à la construction de la société nouvelle, ou tout au moins de la défense du processus qui y conduit, sert à faire accepter aux plus faibles les sacrifices que ces choix exigent.

La réécriture de l'histoire. p. 64. « Et pour la bataille de l'Étable, le temps viendra où l'on s'apercevra que le rôle de Boule de Neige a été très exagéré. » Autre rupture, double : entre la mémoire vivante et transmissible et la mémoire obligatoire, intouchable, imposée ; entre la mise en histoire juste (et

donc évolutive, dans le respect du travail des historiens et de leur réévaluation permanente) et le mensonge d'état, qui réécrit l'histoire. Cette histoire officielle s'impose d'autant plus facilement que les témoins directs des événements disparaissent : p. 136. « Le temps vint où les jours d'avant le Soulèvement ne leur dirent plus rien. »

Le fil directeur de cette réécriture de l'histoire fut la définition d'un nouvel ennemi global, unique, sur lequel toutes les insatisfactions, frustrations, déceptions, colères étaient incitées à se diriger, suivant la même logique qui avait été mise sur pied à l'origine de la révolte (tous les animaux, sans distinction, contre tous les humains), à la seule différence que Boule de Neige (un des principaux chefs de la révolte et de la lutte pour chasser le fermier) avait remplacé 'les humains'. p. 78-79. « Camarades, Savez-vous qui est l'ennemi qui a renversé notre moulin à vent ? C'est Boule de Neige... On prit l'habitude de lui imputer tout forfait, tout contretemps. »

L'établissement d'une dictature policière en fut la conséquence logique. p. 79. « Les activités de Boule de Neige doivent être soumises à une investigation implacable, décréta Napoléon. » La conséquence logique, une fois de plus, en fut de renforcer le contrôle policier systématique sur tous, puisque chacun pouvait être un ennemi. p. 91. « Nous avons des raisons de penser que certains agents secrets de Boule de Neige se cachent parmi nous. » La frontière entre vie privée et vie publique sauta, ainsi que celles entre activité légale et activité illégale, acte accompli et possibilité d'acte illégal. Mais se renforça ainsi la frontière qui sépare le groupe dirigeant et tous les autres. Il ne fallut pas longtemps pour qu'elle sépare le chef suprême de tous les autres :

p. 101. Napoléon n 'était plus jamais désigné par un seul patronyme, mais... 'Notre chef,... terreur du Genre Humain, protecteur de la Bergerie, ainsi de suite. »

La suite logique en fut la disparition de la frontière entre réalité et fiction, autre frontière structurante du psychique autant que des relations interpersonnelles. Ce fut la fiction, dans l'intérêt unique des dirigeants, qui fit fonction de réalité et tous durent s'y soumettre, ce qui ne les sauva pas pour autant de la mort. p. 93. « Napoléon les invita à confesser leurs crimes... Oui, ils avaient entretenu des relations secrètes avec Boule de Neige... Les chiens les égorgèrent sur le champ. »

Douce, une des pionnières de la révolte, qui fut, avec son compagnon, une des figures les plus nobles et courageuses de la révolte et de la lutte quotidienne pour l'instauration d'une société juste, exprime son désarroi à la fin du livre, p. 97: « Elle n'aurait su dire comment c'était arrivé, des temps sont venus où... l'on assiste à des exécutions de camarades dévorés à pleines dents après avoir avoué des crimes affreux. »

Reconnaître les signes prémonitoires d'une inversion du processus révolutionnaire ou réformiste et les scansions, les paliers significatifs de cette évolution, est important, sans attendre le travail d'après-coup des historiens. Mais pour les acteurs des événements, ceux qui cherchent à les provoquer et à agir sur eux et ceux qui en subissent les conséquences cette nécessaire reconnaissance n'est ni spontanée ni facile.

Olecha s'appuie sur les caractères des personnages emblématiques de cette période initiale de la révolution.

Ainsi, l'entrepreneur, que rien ne distingue de son équivalent capitaliste. Il a foi

en l'efficacité de la gestion rationnelle ainsi que dans le bon fonctionnement de son corps et de son esprit, refuse la fantaisie, croit au progrès. Il est sûr que sa réussite entraînera le bonheur des masses et l'amélioration de leurs conditions de vie. Il ne doute pas de la légitimité et de l'importance de la place qu'il occupe dans l'ordre social actuel. Il pense, en conséquence, que les obstacles qui pourraient être mis sur son chemin doivent être enlevés par tous les moyens, dans l'intérêt de tous. Ils ne se pose que des problèmes réalistes, pratiques et sa jouissance est de les résoudre. Il est à l'extrême opposé des utopistes, dont Marx, comme tant d'autres révolutionnaires, faisait partie.

Face à lui, le parasite, son fou. Lui aussi cherche à rester lui-même, aussi longtemps que possible, car il ne peut, ni ne veut, être ni agir autrement. Il défend le passé, avec ses qualités et ses défauts, ses forces et ses faiblesses et parmi elles les sentiments, sans distinction. Il n'est pas toujours facile de voir où passe la frontière entre sentiments nobles et honteux. Il y a continuité entre tous et beaucoup dépend du contexte, du regard porté sur eux et de ce qui en est fait dans la réalité des actions et des relations humaines.

Ainsi, l'envie peut être un puissant moteur de l'action et de la réussite, de même que l'agressivité, les tendances paranoïaques, la honte, la culpabilité etc., à condition d'en faire un usage socialement accepté. Est-ce le désir de réussir, de combattre son sentiment d'infériorité, de se venger des humiliations subies dans l'enfance, d'exercer son pouvoir sur les autres, ou la jalousie, l'envie etc., qui meut l'entrepreneur? Où est la limite de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas? L'important est qu'il en soit suffisamment

conscient, qu'il sache en repérer les effets dans ses actes, même quand ils lui apparaissent rationnels, justes, nécessaires. Aussi, où passe la frontière entre ce qui découle de sa volonté et ce qui l'est d'un processus qui une fois enclenché se déroule comme une machine infernale jusqu'à son aboutissement? Et entre la volonté de réaliser son projet, à n'importe quel prix, pour soi ou pour les autres et celle de se déprendre de la tentation de l'idéal et d'accepter l'imperfection inévitable des réalisations humaines.

Olecha joue avec d'autres frontières : celles qui séparent les apparences et la réalité. Et il nous avertit du risque de céder à la tentation des oppositions apparentes trop satisfaisantes : le bon et le méchant, la victime et son oppresseur, par exemple. Il nous laisse entrevoir que l'entrepreneur a besoin du parasite, comme repoussoir qui renforce l'estime qu'il a de lui-même. Et de même le rêveur a besoin de l'entrepreneur pour ses besoins matériels autant que pour se donner une certaine consistance en s'affrontant à lui.

Ainsi, Olecha, dix ans seulement après la prise du pouvoir, attire l'attention du lecteur sur certains éléments de la vie quotidienne et des relations interpersonnelles. Ceux-ci apparaissent certes bien mineurs par rapport aux grands enjeux politiques, économiques, militaires de l'URSS, mais ils lui semblent être des repères sûrs pour juger de l'avancée ou du recul, même à venir, du processus révolutionnaire et repérer le passage d'une période à une autre. Ainsi : le modèle capitaliste de l'efficacité productiviste a-t-il contaminé le projet révolutionnaire de l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme? A-t-il induit la nécessité d'un type d'homme bien différent de celui dont les

théoriciens utopistes de la révolution avaient rêvé? Mais Olecha analyse avec la grande tolérance de celui qui se méfie des frontières trop rigides. Il sait que chacun, quels que soient ses apparences et ses actes, peut avoir plusieurs appartenances, jouer dans la société des rôles contradictoires ou être ambivalent dans ses émotions et ses désirs. La frontière peut aussi être une limite et Olecha se demande jusqu'où le comportement de l'entrepreneur et celui du parasite peuvent être acceptables ou compréhensibles, à partir de quel moment, de quelle intensité ils changent de nature et deviennent folie pour l'un, mépris de l'autre et usage de la force pour l'autre.

Mais le parasite ne propose pas un autre modèle de développement, ni d'ailleurs le maintien de la société ancienne. Il demande seulement à avoir sa place dans la nouvelle société, ainsi que les émotions les moins nobles comme l'envie. Il sait qu'une société idéale n'existera jamais, que l'homme restera imparfait et il pressent que le désir de purification débouchera sur la terreur. Une société ne doit pas tracer en son sein de frontière rigide entre le beau et le sale, le rentable et le gratuit, le rationnel et la fantaisie, le conscient et l'inconscient, le raisonnable et l'utopie, excluant et persécutant les uns, privilégiant et valorisant les autres. Et il en est de même en ce qui concerne l'adulte et l'enfantile : il est bon que l'homme mûr garde en lui les traces vivantes de l'enfance et qu'une société n'oublie pas ses origines et les rêves qui l'ont engendrée.

Les frontières rigides peuvent certes aider chacun à repérer sa place, mais aussi à s'y faire plus facilement repérer et enfermer que dans une société où l'hétérogène, les demi-teintes, les réalités intermédiaires, contradic-

toires, métissées, évolutives ont leur place acceptée. Olecha de même se demande, sans apporter de réponse, si la place économique qu'occupe l'entrepreneur et les hommages qui lui sont rendus témoignent d'un changement significatif de la nature de la société et l'accentuent.

Orwell jette un regard rétrospectif sur l'évolution de l'URSS et de la révolution. Il ne trace pas de frontière entre révolution et contre-révolution, entre avancée et régression, ni entre plan conscient d'arrêter le processus révolutionnaire de l'intérieur et accompagnement d'une logique qui, en raison de contraintes économiques et matérielles aboutisse au retour de l'ancien système. Mais il montre clairement que tous les éléments de la contre-révolution étaient présents dès l'origine et que le processus s'est déroulé suivant une logique imperturbable dès qu'il a été enclenché, avec le désir de pouvoir, de richesses et de jouissance, la peur de perdre ce qui a été conquis, la méfiance systématique et extensive sans limite envers tout et tous ceux qui pourraient être un obstacle ou danger.

Olecha et Orwell posent ainsi tous deux la même question : comment repérer la frontière qui sépare et différencie, derrière des apparences communes, un processus révolutionnaire et un processus contre-révolutionnaire, les exploités et les exploités. Les frontières masquées sont évidemment les plus dange-

reuses (sauf pour ceux qui les masquent). Elles permettent la démagogie ('nous avons tous les mêmes intérêts', 'la révolution continue'), l'exploitation, l'aliénation, l'oppression. Mais il n'est pas facile à ceux qui ont contribué à la prise du pouvoir, qui ont cru sincèrement à ses objectifs idéaux, sacrifié pour eux leurs forces et parfois la vie de leurs plus proches compagnons, d'accepter de voir la réalité de l'échec de leurs rêves et de leurs combats. Olecha et Orwell, tous deux, dans leurs livres et dans leur vie, ont lutté contre le totalitarisme, chacun à sa manière. *La Ferme des Animaux* est une arme, par son scénario, si facile à faire coïncider avec la réalité historique. *L'Envie* l'est tout autant, mais par son existence même (un livre qui ne fait pas l'éloge d'un héros mais celle d'un parasite) et par le regard, naïf et innocent, sur la société qui s'y montre tout au long.

Bibliographie

Georges Orwell. *La Ferme des animaux* (Folio 1984) ; *1984* (Folio 1972) ; *Hommage à la Catalogne* (10/18 1999) ; *Une histoire birmane* (Ivrea 2004).

Iouri Olecha. *L'Envie* (Points 1991) ; *Le Mendiant, ou La Mort de Zand*. (L'Âge d'Homme 1990 épuisé) ; *Les Trois Gros* (L'Âge d'Homme 2005) ; *Le Livre des Adieux* (Éditions du Rocher 2006).

AUX FRONTIÈRES DE L'IDENTITÉ ET DE L'HISTOIRE : MONSIEUR KLEIN DE JOSEPH LOSEY

Anny Dayan Rosenman

Le film de Losey est un film dans l'Histoire qui, refusant les limites et les contraintes de la reconstitution historique, se présente comme une méditation sur la responsabilité individuelle en politique et sur les effets mortels du « péché d'indifférence ».

C'est aussi une réflexion sur la fragilité des frontières identitaires, une quête-enquête à la frontière de soi et de l'Autre. Une frontière mortelle à une époque où sévissent les lois de Vichy, et où cet Autre, paria, bouc émissaire, porteur d'étoile, est promis à l'exclusion, à la déportation et à la mort. Mais, et c'est la force de l'œuvre, c'est une frontière qui se révèle, de séquence en séquence, impossible à délimiter.

C'est enfin une magnifique leçon de cinéma qui nous fait prendre conscience du rôle de dévoilement moral qui peut être celui de l'image.

Un marchand de tableaux, Robert Klein, rachète sans état d'âme des tableaux ou des objets précieux à des Juifs obligés d'avoir de l'argent liquide pour tenter de fuir ou de se cacher, situation si courante sous l'Occupation. Le spectateur assiste ainsi à l'une de ces transactions, où Robert Klein rachète un portrait de famille, celui d'un vieux gentilhomme hollandais, à un prix ridiculement bas et avec un cynisme tranquille. C'est alors qu'il trouve sur son paillason un numéro du journal, *L'Information Juive* qui risque de le faire passer pour Juif, hypothèse d'autant plus dangereuse que le fichier des abonnés du journal a été remis à la préfecture.

Commence alors une enquête pour savoir qui est l'autre Robert Klein, un homonyme qui, apparemment, tente d'utiliser le marchand de tableaux comme une sorte de paravent. Commence aussi une étrange quête, car la poursuite fascinée de ce double insaisissable, de ce *Doppelgänger* juif, induit un questionnement sur une identité devenue incertaine : de l'enquête policière émerge progressivement une interrogation sur soi, sur les origines, qui inscrit le film à ce confluent où la parabole, le récit fantastique et l'interrogation psychanalytique rencontrent l'Histoire.

Monsieur Klein, un film dans l'histoire

Le film sort en salle en 1976, c'est-à-dire cinq ans après *Le Chagrin et la Pitié*¹ qui, en 1971, fut le premier film français à ébranler le mythe résistancialiste et l'un des tout premiers films à évoquer à la fois le destin juif en France sous l'Occupation et les responsabilités

1 Le film de Losey sort peu après *Les Violons du bal* de Michel Drach (1973), *Lacombe Lucien* de Louis Malle (1974), et *Les Guichets du Louvre* de Michel Mitrani (1974).

Monsieur Klein ne traduit ni un retour de mémoire ni une interrogation d'héritier. On pourrait presque dire qu'il doit sa force au regard extérieur qu'il propose et impose. Et l'on peut alors rappeler l'impact de certains regards extérieurs dans le rapport des Français aux moments douloureux de leur histoire, en citant les travaux pionniers de Marrus et Paxton sur la France de Vichy par exemple de même que l'admirable film de Stanley Kubrick, *Les sentiers de la gloire* (1957), qui portait sur la Première Guerre mondiale.

tés de l'État français. Il existe entre ces deux films un lien presque organique, puisque le personnage central du film de Losey, Robert Klein, aux prises avec son identité, porte le même nom que le personnage interviewé dans le film de Marcel Ophüls, un mercier qui pendant l'Occupation avait cru bon de préciser par petite annonce qu'il s'appelait Klein mais qu'il n'était pas juif. Autre élément de jonction, la présence de Claude Lévy, principal témoin dans la partie centrale du *Chagrin* consacrée à la rafle du Vél d'Hiv, et qui sera conseiller historique sur le film de Losey.

Dans les années 70, il s'agit non pas tant de commémorer que de construire la mémoire de cette rafle, progressivement constituée en épisode symbolique et en lieu de mémoire. Et en fait, dans le film de Losey, le spectateur va assister à une double construction.

D'une part, et aux dépens de toute réalité historique, il assiste à la construction matérielle du lieu qui va représenter le Vélodrome d'Hiver. Il va voir des ouvriers clouer des gradins, transporter des planches, mettre des pancartes.

D'autre part, il est confronté à une construction filmique complexe. Le film se présente, en effet, comme le déroulement de deux histoires parallèles. L'une est imprévisible, c'est celle d'un individu, Robert Klein, que l'on prend pour un Juif, ce dont il se défend. L'autre est inéluctable, c'est celle du groupe des victimes juives, recensées mises hors société, promises à un destin mortel. Robert Klein identifié à tort ou à raison à ce groupe, échappera ou non à ce destin, ce qui ne changera rien au déroulement de ce moment de l'Histoire. Le croisement puis le recoupement d'un destin individuel et d'un destin collectif se trouvent donc au centre de l'œuvre.

Une lecture attentive de l'image fait ainsi apparaître que le film est constitué de **deux** films de facture différente.

Le premier film, celui qui donne son nom à l'œuvre, est centré sur le protagoniste, Robert Klein, aux prises avec son double et avec l'étau des lois raciales qui se resserre autour de lui. Un film en quelque sorte *classique*, une reconstitution de l'époque avec une intrigue à dimension psychologique même si la psychologie du personnage principal reste énigmatique, mettant en jeu des protagonistes variés et identifiés dont le rôle est tenu par une panoplie d'acteurs prestigieux.

Et puis venant parasiter et croiser ce premier film, il y a un autre film, impersonnel et implacable comme un destin en marche. Dans la mesure où l'organisation de la rafle et son accomplissement constituent l'ossature de l'œuvre, et où l'épisode au Vél d'Hiv, qui couvre les dernières scènes, est annoncé, préparé, « filé » dès les premières séquences.

Ce second film est constitué de séquences morcelées, relevant d'une esthétique propre, identifiables à leur tonalité, à la musique inquiétante qui les accompagne, à la coloration blafarde de l'image, au rythme mécanique des protagonistes : fonctionnaires anonymes, commissaires en imperméable, gendarmes dont les pèlerines se gonflent comme des ailes de chauve-souris, personnages sans nom et sans visage qui s'affairent et se croisent comme des marionnettes dans des espaces vides dont semble sourdre l'angoisse. Et c'est la reconstitution de ce groupe indifférencié, impersonnel et anonyme qui peut rendre compte de la dimension impersonnelle, bureaucratique et inhumaine du crime qui se prépare.

Dans un grand bureau qui ressemble à une ruche, des fonctionnaires s'agitent devant

une carte, dont le spectateur comprendra que c'est un plan de Paris. Quelques séquences plus loin, il entend énoncer par ces fonctionnaires la durée des trajets entre République et Saint-Lazare, Opéra et Bastille.

Séquences énigmatiques et glacées, sans lien avec les scènes précédentes, qui semblent une digression dans le récit alors qu'elles en constituent la structure fondamentale, le spectateur ne le comprendra que plus tard. Car le spectateur se trouve dans la même situation d'aveuglement que les victimes². Ce n'est que rétrospectivement qu'il comprendra le sens de ces scènes inexplicables, de ces préparatifs incongrus et mortels. Il s'agit de la répétition générale de la rafle qui se prépare, mais ce n'est que rétrospectivement que cette histoire vécue dans la confusion et l'incompréhension peut prendre une cohérence tragique.

En une séquence *impossible*, Robert Klein protagoniste de "l'autre film" regarde à travers sa fenêtre qui donne sur une cour. À cette séquence succède une image d'échafaudages et de gradins. Cet effet de montage par contiguïté suggère (contre toute logique narrative) que ce sont bien les préparatifs de la rafle qu'il regarde, qu'il a sous les yeux et ne voit pas.

Progressivement, ce film dans le film va se styliser. On a souvent et lyriquement évoqué le ballet des hélicoptères dans *Apocalypse Now* de Coppola en 1979. On a peut-être moins remarqué quelques années auparavant, l'aspect chorégraphique de la ronde des voitures et des pèlerines noires dans un Paris, silencieux, désert, comme aveugle, et pourtant en attente. Dans les dernières séquences

2 Shoshana Felman a écrit de très belles pages sur la situation d'aveuglement des victimes pendant la Shoah. Shoshana Felman : « A l'âge du témoignage », *Au sujet de Shoah*, Ed Belin, 1991.

du film, le ballet des voitures noires, prises en plongée, qui tournent dans les rues désertes sera remplacé par la ronde des autobus verts qui déchargent les victimes de la rafle, reculent, repartent, se suivent avec une sorte de frénésie rythmique.

À ce moment qui est le nœud de l'œuvre, les deux films se rejoignent. Le destin de Robert Klein, arrêté par deux inspecteurs français, embarqué dans un de ces autobus, rejoint celui des victimes juives, avec lesquelles il est conduit au Vél d'Hiv.

Une tentative pour saisir l'essence d'une période

Le spectateur a reconnu le stade entouré de barbelés, les gradins qu'il a vu construire, dominés par les immenses lettres alphabétiques qu'il a vu clouer et sous lesquelles se presse la foule, tandis que des haut-parleurs diffusent des listes de noms.

Au milieu de cette multitude affolée, au cœur d'une cohue et d'une panique qui ne cessent de croître, se trouve Robert Klein, tenant sous le bras le tableau du gentilhomme hollandais qu'il a acheté au début du film. Quelle est la nature du lien qui le rattache à ce tableau et semble expliquer une fascination et un comportement presque suicidaires ? Car la présence de Monsieur Klein au Vél d'Hiv est aussi le résultat d'une série de démarches qui toutes se sont retournées contre lui, le rendant chaque jour un peu plus suspect dans son acharnement à poursuivre l'Autre et à se démarquer de lui.

La réponse à cette question n'était cruciale que dans l'autre film, celui qui racontait une aventure individuelle. Dans cette séquence finale, Robert Klein n'est plus qu'un des éléments d'un corps multiforme, drainé vers la

mort. Ce corps compact dont la poussée clôt le film renvoie alors au corps nu, au corps humilié de la femme qui, en générique d'ouverture, subissait un examen anthropométrique visant à vérifier si elle était juive ou non.

La reconstitution historique obéit chez Losey à deux approches qui peuvent sembler contradictoires et qui sont complémentaires.

« *Ce film n'est pas une reconstitution précise de la Grande Rafle. C'est une tentative pour saisir l'essence de cette période et des événements qui s'y sont produits sous la forme d'un apologue documenté, en guise d'avertissement* »³, écrit-il.

D'une part, le cinéaste est très soucieux d'exactitude sur le plan psychologique. Par exemple, pour la reconstitution de la rafle, il consulte les membres de l'équipe qui avaient de cet événement une expérience personnelle ou familiale. Il s'adresse à des organisations juives qui lui fournissent des figurants. Mais, ainsi qu'il le raconte, dès les premiers jours du tournage les figurants les plus âgés renoncent à jouer car ils sont trop bouleversés, le passé leur reste trop proche.

Losey a lu les journaux de l'époque pour se pénétrer d'une atmosphère et d'une mentalité que reflètent la scène dans un cabaret, la visite au directeur de l'information juive. L'examen médical, la scène d'ouverture déjà citée, donne la mesure de l'humiliation attachée à une condition. L'expropriation et la spoliation des œuvres d'art et des biens juifs sont évoquées à la fois dans l'une des scènes d'ouverture où Robert Klein impose le prix qu'il veut à son client et dans l'une des scènes finales où tous les biens de Robert Klein, soupçonné d'être juif, sont mis sous séquestre.

3 Joseph Losey, *Positif* n°186, Octobre 1976.

Losey a pris comme conseiller historique Claude Lévy qui conjugue le savoir historique⁴ et la mémoire d'un très jeune homme qui a vécu cette époque.

Et en même temps le film prend de grandes libertés avec les dates et les lieux. La mise en scène signifie avec insistance que le film n'est pas une reconstitution historique. On peut ainsi relever de nombreux éléments de *désinvolture* envers l'Histoire⁵ : la rafle, qui eut lieu le 15 et le 16 juillet 1942, est tournée en plein hiver. Il n'est pas fait mention des Juifs étrangers qui en furent les principales victimes. Le Vélodrome d'Hiver apparaît sous la forme d'un stade ouvert alors que c'était un bâtiment couvert et fermé. Mais surtout, ce stade est entouré de barbelés, surmonté d'un mirador, prolongé par des quais où stationnent des wagons à bestiaux dans lesquels on pousse les victimes.

Rafle, internement, déportation, les diverses étapes de l'itinéraire des victimes sont ici condensées dans un même lieu. Un processus de condensation qui est faux du point de vue de la stricte succession historique, mais qui est cependant juste et fortement signifiant dans ce qu'il fait comprendre d'un destin qui, pour les victimes, se noue en ce lieu et non en Allemagne, comme l'ont cru pendant trop longtemps beaucoup de Français.

Ces « inexactitudes » inscrivent dans le film d'autres réalités historiques. Ce stade ouvert pourrait aussi être celui de Santiago

4 Claude Lévy et Paul Tillard, *La grande rafle du Vel d'Hiv. 16 juillet 1942*, Laffont, 1962.

5 Comme le démontre Jacques Gerstenkorn, "À la recherche d'une judéité perdue: *Monsieur Klein de Losey*", *Cinéma Action* n°37 *Cinéma et Judéité*. Dossier réuni par Annie Goldmann et Guy Hennebelle. Ed du Cerf, 1986.

du Chili, où, en 1973, ont été entassées les victimes de Pinochet, et c'est pourquoi seule une partie des figurants du film de Losey portent l'étoile jaune.

Dans ses entretiens avec Michel Ciment⁶, Losey explicite d'ailleurs cette référence. Il raconte qu'il avait le projet de reconstituer un événement précis du stade de Santiago, celui où l'on coupe les mains du musicien Victor Jarra. Losey tourne donc une transposition de cette scène avec un personnage de musicien juif incarné par Ivry Giltis auquel on arrache son violon pour le casser. Mais il ne gardera pas la scène au montage, car la *greffe* était trop explicite, dit-il.

Ce qui est sûr, c'est que la mise en scène se réclame de deux volontés complémentaires. L'une consiste à mettre en écho le passé et le présent. Et Perec ne faisait pas autre chose qui, dans les mêmes années, en 1975, situait l'île W, métaphore concentrationnaire, près de la Terre de Feu, au large des côtes du Chili.

Il s'agit donc pour Losey de redonner mémoire de cet événement bien précis que fut la rafle du Vél d'Hiv mais aussi, tentant de saisir *l'essence de cette période*, de restituer l'événement dans une dimension universelle visant à dénoncer les mécanismes, d'oppression, d'exclusion, de persécution où qu'ils soient perpétrés. Car le film porte très fortement la trace de l'expérience du maccarthysme qui a si profondément marqué Losey que *Monsieur Klein* peut se lire comme une parabole portant sur les mécanismes d'exclusion autant que comme un regard lucide porté sur un moment de l'Histoire de France.

6 Michel Ciment, *Le livre de Losey. Entretiens avec le cinéaste*, Stock 1979

Une identité ambiguë

Monsieur Klein est-il juif?

Peut-être. En tout cas en fonction des critères établis par la loi française. Ou peut-être pas. L'impossibilité de répondre à cette question invalide l'existence d'une différence présentée comme si radicale qu'elle en devient mortelle.

La force du film vient en partie de cet indécidable qui permet tout un jeu identificatoire, de même qu'il permet de porter un regard neuf sur la persécution et sur le statut des Juifs. En un sens, le film est très proche d'un certain nombre de textes littéraires et métaphoriques (*W ou le souvenir d'enfance* de Georges Perec ou *Badenheim 1939* d'Aharon Appelfeld, par exemple) car leur choix de déplacement, spatial, temporel, et ici identitaire, leur donne la capacité de restituer la surprise, le scandale, l'incompréhension première devant le caractère absurde de ce processus d'exclusion.

Si Robert Klein était clairement désigné comme juif, son sort participerait d'une certaine logique, susciterait une compassion en quelque sorte habituelle, presque convenue. Le fait qu'il ne le soit pas, ou peut-être pas, restituée à chacune des brimades imposées son caractère de scandale et d'absurdité, une absurdité comme apprivoisée par notre mémoire historique et culturelle, ainsi qu'en témoigne, par exemple, la blague sur les Juifs et les coiffeurs⁷. À un moment du film, Monsieur Klein hurle, fou d'indignation :

« On me confisque mes papiers d'identité, ma voiture... On saisit mes tableaux. On

7 La blague comporte plusieurs variantes, dont la plus simple serait : *Demain, on arrête tous les Juifs et tous les coiffeurs*. Phrase qui suscite la réaction suivante : *Mais pourquoi les coiffeurs?*

m'interdit de vendre ou d'acheter... Plus de bars, plus de trams, plus de restaurants, plus de cinémas... plus rien. Tout interdit! Selon eux, je ne peux plus aller nulle part, même pas dans les pissotières!

Or ce qu'il décrit, ce sont les impossibilités et les interdictions imposées par le Statut des Juifs. « *Je ne discute pas la loi...mais elle ne me concerne pas!* » ajoute-t-il. Or voici que le film se centre justement sur le moment où une loi criminelle se met à concerner un protagoniste qui pense qu'elle *ne le concerne pas*, le moment où celui-ci voit vaciller la barrière entre lui et l'Autre.

Qui est cet Autre? C'est aussi l'un des objets de la quête. En quoi le Klein juif diffère-t-il de son homonyme? En quoi consiste la différence qu'induit son identité?

La réponse à cette question est au cœur de la démarche de Losey. Elle est, bien sûr, négative. Et ceci, dès la scène d'ouverture où la femme *scientifiquement* examinée par un médecin, repart avec comme réponse : cas douteux.

Pour le reste, en quoi le Klein juif se distinguerait-il de son homonyme? C'est un séducteur, il a fait de nombreuses conquêtes, il a une riche amante, Florence, il joue du piano, il a une moto, le lecteur croit comprendre qu'il fait de la Résistance. C'est un homme cultivé, fortuné, et sans doute un grand bourgeois.

Losey, on le sait, est très attentif au rapport des différentes classes sociales. De *L'enquête de l'inspecteur Morgan* au *Messenger*, sans oublier *The Servant*, le déchiffrement du monde se présente chez Losey comme le déchiffrement de signes d'appartenance à une classe sociale et comme l'analyse de ce que cette appartenance induit chez les êtres.

Les caractéristiques que le Klein juif présente sont donc logiquement des traits qui sont propres, non à une religion, ou à un groupe particulier mais à une classe sociale⁸. Et comme l'écrit très justement Albert Bensoussan, la leçon antiraciste du film tient en cet axiome : L'Autre est le Même⁹.

(Il faut noter que cet axiome politique, essentiel dans l'œuvre, induit un trouble de l'ordre du fantastique quand il est vérifié à la lettre. C'est-à-dire lorsque le chien de l'Autre s'attache à Robert Klein malgré ses rebuffades, lorsqu'une photo donnée à développer révèle étrangement ses propres traits, ou lorsqu'il est reconnu par des gens qu'il ne connaît pas. Trouble signifié, sur un autre plan encore, par la multiplication de reflets dans les miroirs qui ponctuent le film, ou par la correspondance tableau /miroir suggérée en filigrane).

Ce qui est sûr, c'est que le Juif chez Losey semble correspondre à la définition sartrienne, celle d'une condition définie et imposée de l'extérieur, et en particulier par la persécution, mais qui ne correspondrait à aucun sentiment intime, à aucune mémoire ou aucune transcendance. Si l'homme recherché est si insaisissable c'est qu'il n'a, en fait, de ce point de vue, aucune consistance.

Il faudrait s'attarder un instant sur l'épisode de la fête étrange à laquelle Robert Klein assiste, en poursuivant son double. Il arrive ainsi, de nuit, dans une petite gare déserte, celle d'Ivry-la-Bataille. Il est accueilli par

8 La description de cette classe sociale n'est pas sans faire penser au *Jardin des Finzi-Contini* de Giorgio Basani.

9 Albert Bensoussan, « Du syndrome de Klein au complexe de Zelig », *Les Cahiers du Judaïsme* n°20, 2006.

un chauffeur énigmatique, passe un pont, c'est-à-dire une sorte de seuil comme dans tous les récits fantastiques, et se retrouve dans un château où il participe à un dîner dont les convives sont en robe longue et en smoking dans le cadre d'un cérémonial peu lisible. S'agit-il d'un dîner de famille mettant en scène une classe sociale déjà exsangue? S'agit-il d'une fête religieuse juive? Dans les deux cas, il s'agit d'une fête spectrale, vidée de sens, ayant la poésie désolée de ce qui meurt, telle la fête relatée dans *Le grand Meaulnes*. Lorsque Robert Klein voudra revenir vers ce château, il ne retrouvera qu'une grande bâtisse vide dont les habitants ont disparu ou ont peut-être émigré.

La question posée par l'identité de l'autre Klein et de ses amis, semble ainsi se doubler à l'infini: Qu'est-ce qu'un Juif? Qu'est-ce qu'être juif? Que serait une judéité qui ne serait pas en creux, qui aurait un contenu, quel qu'il soit? Pour Jacques Gerstenkorn, l'ambiguïté du statut et du comportement de Monsieur Klein suscite une interrogation sur ce que serait le contenu d'une judéité positive, ou en tout cas sur ce qui en serait, chez Monsieur Klein, la trace et la quête:

L'identité juive n'est pas seulement incertaine, inversée, indiscernable, elle constitue l'objet même de l'enquête. Monsieur Klein apparaît alors comme l'histoire d'une quête des origines, d'un retour aux sources qui peut s'interpréter comme le retour d'une judéité refoulée. Car rien n'explique la fascination qu'éprouve Robert Klein pour son double juif. Le héros agit contre son intérêt, son comportement échappe progressivement à la rationalité. L'idée fixe qui l'habite s'enracine dans son remords et dans son inconscient. Il serait alors tentant de reconnaître à travers la pulsion

qui anime Robert Klein la manifestation de cette étincelle, si chère à la Kabbale, qui peut jaillir des profondeurs de l'assimilation. Les symboles kabbalistiques disposés aux quatre coins de la tapisserie, figurant métaphoriquement le portrait de Monsieur Klein, pourraient ainsi livrer la clé du personnage. Et le mystère de l'œuvre reposerait en dernière instance sur une vision mystique de l'identité juive. ¹⁰

Les symboles kabbalistiques que l'on voit aux quatre coins de la tapisserie sont-ils à prendre au sens littéral, dans leur dimension mystique ou plutôt comme le signe de ce que quelque chose ici se donne à interpréter?

Le film de Losey, tableau historique et sociologique d'une époque, présente une dimension symbolique qui apparaît dès le générique avec l'image d'un vautour transpercé d'une flèche, et qui reparait un peu plus tard lorsqu'une tapisserie qui représente ce vautour est vendue aux enchères. Au cours de cette vente, le commissaire -priseur décrira et commentera les motifs de la tapisserie:

Azur... l'indifférence. Blanc... la cruauté. Noir... l'arrogance... Et Violet... l'avidité: une série à l'infini de cercles concentriques. Dans le rond central est représenté le remords: un vautour¹¹, le cœur transpercé d'une flèche, qui continue à voler. Dans chacun des quatre angles sont représentés en différentes couleurs les très anciens signes kabbalistiques.

10 Jacques Gerstenkorn, "A la recherche d'une judéité perdue: M. Klein de Losey", *CinémAction* n°37, *Cinéma et judéité*, Ed du Cerf, 1986, p191.(note bancale, à supprimer! la note 5 est largement suffisante)

11 Une première association est faite entre ce vautour et Robert Klein auquel Florence prête des traits d'oiseau de proie. Une seconde association est faite avec Pierre qui porte une canne dont le pommeau d'argent représente une tête de vautour.

L'allégorie semble avoir pris les dimensions de l'histoire. Car c'est surtout la force de l'indifférence que Losey s'attache à dénoncer. *Azur...* Dès les premières images, Robert Klein témoigne de cette indifférence, profitant de la situation désespérée de ses clients. Au début du film, il apparaît peu différent de son ami Pierre, magnifiquement interprété par Michel Lonsdale, conformiste, peu courageux, peu scrupuleux, n'hésitant pas s'enrichir aux dépens de son ami en difficulté, ou à dénoncer un Juif à la police, prêtant son concours passif et parfois actif à une politique qu'il ne songe même pas à juger.

La peinture de ce crime d'indifférence culmine pendant la rafle, où les autobus chargés de Juifs stationnent dans les rues, sans que les passants interrompent leur marché ou leurs conversations, sans qu'ils jettent un regard sur les victimes entassées sous leurs yeux. Le travail de la police et de l'administration apparaît alors comme un processus anonyme, accompli par des exécutants sans états d'âme, mais tacitement accepté par toute une société.

La force de révélation morale de l'image

Un détour par un film de Fritz Lang, *Fury*, permettrait d'évoquer le statut de l'image dans son rapport à la vérité mais aussi à la prise de conscience morale qu'elle peut induire.

Dans *Fury*, le premier film qu'il tourne aux États-Unis en 1936, Fritz Lang aborde le problème du lynchage mais surtout il développe une réflexion sur le statut de l'image, sur le coefficient de vérité dont elle est porteuse. Le personnage principal du film, Joe Wilson, a été injustement accusé du meurtre

d'un enfant. Une foule en colère a attaqué la prison où il était détenu et y a mis le feu. Ayant survécu par miracle à l'incendie alors qu'on le croit mort et ayant juré de se venger, Joe fait parvenir au tribunal qui juge les lyncheurs un film tourné par une équipe de télévision, montrant les inculpés (qui s'étaient tous fabriqués de parfaits alibis) en train d'attaquer le commissariat, de brandir des torches enflammées, puis d'empêcher des équipes de secours d'approcher de la prison.

Au moment où ils voient à l'écran leurs propres visages, convulsés de haine, au moment où ils se voient en action, les inculpés s'effondrent et avouent ce qu'ils ont fait et dont jusque-là, ils n'étaient pas clairement conscients. Ainsi, nous dit Fritz Lang, engageant une réflexion sur l'image qui se révélera féconde, les images, malgré leur statut accablant de preuve, peuvent mentir. Dans le film, elles montrent et attestent un crime qui légalement n'a pas eu lieu puisque Joe Wilson n'est pas mort.

Mais la séquence dit cependant une vérité qui, elle, est bien réelle : le désir de meurtre, et la jouissance du meurtre. Elle a un pouvoir de révélation pour les accusés eux-mêmes.

Dans le cas de *Monsieur Klein* et de la rafle du Vél d'Hiv, le crime a bien eu lieu. Reste ce pouvoir de révélation morale de l'image qui poussera le public français à prendre acte de ce qui fut perpétré puis comme oublié.

Dans la reconstitution de la scène dans un cabaret¹² où, à la fin d'un numéro antisé-

12 Le numéro de cabaret antisémite a souvent été utilisé au cinéma pour peindre la mentalité de toute une société face au nazisme. On peut penser au très beau *Cabaret* de Bob Fosse (1972) ou à certaines séquences dans *L'œuf du serpent* d'Ingmar Bergmann (1977).

mite particulièrement odieux, Robert Klein se prépare à applaudir puis laisse son geste en suspens, dans la représentation de l'indifférence de la foule le jour de la rafle, on peut voir à l'œuvre ce pouvoir moralement révélateur de l'image. D'une certaine manière, la scène où le commissaire-priseur décrit la tapisserie en termes moraux devient alors la

métaphore du film de Losey et de la diversité des niveaux d'interprétation qu'il propose. Comme celui-ci a pu le dire « *la mise en scène est une méthode de connaissance et cette méthode ne diffère en rien de celle du savant ou du philosophe, il faut faire face à la réalité et ensuite la reconstruire* ».

RÉFLEXIONS SUR LES FUTURES FRONTIÈRES ISRAËLO-PALESTINIENNES : NON AU FÉTICHISME

Ilan Greilsammer

Lorsque j'ai lu en détail le « Pacte de Genève » rédigé il y a quelques années par des hommes de gauche et des modérés israéliens et palestiniens, j'ai découvert avec stupeur bien des articles de ce texte avec lesquels je n'étais pas du tout d'accord. Par exemple, au risque de choquer certains, je ne vois pas du tout pourquoi l'esplanade des Mosquées du Temple devrait être remise à la souveraineté exclusive de l'État palestinien, comme le dit le « Pacte ». Pourquoi en serait-il ainsi, alors que cet emplacement est saint pour les trois religions monothéistes, et en tout cas pour l'Islam et le Judaïsme ? L'argument que j'ai entendu, je crois de mon ami Avrom Burg qui avait activement participé à la négociation, était que, comme les Palestiniens renonçaient dans ce texte au droit au retour des réfugiés, il fallait leur donner l'esplanade en échange... Curieux raisonnement !

Mais s'il y a une chose qui m'a beaucoup plu dans le « Pacte », c'est bien l'abandon du « fétichisme des frontières » qui avait caractérisé jusque là toute discussion israélo-palestinienne.

Le « fétichisme » consiste à dire : il faut *nécessairement* que la frontière entre l'État d'Israël et le futur État de Palestine passe, au centimètre près, là où elle passait le 4 juin 1967, à la veille de la Guerre des Six-Jours. On sait que tel est toujours le maître mot du monde arabe comme condition d'une paix avec Israël et que c'est le point central de l'initiative saoudienne, reprise dans le plan de paix de la Ligue arabe : reconnaissance

d'Israël en échange d'un retrait absolu et total d'Israël sur la ligne exacte du 4 juin 1967. Une telle exigence était déjà celle de Sadate, dès Camp David et la négociation de la paix israélo-égyptienne, c'est encore l'exigence de la Syrie concernant tout le plateau du Golan jusqu'à la rive même du Lac de Tibériade où le président Bachir el Asad veut pouvoir pêcher, ou le prétexte avancé par le Hezbollah pour continuer la guerre avec un Israël qui, dit-il, ne veut pas « lâcher » les fermes de Shabaa. Mais c'est aussi l'approche de ceux qui en Israël aimeraient garder à tout prix des blocs de peuplement en Cisjordanie, sans avoir à concéder des échanges de territoires, sans avoir à donner à l'État de Palestine des terres équivalentes, qui seraient prises sur le territoire israélien.

Or, de façon rafraîchissante, le Pacte de Genève a rompu avec ce fétichisme des frontières, en acceptant de les redessiner et de les remodeler. Pourquoi est-ce nécessaire ?

Observons tout d'abord que les frontières d'Israël au 4 juin 1967 étaient, en tout et pour tout, les frontières de l'arrêt des combats à la fin de la Guerre d'Indépendance en 1949. Les accords d'armistice signés à Rhodes cette année là sont des accords de cessez-le-feu qui entérinaient les positions des forces combattantes à la date de l'arrêt des hostilités. Dès la seconde qui a suivi ces accords, les lignes-frontières ont été contestées. En Israël même, n'oublions pas que la droite révisionniste du Hérout, derrière Menachem Begin, continuait à s'opposer à la partition de la Palestine, avec

son slogan traditionnel « À nous les deux rives du Jourdain ! ». Au sein même du courant travailliste a toujours existé un mouvement à la fois socialiste et expansionniste, principalement représenté par l'Ahdout Haavoda de Tabenkin. Pour ce mouvement et son réseau de kibboutzim Heamehouhad, toute la terre d'Israël appartient en fait à l'État d'Israël. C'est cette approche atypique d'une partie du courant travailliste qui explique qu'après la Guerre des Six-Jours ses ministres aient, en fait, favorisé la création des colonies et se soient engagés aux côtés du Grand Israël. Rappelons que c'est le principal représentant de ce mouvement, Igal Allon, qui a permis au rabbin Levinger et à ses troupes de s'installer à l'hôtel Park de Hébron pour reconquérir le Quartier juif de cette ville cisjordanienne...

Même du côté des autres forces de la gauche israélienne, la pérennité des frontières de 1949 n'a jamais été claire. C'est très souvent que les dirigeants travaillistes, David Ben Gourion en tête, évoquaient le problème posé par le goulot d'étranglement de 15 kilomètres entre Netanya et la Cisjordanie. Ce goulot posait un grave problème, celui de l'éventualité d'une coupure de l'État d'Israël en deux lors d'un assaut arabe... C'était une situation largement considérée comme provisoire et anormale. Mais c'est surtout la division de Jérusalem et la perte du Quartier juif de la Vieille Ville et du Mur des lamentations que les Israéliens n'ont jamais « acceptées » entre 1948 et 1967. C'est ce qui explique la première décision, prise pratiquement sans aucune discussion dès la guerre des Six Jours : l'annexion et la réunification de Jérusalem qui, seules, disait-on permettraient de garantir éternellement aux Juifs et autres religions l'accès à leurs Lieux Saints. Tout

au long de la période 1949-1967, dans des discussions secrètes, deux zones étaient déjà définies comme très problématiques pour la sécurité d'Israël, des zones qu'il serait bon, le jour venu, de contrôler. C'est d'abord le plateau du Golan, d'où les unités syriennes ne cessaient de tirer sur des localités situées le long du Lac, et dont les positions menaçaient clairement la plaine israélienne. Bien avant le conflit de 1967, les stratèges et spécialistes de la sécurité israélienne considéraient que, tôt ou tard, il faudrait bien occuper ce territoire ou même l'annexer. Par ailleurs, dès la prise de pouvoir par les « Officiers libres » en Égypte et la montée de Gamal Abdel Nasser, les raids des fedayins à partir de la bande de Gaza se sont intensifiés, situation dangereuse qui a en fait mené à la Campagne de Suez en 1956 et déjà, là encore, nombre de hauts gradés et d'hommes politiques israéliens considéraient qu'il faudrait bien un jour « entrer » dans Gaza et contrôler ce territoire.

Au total, les frontières de l'armistice ont été acceptées en Israël en 1949, mais je pense qu'on peut dire qu'elles n'ont jamais été considérées comme « sacrées » et qu'il était évident que des « frontières sûres et reconnues » nécessiteraient sans doute, à l'occasion, des corrections majeures. D'autant que, pour qui veut bien regarder la carte de près, un grand nombre d'absurdités ont résulté de cette ligne d'arrêt des combats : en particulier la coupure de villages arabes en deux parties, dont l'une se trouvait en Israël et l'autre en Jordanie. Tel est le cas, par exemple de Baka el Garbiya (en territoire israélien) et Baka el Sharkiya (en territoire jordanien), ou encore de Beit Safafa, dans la banlieue de Jérusalem, dont la moitié des familles était en Israël et l'autre moitié en Jordanie...

Du côté arabe, les choses étaient encore plus simples, puisque le monde arabe, dans son ensemble, n'avait pas reconnu l'État d'Israël et ne voyait pas dans les lignes d'armistice des frontières avec un État. Les Arabes ne voyaient dans ces lignes qu'une situation éminemment provisoire. Pour le moment, les armées arabes battues par l'armée juive devaient reconstituer leurs forces et prendre l'avantage militaire sur Israël pour, le jour venu, écraser l'entité sioniste. Cette non-reconnaissance des lignes de cessez-le-feu comme des frontières a été une position constante du monde arabe durant trente ans. Le premier changement de position a été bien sûr celui effectué par le président Anouar el Sadate en 1977, puisque le traité de paix israélo-égyptien qui a suivi le voyage historique à Jérusalem et Camp David a reconnu Israël dans ses frontières de 1949. On sait que cette reconnaissance sera suivie par celle de l'OLP en 1993, dans le cadre des accords d'Oslo, puis par celle de la Jordanie avec le traité de paix de 1994, suivie enfin par la Ligue arabe à la suite de l'initiative saoudienne. Ce qui importe d'être souligné c'est donc que l'attitude arabe à l'égard des frontières s'est totalement modifiée avec « l'acceptation » du fait israélien. Le pays arabe sans doute le plus « inconstant » à cet égard est la Jordanie. En 1948 le roi Abdallah s'est emparé d'une grande partie du territoire réservé à l'État palestinien par la résolution de l'assemblée générale de l'ONU en 1947, avant que le roi Hussein « rétrocède » les droits sur la Cisjordanie à l'OLP...

Tout ceci mène à la conclusion suivante concernant les frontières.

Il est clair que la seule solution juste et raisonnable du conflit israélo-palestinien réside dans la coexistence l'un à côté de l'autre d'un

État d'Israël et d'un État de Palestine, celui-ci étant évidemment instauré à l'emplacement des territoires occupés par Israël lors de la Guerre des Six-Jours. Mais les frontières entre les deux États devront être discutées, négociées et entérinées par les deux parties dans le futur accord de paix, et il est évident que la Communauté internationale, le monde arabe et le monde juif devront accepter et reconnaître ces frontières comme définitives. Il est radicalement impossible que ces négociations se fondent sur un fétichisme des lignes de 1967. En effet, quarante années ont passé depuis le conflit de 1967 et l'occupation des territoires par Israël. Au cours de ces longues années, de très nombreuses colonies israéliennes ont été créées dans les territoires occupés les unes pour des raisons religieuses-messianiques, les autres pour des raisons stratégiques. Il ne sert à rien de rechercher les responsabilités quant à cet état de fait qui existe sur le terrain. Il est certain que les différents gouvernements israéliens qui se sont succédé sous Levi Eshkol, Golda Méir, Itzhak Rabin, Menachem Begin, Shimon Peres, Itzhak Shamir, Binyamin Netanyahou, Ehud Barak, Ariel Sharon et Ehud Olmert ont commis une très lourde faute, une très lourde erreur, lorsqu'ils ont laissé s'implanter de telles colonies ou même initié et encouragé de telles implantations. Les gouvernements israéliens, là-dessus, peuvent avec raison être considérés comme veules, mous, inconséquents, imprudents, sans perspective, stupides, etc. Comment et par quelle folie des hommes aussi brillants et intelligents qu'Itzhak Rabin, par exemple, ont-ils pu imaginer que cette situation pourrait perdurer et que le monde entier, qui refusait cette occupation faite en temps de décolonisation, pourrait un jour l'accepter? Dans un article publié dans

la revue *Diasporas* il y a quelques années j'ai tenté d'expliquer les raisons pour lesquelles la population israélienne, au lieu de prendre conscience de cette folie et de se révolter en stoppant l'entreprise de colonisation, avait, au contraire, accepté avec bienveillance la multiplication des implantations dans les territoires. Pour moi, une telle bienveillance provenait du souvenir des premiers pionniers, purs et désintéressés, qui avaient défriché un pays vierge et aride. Nostalgiques de cette pureté et de cette simplicité, les Israéliens engagés dans un capitalisme effréné et une américanisation exagérée se rappelaient avec émotion les pionniers qui avaient bâti cet État avec leurs mains, et « assimilait » en quelque sorte les colons à ces premiers défricheurs...

Mais attention! Les Israéliens ne sont pas les seuls coupables. Le monde arabe, qui a continué après sa défaite de 1967 à préconiser la destruction d'Israël (les trois Non de Khartoum) porte lui aussi une très lourde responsabilité. Beaucoup d'Israéliens se sont dit que, de toute façon, puisque les Arabes continuaient à refuser totalement et absolument Israël dans ses frontières de 1967 comme dans celles du plan de partage de 1947 ou celles de l'armistice de 1949, puisque de toute façon Israël était rejeté par ses voisins, pourquoi ne pas s'étendre, s'implanter et annexer? De toute manière, se disaient-ils, Israël sera condamné...

Le résultat est là: un grand nombre de colonies juives de toutes tailles dans les territoires occupés, que le gouvernement israélien, qui le voudrait à présent, n'arrive pas à stopper, à restreindre ou au moins enlever, pour les plus illégales. D'un autre côté, il faut le dire clairement: il est impensable que ces colonies juives d'inspiration foncièrement

anti-arabe restent comme des épines plantées en plein cœur de l'État de Palestine! Alors?

Alors il faut être réaliste: il est impossible, je dis bien impossible, de supprimer, de déraciner et d'enlever de la carte les villes (car ce sont de véritables villes) juives qui se trouvent en territoire palestinien aux confins d'Israël: Ariel et Maalei Adoumim. Celui qui préconise leur suppression n'a pas les pieds sur terre, jamais aucun gouvernement israélien, même s'il en avait envie (et aucun grand parti israélien ne le préconise) n'y arriverait! Il suffit de voir avec quelle extraordinaire difficulté le gouvernement a essayé de s'attaquer à quelques avant-postes illégaux, avec quelle violence les colons ont réagi contre l'armée, et finalement l'échec à les déloger. Alors, déraciner une ville? Il faudrait pour cela un gouvernement totalitaire... De même, il est impensable aujourd'hui que le Bloc Etzion, juif avant 1948 et reconstruit par les fils de ceux qui en avaient été chassés, soit évacué à nouveau.

Les autres colonies, petites et moyennes, seront vraisemblablement supprimées et leurs habitants rapatriés car c'est une nécessité même si je ne vois absolument pas comment, en pratique, Tsahal arrivera à le faire, même avec la mobilisation générale de toutes ses forces. Il faut toujours se rappeler que l'expérience réussie de l'évacuation des colonies de Gaza n'a été possible que par suite d'une coïncidence unique en son genre: un leader charismatique décidé et sans aucun scrupule à la tête d'Israël, le soutien massif de la population au désengagement, une mobilisation exceptionnelle de l'armée et des forces de sécurité et surtout le choix des colons (qu'ils regrettent aujourd'hui amèrement) de ne pas user de la violence pour éviter leur éviction.

De toute façon, la frontière d'Israël avec la Cisjordanie ne pourra pas être celle du 4 juin 1967. Je pense qu'Ariel, Maalei Adoumim et le Bloc Etzion seront raccordés à Israël, et peut-être quelques colonies en bordure d'Israël qui formeront ces fameux petits blocs d'implantations. Ceci dit, il est évident qu'Israël devra remettre à l'État de Palestine, en contrepartie, des territoires équivalents qui se trouvent aujourd'hui à l'intérieur d'Israël, que ce soit en bordure de la Cisjordanie ou de la bande de Gaza. Si un tel « échange » de territoires se réalise, forcément assez loin du tracé de la frontière de 1967, je ne vois pas qui pourrait s'en plaindre.

En ce qui concerne la frontière israélo-palestinienne à Jérusalem, je pense qu'il faut le répéter avec force. D'un côté il faut annuler l'annexion absurde et injuste de la partie Est de la ville par Israël en 1967, de l'autre il ne faut à aucun prix que la ville soit à nouveau coupée en deux et que sa partie juive et sa partie arabe soient séparées par des fils de fer barbelés. D'ailleurs, où ces barbelés et ces postes frontières, ces clôtures et ces miradors seraient-ils positionnés ? Au milieu des rues du souk de la Vieille Ville ? Non ! la seule solution est que cette ville reste ouverte, entièrement libre de circulation et ouverte, sans barrières et postes de douanes... Certains quartiers seront rattachés à Israël, les autres à l'État de Palestine. Le rattachement pourra aussi se faire à titre individuel. En tout état de cause, il ne faut

pas qu'une frontière matérielle divise à nouveau cette ville dans laquelle, bon gré mal gré, durant quarante ans, les uns ont appris, plus ou moins, à vivre avec les autres.

Reste le problème de la souveraineté sur le quadrilatère sacré des Mosquées du Temple. À ce sujet toutes les solutions sont mauvaises sauf une. Car la souveraineté israélienne sur la mosquée El Aksa, troisième lieu saint de l'islam, serait insupportable aux musulmans du monde entier et perpétuerait un conflit éternel. La souveraineté arabe n'est pas non plus acceptable d'un point de vue juif, d'autant que l'expérience montre comment, durant des années, les Arabes ont empêché l'accès des Juifs à l'emplacement du Mur et du Temple. La solution de la co-souveraineté serait séduisante mais elle ouvrirait en fait la voie à des disputes sans fin entre Juifs et musulmans, qui risqueraient de dégénérer très rapidement.

Reste une seule solution, par laquelle je terminerai ici. Il faut que cet espace sacré pour les juifs et les musulmans reste un espace « sans souveraineté ». Il n'y a certes qu'un seul exemple sur terre d'un tel régime qui interdit la prise de souveraineté par un État : c'est le cas de l'Antarctique. Alors, je sais bien, le climat n'est pas du tout le même, mais je pense que c'est la seule solution, non étatique, non souverainiste, non frontalière qui pourrait, peut-être, un jour, clore définitivement le conflit sur Jérusalem.

Études, textes et actualité

LA GAUCHE AUX PRISES AVEC LE SIONISME UN DIALOGUE À L'OMBRE DE LA VIOLENCE

Denis Charbit

Après la déchirure provoquée par la seconde Intifada, les différents courants de la gauche israélienne renouent avec le dialogue. Mais de profonds désaccords persistent, moins sur la question palestinienne que sur la place du sionisme et de la mémoire de la Shoah.

La gauche israélienne ne s'est jamais vraiment remise des secousses de la seconde Intifada. Ses différentes sensibilités s'étaient opposées ensemble à la guerre du Liban (1982-2000) puis à la répression de la première révolte des Palestiniens (1987-1993) et avaient pris part à la création de mouvements de protestation, d'organisations de défense des droits de l'homme dans les territoires occupés (comme « La 21^e année », « Halte à l'occupation » ou « Betselem ») et même d'un parti politique (Meretz). Or voilà qu'au cours des années 1990 la gauche s'est déchirée en deux tendances opposées, exacerbant leurs différences au point de se constituer en « frères ennemis » : les post-sionistes de la gauche radicale, d'une part, et les sionistes de la gauche réformiste, d'autre part.

Une gauche éclatée

Cet éclatement fut particulièrement visible dans l'institution universitaire, d'où émergeaient avec fracas « nouveaux historiens » et « nouveaux sociologues », ces intellectuels critiques à l'égard du sionisme de leurs aînés, qui les accusaient d'avoir produit une histoire officielle du conflit israélo-

arabe et, plus largement, gommé tout ce qui pouvait nuire au prestige d'Israël. Tandis que les réformistes cherchaient une normalisation de la relation avec les Palestiniens tout en restant fidèles aux grandes lignes du sionisme – caractère à la fois juif et démocratique de l'État, loi du retour –, ces intellectuels radicaux posaient les jalons d'une nouvelle vision, dite post-sioniste, de l'État hébreu. À leurs yeux, l'échec du processus de paix et du sommet de Camp David en 2000 démontrait l'incapacité du sionisme « classique », associé au Parti travailliste et aux élites traditionnelles du pays, de se débarrasser de sa nature « coloniale ». Ce fut même pour eux l'occasion de substituer un projet politique de type binational, voire post-national, à la revendication historique de « deux États pour deux peuples », revendication qui leur paraissait désormais offrir une part trop belle aux particularismes nationaux.

Entre les deux gauches, le dialogue semblait encore possible au début des années 1990, les sionistes faisant preuve d'une certaine ouverture d'esprit et d'une volonté de réviser les aspects jugés mythiques et apologetiques du « roman national », notamment ceux relatifs au conflit israélo-arabe et à la structure de la société israélienne. Cependant, avec le déclenchement de la seconde Intifada en 2000, la réception des idées post-sionistes au sein de l'opinion publique fut brutalement interrompue. L'heure n'était plus à la révision des manuels d'histoire, encore moins

à la prise en considération du point de vue palestinien, mais au consensus intérieur, au repli national et à la crispation. Admissible et tolérable dans un contexte de réconciliation, la relecture autocritique de la partie israélienne dans le conflit apparaissait, en situation de violence, déplacée, erronée et en tout cas prématurée. On reprochait aux post-sionistes d'avoir contribué à affaiblir le moral des Israéliens et répandu par leurs thèses un complexe de culpabilité aboutissant à la mise en cause de la légitimité d'Israël. Enfin, la critique de l'hégémonie sioniste, laïque et occidentale qui s'était imposée au détriment des groupes sociaux orientaux et religieux trouvait, elle aussi, ses limites : l'Intifada relativisait et suspendait provisoirement la réalité de ces hiérarchies sociales et culturelles puisque aussi bien les usagers des transports en commun que les clients huppés des cafés branchés se retrouvaient à égalité devant les bombes.

Le désarroi fut plus net encore chez les intellectuels sionistes proches du Meretz, du Parti travailliste et du mouvement de la paix Shalom Akhshav : n'avaient-ils pas misé depuis plus de trente ans sur l'idée que l'occupation était, sinon la racine du mal, du moins une excroissance qu'il suffisait d'extirper pour résoudre le conflit ? Désormais, ils se rendaient compte que la fin de l'occupation par la restitution des territoires, pour justifiée qu'elle fût, n'épuisait pas l'intégralité du contentieux, comme le montrait le problème des réfugiés de 1948 dont Arafat persistait à réclamer le retour en Israël. Les intellectuels se réclamant de la gauche sioniste étaient renvoyés à leur naïveté sur les intentions implicites des Palestiniens et du monde arabe, voire à la nature quasi mys-

tique et messianique de leur croyance en la paix, aux antipodes de la rationalité de jugement dont ils aimaient pourtant se prévaloir.

La reprise du dialogue

Après des années de rupture, le dialogue semble aujourd'hui se renouer, mais sous une autre forme. Cette fois-ci, ce n'est pas à coup de pétitions, de pamphlets et de « lettres ouvertes », mais par des publications de plus longue haleine. Des ouvrages paraissent, à tour de rôle, émanant de chercheurs déterminés à entrer dans le vif du sujet et à interpeller l'opinion pour traiter les questions à l'ordre du jour. Une bonne part des questions auxquelles ces livres s'efforcent de répondre recoupe bien sûr celles qui sont débattues en Europe et aux États-Unis (par exemple l'identité nationale à l'heure du pluralisme), mais elles prennent une acuité particulière car elles renvoient, dans le cas d'Israël, à sa légitimité toujours débattue, que ce soit pour la mettre en cause ou, au contraire, pour la consolider.

On constate ainsi un changement thématique par rapport aux débats des années précédant la seconde Intifada : ce n'est plus vraiment de la solution au conflit israélo-arabe qu'il s'agit aujourd'hui. Car tout le monde en connaît les grandes lignes : mis à part les intellectuels de droite, favorables au statu quo pour pérenniser la présence israélienne en Judée-Samarie, il y a un très large consensus pour estimer que, tôt ou tard, Israël devra autoriser la création d'un État palestinien indépendant. Les polémiques actuelles portent davantage sur les moyens et les conditions pour y parvenir. Enfin, les intellectuels impliqués dans le débat privilégié aujourd'hui un autre angle d'approche, opposant la diversité ethnique, religieuse,

linguistique et culturelle de la société à la définition sioniste d'Israël comme un État « juif et démocratique ».

À cet égard, la parution de *Post-sionisme, Post-Shoah* d'Elhanan Yakira, spécialiste de philosophie des sciences et directeur du département de philosophie à l'Université hébraïque de Jérusalem, est un événement. Si l'on excepte l'ouvrage collectif dirigé par Tuvia Friling, *Réponse à un collègue post-sioniste*, la gauche semblait intimidée par l'assaut post-sioniste, toute riposte étant aussitôt cataloguée de « réactionnaire ». Certes, depuis le déclenchement de la seconde Intifada, deux réponses avaient été données, mais elles se situaient dans d'autres registres. Sur le plan politique, la déclaration de Genève démontrait que la gauche sioniste était encore capable de reprendre l'initiative. Du point de vue des signataires israéliens, cette déclaration signifiait une réprobation ferme et définitive de l'occupation militaire et civile israélienne. Elle laissait entendre aussi que nul acte commis au nom de l'État d'Israël depuis sa création – de l'expulsion de Palestiniens lors de la guerre d'indépendance à la domination et à la répression israéliennes exercées depuis 1967 – ne pouvait donner prise à une remise en cause de son droit à l'existence et à son maintien comme État de la nation juive.

Sur le plan littéraire, la défense du sionisme fut assumée par un des écrivains les plus talentueux du monde hébraïque, Amos Oz, dans *Une histoire d'amour et de ténèbres*. Le succès de ce roman autobiographique ne s'explique pas seulement par ses qualités littéraires : au-delà du récit d'enfance, la rédaction de ce livre a été, de l'aveu propre de l'auteur, sa réponse à la représentation caricaturale du sionisme comme une forme

de colonialisme. En plaçant au cœur du récit non des personnages fictifs mais ses propres parents, Amos Oz souhaitait restituer la destinée de ces émigrants vomis hors de l'Europe où ils étaient nés, en quête d'un havre dans cette Palestine qui ne leur était pas familière.

Désaccords sur la mémoire de la Shoah

Trois ans plus tard, Elhanan Yakira reprend le flambeau pour le porter sur le terrain où la contestation d'Israël est longtemps demeurée sans réponse : la réflexion morale et politique. Il le fait en s'attaquant à un des intellectuels phares du courant post-sioniste : le philosophe Adi Ofir, spécialiste du post-modernisme et fondateur de la revue *Theoria Ou-bikoret* (Théorie et critique). Si Yakira est monté au créneau, c'est pour protester contre la façon dont Ofir établit le lien entre la mémoire de la Shoah et l'État d'Israël. Son livre ressemble par le ton à un pamphlet, si ce n'est que Yakira a préféré décortiquer, argument par argument, la thèse du philosophe post-sioniste, qu'il assimile à une négation de la Shoah. Non qu'il soupçonne Ofir de nier la réalité du génocide. Simplement, ayant lu les négationnistes français dans le texte – de Pierre Guillaume à Serge Thion, de Paul Rassinier à Robert Faurisson –, il s'est rendu compte du lien étroit entre négationnisme et antisionisme : la négation d'Israël est chez ces négationnistes une chose première, et c'est d'elle que découle ensuite la nécessité de nier la réalité de la Shoah. Et il retrouve la même approche chez Adi Ofir, pour qui c'est « la religion de la Shoah » qui rend les Israéliens sourds aux droits du peuple palestinien. C'est la mémoire de la

Shoah, telle qu'elle est entretenue à l'école, par les commémorations ou dans le discours politique, c'est cette omniprésence dans la « doxa israélienne » qui conforterait Israël dans sa représentation de victime et le rendrait aveugle à la réalité.

Aux yeux de Yakira, c'est là une idéologie et non une enquête historique qui produit des preuves. Il suffit que l'hypothèse soit séduisante et plausible, qu'elle justifie des idées préconçues, qu'elle distribue les rôles de manière manichéenne en victimes et bourreaux pour qu'elle soit aussitôt élevée au rang de vérité. Cette idéologie ne fonctionne pas mieux, poursuit-il, pour expliquer l'attitude de la communauté internationale envers Israël depuis sa création jusqu'à aujourd'hui : un examen têtue des faits dément l'idée selon laquelle ce serait encore et toujours la Shoah qui paralyse et intimide les nations du monde face aux agissements d'Israël. L'attitude vis-à-vis d'Israël est le plus souvent dictée par des intérêts d'État, nullement par des considérations liées à la Shoah.

Dans les deux cas, Ofir parvient à la conclusion que la mémoire de la Shoah est un obstacle, un cadavre dont il faudrait se débarrasser. Yakira, lui, ne croit pas utile de dénoncer l'instrumentalisation qui en est faite : elle était quasiment inévitable. Car il est vain de penser que la commémoration pourrait être réservée aux seules victimes et à leurs proches. En outre, Ofir semble oublier que la réprobation de l'occupation peut, elle aussi, se fonder sur la mémoire de la Shoah.

Ce qui insupporte Yakira, c'est que la Shoah n'est jamais envisagée en tant que telle, dans son épaisseur historique, mais uniquement au niveau de ses conséquences indirectes, au niveau de ses retombées en

Palestine et de ses représentations instrumentalisées. Avant d'en examiner les effets dans le présent, n'est-il pas impératif de la reconnaître pour ce qu'elle a été : l'extermination des Juifs ? De même, les fautes et les crimes commis par Israël ne peuvent à ses yeux être comparés au nazisme, ce qui ne signifie pas qu'ils doivent être tolérés. « Israël n'est pas parfait, évidemment, mais il n'est pas non plus le monstre qu'on en fait. » Or, si Ofir persiste à maintenir une comparaison aussi abusive et excessive, ce n'est pas pour ébranler la torpeur ambiante, mais bien parce que, pour lui, la légitimité d'Israël est discutable. Associée au nazisme, cette légitimité, déjà fragile et contestée par les Palestiniens, bascule dans l'illégitimité.

La polémique sur la Shoah nous offre un point d'observation pour suivre les lignes de clivage qui opposent les sionistes de gauche et les post-sionistes : pour les uns comme pour les autres, l'occupation des territoires doit cesser au plus vite, compte tenu des dégâts moraux et des injustices qu'elle engendre. Toutefois, alors que pour les post-sionistes l'occupation est le front principal, le combat primordial qui commande tous les autres, pour la gauche sioniste l'occupation des territoires reste un « accident » : elle aurait pu être évitée si le roi Hussein n'avait pas entraîné son armée dans la guerre. Elle aurait pu déjà appartenir au passé si la négociation avait abouti à Camp David. Le maintien de la domination israélienne, s'il doit assurément aux forces politiques favorables au « Grand Israël », ne peut pas non plus être dissocié du rejet historique d'Israël par les pays arabes, de l'ambiguïté entretenue vis-à-vis du droit du peuple juif à disposer d'un État-nation.

Désaccords sur le caractère de l'État

Dans la conjoncture actuelle, les post-sionistes ne crient pas victoire, même si la tendance de l'opinion publique israélienne est globalement favorable au retrait qu'ils préconisent : qu'il soit unilatéral ou fruit d'une négociation, le retrait n'a toujours pas avancé au-delà du niveau des déclarations et, quand bien même il finirait par devenir réalité, il n'en aurait que les apparences extérieures : repli de l'armée, démantèlement de la plupart – mais non de la totalité – des implantations, maintien du « mur de l'apartheid ». En revanche, ce serait toujours, selon eux, sinon la continuation de la guerre par d'autres moyens, du moins, le maintien du contrôle et de la domination israélienne. En somme, une occupation moins visible, plus sournoise, mais non moins efficace et tout aussi contraignante pour les Palestiniens. Pour les post-sionistes, l'enjeu véritable n'est donc ni le retrait territorial, ni même la création d'un État palestinien, mais le caractère même de l'État d'Israël.

Cette ligne d'analyse s'est enrichie récemment de deux ouvrages. Le premier est collectif et s'intitule sobrement *Inégalité*. Composé de brefs chapitres rédigés par plus de quarante « nouveaux sociologues », il décline toutes les facettes et tous les aspects des inégalités, récentes ou anciennes, d'une société qui se révèle à mille lieues des idéaux socialistes qui l'avaient animée et qui déjà, à l'époque, étaient une mystification : inégalité dans la citoyenneté, inégalité entre le centre et la périphérie, inégalité des revenus, dans l'accès à la santé, à l'éducation, au logement, aux médias, etc. Certains auteurs observent que l'accroissement des inégalités n'est pas spécifique à Israël, mais relève d'un phéno-

mène mondial ; ici, cependant, ce n'est pas tant le capitalisme ou la mondialisation que le sionisme qui en est la cause. Leur jugement sur celui-ci est impitoyable : il est considéré tantôt comme un facteur qui a entretenu et légitimé l'inégalité structurelle (entre Juifs et Arabes notamment), tantôt comme une idéologie égalitaire dont le rôle est de dissimuler les rapports de force (entre Juifs ashkénazes et Juifs orientaux) pour assurer la reproduction des élites. C'est la tendance pessimiste du post-sionisme qui domine ici : on ne mise guère sur le regroupement des forces sociales en vue de constituer un front commun d'opposition au système économique, tant ces forces sont divisées par des clivages ethniques et religieux qui excluent toute alliance durable.

Par rapport à ce livre noir des inégalités, l'ouvrage d'Uri Ram, *Le Temps du « post »*, brille par son optimisme tenace. Bien décidé à démentir les prophéties de mauvais augure qui ont décrété la fin du post-sionisme avec l'échec d'Oslo, l'auteur constate non la disparition du post-sionisme, mais son intégration profonde dans la culture politique israélienne. Ce n'est donc nullement une oraison funèbre qu'il livre, mais au contraire un bilan d'étape, globalement positif, du travail accompli par ce courant de pensée. *Le Temps du « post »* rend surtout compte des acquis de l'école post-sioniste dans les disciplines historiques et sociologiques. L'auteur, qui avait coordonné en 1993 le premier ouvrage collectif portant un regard critique sur les mutations de la société israélienne, manifeste une sympathie évidente pour une poignée de chercheurs critiques, dont l'essor fut retentissant et qui ont détrôné les mandarins qui régnaient dans la plupart des départements de sociologie et d'histoire.

Uri Ram pêche, cependant, par une vision réductrice du champ intellectuel : on est sioniste ou post-sioniste, sinon rien. Il n'envisage aucune catégorie intermédiaire, tant ses yeux demeurent rivés sur une vision binaire, paradoxale lorsqu'elle émane d'un penseur post-moderne censé être ouvert à l'hybride : « Contrairement à une sociologie du projet, dit-il, "le temps du post" est le temps de la sociologie du quotidien. Ce n'est pas une sociologie du charisme, mais une sociologie de la routine. Pas une sociologie des idées, mais une sociologie des pratiques, pas une sociologie des valeurs, mais une sociologie des stratégies. »

Sans négliger l'importance de la contribution scientifique dont lui-même et ses pairs peuvent se prévaloir, Uri Ram se réjouit surtout du débat public suscité par les post-sionistes et leur ambition de transformer l'État d'Israël. C'est pour lui le combat décisif, dont l'enjeu est la notion même d'« État juif et démocratique ». Ram est convaincu que le temps se chargera de faire éclater la contradiction qui habite à ses yeux cette notion. Mais cet éclatement n'aboutira pas au triomphe de l'un sur l'autre, mais à l'émergence d'une forme nouvelle, encore inconnue à ce jour.

Il y a là comme une tempérance inédite parmi les « nouveaux sociologues ». Uri Ram est peut-être celui qui mérite le mieux le nom de post-sioniste, là où nombre de ses collègues, par leur hargne, devraient plutôt être rangés du côté des antisionistes. En dépit de la tentation du manichéisme qui pousse à encenser les uns et à mépriser les autres, on est frappé de découvrir, çà et là, des appels à la complémentarité : concevant la démocratie post-sioniste comme un « bâtiment à deux étages » avec « parties communes » au

rez-de-chaussée et « chambres communautaires » à l'étage, Ram explique que cette conception tient compte de la réalité territoriale israélienne produite par le sionisme, en apportant une réponse d'ordre pragmatique et non idéologique. C'est ce ton constructif et pacifié qui le distingue le plus des vitupérations d'Adi Ofir.

Justifier la loi du retour

C'est cet examen permanent des limites à établir et à ne pas franchir qui fait la densité et la profondeur du livre de Haïm Gans, professeur de philosophie du droit et de philosophie morale à l'université de Tel-Aviv. Dans *De Richard Wagner au droit au retour*, Gans poursuit la démarche inaugurée par l'écrivain Avraham B. Yehoshua, qui s'était donné pour mission de formuler une justification universelle du sionisme et qui avait fondé le droit à un État juif en Palestine sur la « détresse ». Sur un mode plus universitaire que littéraire, Gans lui aussi examine les moyens de fonder démocratiquement la loi du retour. La question qu'il pose est pertinente, puisque cette loi s'applique, de par le monde, aux Juifs désireux de s'établir en Israël, susceptibles d'obtenir la citoyenneté sur simple demande, et non aux Arabes qui le souhaiteraient. Peut-on se contenter d'affirmer que l'État palestinien en votera une à son tour pour clore l'examen de la nôtre ? Un État juif et démocratique a-t-il le droit de veiller à garantir une majorité juive ? Est-ce un droit absolu ? Un droit fondé sur l'histoire des persécutions ? Sur le conflit israélo-arabe ? Et si oui, quelles sont les bornes au-delà desquelles ces préoccupations démographiques deviendraient contraires au droit ?

Ses réponses, sans les soumettre à réflexion plus qu'il ne les prescrit. L'essentiel, dit-il, est de poursuivre le raisonnement, de continuer à s'interroger sur les droits et les limites qu'on doit leur opposer lorsqu'ils se heurtent à d'autres droits, tout aussi respectables. Des questions de ce genre ne sont pas étrangères à la démocratie, elles en sont même le cœur. De même qu'il faut s'interroger sur les limites au-delà desquelles la liberté entrave l'égalité (et vice versa), de même qu'il faut déterminer les limites du multiculturalisme pour ne pas entraver le féminisme (et réciproquement), de même il faut, en des termes identiques, envisager le débat sur Israël comme un État à la fois juif et démocratique. Les Juifs constituent actuellement 80 % de la population du pays. Dans une situation de conflit historique, toujours non résolu, cette hégémonie elle aussi doit être débattue afin que l'avantage numérique ne devienne pas la tyrannie de la majorité.

Ce débat a commencé. Il ne faut guère s'étonner qu'il suscite bien des réserves et des déceptions. Une tentative courageuse a été menée durant l'année 2006 par l'Institut israélien pour la démocratie, réunissant des

personnalités juives et arabes, parmi lesquels des politologues, des sociologues, des juristes, un rabbin, un cheikh et un député. L'enjeu n'était pas mince : rédiger un nouveau contrat social judéo-arabe. *À qui appartient cette terre ?* relate les étapes de cette longue marche : les espoirs et les crises, les attentes – et finalement l'échec.

L'intérêt de la démarche est dans la disposition même à n'éluder aucune question. À un moment où le sionisme est aussi contesté, on peut trouver risqué et téméraire de se prêter à un tel exercice. Le rôle des intellectuels, lorsque les politiques font blocage, est de poursuivre la confrontation des idées. On peut regretter que ces débats demeurent très ethnocentriques : il ne s'agit que de sionisme et d'Israël, des Juifs et des Arabes, des laïcs et des orthodoxes. Cette clarification est pourtant nécessaire, précisément parce qu'elle se fait sans tabous. Le dialogue n'est pas sans invective ; parfois, on est à la limite d'opposer deux monologues en vase clos. Mais il ne faut pas trop en demander : dans un contexte de violence endémique, il est salutaire que le dialogue, aussi acéré soit-il, continue.

LES JUIFS DE FRANCE ET L'ÉLECTION PRÉSIDENTIELLE DE 2007

Philippe Velilla

Y-a-t-il un vote juif? demandait François Mitterrand à son collaborateur Pierre Aidenbaum dans la voiture qui les accompagnait aux *Douze Heures pour Israël* organisées par le Renouveau juif. Et celui qui n'était pas encore le maire socialiste du troisième arrondissement de Paris répondit, non sans malice, au futur président: *Non, mais les Juifs votent*¹. Et c'est tout dire car le comportement électoral des Juifs de France est méconnu, fait l'objet de peu d'études et ne suscite guère d'articles dans la grande presse. Même les médias et organisations de la communauté juive abordent le sujet avec méfiance, craignant que cela débouche sur une campagne antisémite ayant pour thème *le pouvoir juif*. On hésite donc à examiner sérieusement l'existence ou non d'un vote juif, même si poser la question c'est déjà un peu y répondre. Il reste à prendre la mesure de ce vote souvent surestimé, ses déterminants restant difficiles à évaluer.

*

Contrairement à une légende complaisamment entretenue par l'UMP, ce n'est pas Nicolas Sarkozy qui est à l'origine du virage à droite des Juifs de France.

VIRAGE À DROITE

Comme toujours en politique, le phénomène, en gestation depuis longtemps, s'est cristallisé en 2002, et amplifié en 2007.

Le glissement

Une séquence politique bien précise, celle qui va du déclenchement de la seconde Intifada (28 septembre 2000) au 1^{er} tour de l'élection présidentielle de 2002, a confirmé et amplifié le glissement continu vers la droite des Juifs de France. Il est vrai que des forces jouant en ce sens étaient à l'œuvre depuis plusieurs années et ont perduré depuis³. Ce mouvement a été marqué par des ruptures successives: première guerre du Liban (1982), visite de Yasser Arafat à Paris (1989), première Intifada (1987-1990), seconde Intifada (2000-2004). Quelques rares périodes d'embellie de la conférence de Madrid à celle d'Oslo (1991-1995) et après l'évacuation de la bande de Gaza (2005) n'ont pas compensé cette distanciation historique. En fait, la gauche parlementaire, souvent silencieuse sur bien des dimensions du conflit israélo-arabe, notamment sur les dérives de l'Autorité palestinienne, l'idéologie du Hamas ou encore les attentats contre les civils israéliens, a laissé à l'extrême gauche le monopole de l'expression sur ces questions. C'est son discours marqué par un antisionisme systématique qui a été retenu par les Juifs de France comme seule expression venant de la gauche. Le paroxysme de cette évolution a été atteint lors de la grande manifestation de protestation organisée par le CRIF le 7 avril 2002 contre l'antisémitisme, où la gauche brilla par son absence. Si l'on en croit les propos pré-

1 Témoignage recueilli par l'auteur.

2 Voir à cet égard la déclaration du CRIF du 13 juillet 2006 qui évoque le *trop fameux concept du vote juif*.

3 Voir notre article *La Gauche en Europe et Israël, entre Angélisme et Hostilité*, Cahiers Bernard Lazare, Paris, mars 2006, p. 16-20.

tés à Dominique Strauss-Kahn⁴ (à qui Lionel Jospin lui-même aurait interdit de participer à la manifestation), le candidat socialiste perdit là 50 000 voix juives. Cette politique – ou plutôt cette absence de politique – avait reçu sa justification idéologique avec la note de Pascal Boniface à la direction du PS⁵ intitulée *Le Proche-Orient, les socialistes, l'équité internationale, l'efficacité électorale* et fondée sur une certitude : la politique 'équilibrée' du PS était à la fois injuste moralement et inefficace politiquement, car elle lui aliénait l'électorat musulman. Pascal Boniface concluait : *Il vaut certes mieux perdre une élection que son âme. Mais, en mettant sur le même plan le gouvernement d'Israël et les Palestiniens, on risque tout simplement de perdre les deux.* Ce type d'argumentation ne pouvait que susciter un rejet de la gauche chez les Juifs de France. D'autant qu'en sus des controverses sur la politique israélienne, la gauche était perçue par les Juifs de France comme moins active que la droite dans la dénonciation de l'antisémitisme. Il est vrai que depuis longtemps, la gauche a déserté les institutions communautaires, laissant à des personnalités classées à droite⁶ le quasi-monopole de la représentation

4 Frédéric Haziza, *Chirac ou la victoire en pleurant*, Paris, Ramsay, 2002, pp. 265-266.

5 Note reproduite dans son ouvrage *Est-il permis de critiquer Israël?*, Paris, Robert Laffont, 2003.

6 Comme Roger Cukierman, président du CRIF de 2001 à 2007, ou Joël Mergui, élu président du consistoire de Paris fin 2005. On observera également que, sur les trois autres institutions importantes, deux sont occupées par des personnalités de droite (Joseph Sitruk, très proche de Jacques Chirac pour le Grand rabbinat de France, et à la présidence du consistoire central, Jean Kahn, qui a toujours marqué ses préférences pour la droite non gaulliste). La présidence du Fonds Social Juif Unifié est depuis 2005 occupée par Pierre Besnainou, dont les opinions ne sont pas

officielle des Juifs de France. Ajoutons à cela quelques maladresses, comme la négligence des élus locaux de gauche vis-à-vis de leurs homologues israéliens (à l'exception notable de Bertrand Delanoë). Dans le même ordre d'idées, la mise à l'écart de François Zimeray du Parlement européen en 2004 a privé la gauche d'un de ses rares représentants encore audibles au sein de la communauté organisée.

La traduction électorale de ce glissement ne devait pas tarder. En janvier 2002, au cours d'une enquête approfondie sur l'identité des Juifs de France sous la direction du sociologue franco-israélien Erik Cohen⁷ 45 % des Juifs se disaient de gauche, alors que 40 % se situaient au centre et 15 % à droite. Le centre était donc nettement privilégié et, effectivement, certains résultats enregistrés le 21 avril 2002 par François Bayrou, et surtout par Alain Madelin (classé à tort ou à raison en dehors de la droite traditionnelle), montrent que ces deux candidats ont connu un certain succès dans les quartiers où les Juifs sont nombreux⁸. Le 21 avril 2002,

connus. Seule l'Union des Etudiants Juifs de France n'hésite pas à s'engager avec la gauche, notamment lors des initiatives qu'elle prend avec SOS Racisme.

7 Erik Cohen, *Valeurs et Identité des Juifs de France*, Paris, FSJU, 1982, dont un bon résumé a été publié dans *L'Observatoire du Monde Juif* n° 10-11, mai 2004, p. 7-14. Des approches synthétiques et critiques de ce travail ont été faites par Michel Wiervorka dans *Un modèle en Crise? L'Arche*, n° 538, décembre 2002, et par le Pr Sergio della Pergola, considéré comme le meilleur spécialiste mondial de la démographie juive : *Un nouveau regard sur les Juifs Français* dans *L'Arche* n° 546-547, août-septembre 2003.

8 Ainsi François Bayrou enregistrerait un score national de 6,84 %, et Alain Madelin de 3,91 %. Mais à Paris, où la communauté juive est près de dix fois plus importante qu'au niveau national, ces scores atteignaient respectivement 7,9 % et 6,5 %. Alain Madelin

le vote centriste ou libéral avait donc servi de sas pour des électeurs de gauche hésitant à rallier directement le parti chiraquien. Ce divorce électoral entre la gauche et nombre de Juifs a été confirmé par des observations du terrain⁹. Que nous apprennent ces estimations ? Tout d'abord que, comme avant 1981, le vote juif amplifie les phénomènes nationaux mais se distingue par sa modération : refus des extrêmes, glissement à droite mais en passant par le centre, du moins jusqu'en 2002. Car en 2007, c'est sans complexe que l'immense majorité des Juifs de France soutint le chef de la droite française. Il faut dire que celui-ci avait depuis longtemps perçu ce virage à droite et tout le bénéfice électoral qu'il pouvait en tirer.

Sarkozy, roi des Juifs

Il y a bien longtemps que le candidat de l'UMP jouait ouvertement la carte ethnique auprès des Juifs de France. Non sans succès. Nicolas Sarkozy doit d'abord sa popularité auprès des Juifs à ses prises de

semble avoir le plus profité de ce microclimat, puisque il obtenait 7,3 % dans le 3^e arrondissement de Paris et 7,6 % dans le 19^e. Alors que dans le Val de Marne, il était avec 4,9 % des voix à un point seulement au-dessus de sa moyenne nationale, il enregistrait trois points au-dessus de celle-ci à Créteil (6,9 %). Cette tendance était encore plus nette dans le Val d'Oise, où, malgré un score (4,4 %) supérieur d'un demi-point seulement à sa moyenne nationale, il bénéficiait d'un score record à Sarcelles, *la petite Jérusalem* : 11,9 % !

9 Voir l'excellente enquête du journal de l'UEJF, Tohu Bohu, 2003 n° 3 : *La gauche et Israël, analyse d'un divorce*. Par ailleurs, Arié Bensemhoun, président du CRIF à Toulouse, a confirmé cette désaffection des électeurs juifs le 21 avril 2002. À Paris, le vice-président du très à gauche Cercle Bernard Lazare, Jean-Michel Rosenfeld, a estimé que la moitié de ses adhérents n'avaient pas voté pour Lionel Jospin ce fameux 21 avril.

position fermes sur l'antisémitisme. Il est vrai aussi que la montée de l'antisémitisme avait été fort bien perçue et combattue par Nicolas Sarkozy, lorsqu'il était ministre de l'Intérieur, en tout cas mieux que par son prédécesseur socialiste, Daniel Vaillant, que les Juifs de France accusèrent de négligence lors de l'irruption brutale d'actes violents fin 2000 (pourquoi ne pas le dire ?) Le discours du leader de la droite sur ce point était d'autant plus marquant qu'il était inlassablement répété (*Frapper un Juif c'est frapper la République*). En fait, Nicolas Sarkozy entretient depuis longtemps des relations étroites avec les Juifs de France. Ces rapports sont d'ordre sentimental, idéologique et électoral¹⁰. Mais on se gardera de faire à Nicolas Sarkozy un procès en sincérité d'autant plus injustifié que celle-ci joue un rôle mineur en politique. On se contentera d'observer que ce soutien aux Juifs et à l'État juif verse souvent dans le communautarisme et l'atlantisme et n'exclut pas d'autres amitiés fussent-elles peu compatibles¹¹. Pour Nicolas Sarkozy,

10 Petit-fils d'un Juif de Salonique, le Docteur Benedict Mallah, qui épousa sa grand-mère maternelle et le catholicisme en même temps, Nicolas Sarkozy a eu très jeune une image très positive des Juifs incarnée par ce grand-père qu'il adorait et chez qui il vécut une grande partie de son enfance. Mais c'est d'abord en tant qu'élu local qu'il a commencé à entretenir une relation suivie avec la communauté juive. Comme la plupart de ses collègues, le maire de Neuilly soutient les institutions juives de sa commune et participe à nombre de ses fêtes (tel l'allumage public des bougies de Hanouka). Il va même un peu plus loin que la plupart des édiles en recevant une fois par an le conseil d'administration de la synagogue à déjeuner à la Mairie.

11 Sachant compter, le ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy avait cherché à s'attirer les bonnes grâces des cinq millions de Musulmans de France en organisant la représentation de ce culte, sans hésiter à favoriser ouver-

toutes ces démarches n'ont pas seulement un caractère électoraliste. En effet, face aux défis du métissage, Nicolas Sarkozy s'inspire du modèle américain consistant à organiser la société en une juxtaposition de groupes définis par leurs origines géographiques ou ethniques, leurs croyances philosophiques ou religieuses. En outre, Nicolas Sarkozy, lorsqu'il s'exprime sur Israël, parle un langage du cœur qui plait aux Juifs¹².

En fait, le président de l'UMP se distingue de l'ensemble de la classe politique française par sa mansuétude à l'égard des positions américaines. Cet atlantisme n'est pas pour déplaire aux Juifs de France, qui voient dans les États-Unis le seul partenaire fiable d'Israël. C'est donc aussi pour cela que Nicolas Sarkozy est plébiscité par l'immense majorité des Juifs de France, appartenant à la communauté organisée¹³.

tement l'Union des organisations islamistes de France (UOIF), fédération la mieux implantée au plan local pour la désignation des responsables du CFCM. Fort de cette conquête, Nicolas Sarkozy a imprimé à l'UMP une démarche similaire en nommant en la personne d'Abderrahmane Dahmane, un secrétaire national chargé des relations avec les associations issues de l'immigration, qui, sans complexe, affiche une démarche électoraliste au bénéfice de son chef. Quelques mois avant les élections présidentielles, ce responsable de l'UMP estimait qu'ayant rallié une partie de l'électorat *beur*, Nicolas Sarkozy devait porter son effort sur les Noirs (voir l'article de Jean-Baptiste de Montvalon: Sarkozy: « les Communautés c'est Moi », *Le Monde*, 8 mars 2006, p. 3).

12 On se souvient qu'en janvier 2005, Nicolas Sarkozy consacra à Israël son premier déplacement international en qualité de président de l'UMP. On se souvient aussi qu'il fut (avec François Bayrou) le seul responsable politique français à reconnaître à Israël, lors de la deuxième guerre du Liban (juillet 2006), *le droit de se défendre*.

13 Ici, il faut distinguer ce qui relève de l'expression spontanée, du soutien organisé au candidat de

Ainsi, nul doute qu'à quelques mois des élections présidentielles, Nicolas Sarkozy avait déjà réussi à capter des dizaines de milliers de voix juives qui n'étaient pas d'emblée gagnées à la droite. Le candidat de l'UMP a su s'imposer, surtout lorsque sur ces questions – comme sur tant d'autres – la gauche n'est plus prise au sérieux.

La gauche inaudible

Ségolène Royal s'est toujours gardée de toute démarche communautariste auprès des Juifs de France¹⁴. Elle n'a jamais cherché à développer des relations avec les organisations juives et, élue dans une région où il

la droite. À l'instar de Jacques Chirac qui l'a formé, Nicolas Sarkozy sait témoigner de toutes les attentions nécessaires aux dirigeants de la communauté juive de France. Dans les médias juifs, le traditionnel équilibre entre droite et gauche (assez bien respecté sur les radios) cède facilement devant la tendance naturelle d'*Actualité Juive*, qui au fil des semaines, distille dans ses *Indiscrétions*, rédigées sous pseudonyme par un journaliste proche de l'UMP, des informations qui mettent facilement en valeur les responsables de la droite et desservent ceux de la gauche.

14 La candidate socialiste a connu des Juifs tardivement. Adhérente au Parti socialiste dès 1978, elle y rencontre immédiatement des Juifs. C'est Jacques Attali qui la recrute à l'Élysée pour l'assister en 1982. Elle s'y lie d'amitié avec Charles Salzmann, spécialiste des enquêtes d'opinion qui l'intéressent beaucoup (déjà!) Avec Julien Dray, qui fonde SOS Racisme en 1984, François Hollande étant son correspondant à l'Élysée, ce sont des rapports encore plus solides qui se nouent: des relations étroites entre les enfants, des vacances communes scellent une amitié durable entre les deux familles. D'autres rapports amicaux (avec Michèle Fitoussi, sa complice en féminisme, le couple Eric Ghebali et Daniela Lumbroso, ou Elie Semoun par exemple), font que Ségolène Royal et ses enfants ont des Juifs dans leur entourage proche. Mais rien n'autorise à penser que ces relations ont une connotation autre qu'amicale.

y a peu de Juifs, elle n'avait pas de raison particulière pour le faire. La campagne présidentielle la conduisit à répondre aux sollicitations, puisque, après avoir reçu le président du CRIF, elle se rendit au dîner de cette organisation le 23 janvier 2007, son conseiller David Assouline précisant que *elle est venue car le dîner du CRIF se déroule dans un cadre républicain et non communautaire*¹⁵. Cette position a le mérite de la cohérence : Ségolène Royal refuse de jouer la carte ethnique et pose les questions en termes purement politiques. C'est aussi le cas sur le Proche-Orient, Ségolène Royal ayant fait entendre sur les questions régionales une petite musique assez originale et surtout une capacité à évoluer. Sur la guerre entre Israël et le Liban en juillet 2006, elle critique l'attitude des États-Unis (c'est une constante de sa politique étrangère). Sur le nucléaire iranien, en revanche, elle fait preuve d'une constance et d'une fermeté assez rares chez les responsables politiques français. Sur le conflit israélo-palestinien, la position de Ségolène Royal est plus conforme à celles traditionnelle de la gauche. Ainsi, elle déclare le 12 octobre 2006 qu'*il faut rétablir immédiatement les aides européennes aux Palestiniens, car si la famine s'installe, si le désespoir s'installe, alors la guerre civile s'installe. Compter sur cette perspective de guerre civile pour éliminer le Hamas serait irresponsable*¹⁶. Mais

15 *Le Monde*, 24 janvier 2007.

16 Comme devait le remarquer finement Philippe Val, proposer de rétablir *immédiatement* les aides européennes aux Palestiniens, cela *signifie inconditionnellement*: *Sans la moindre garantie de reconnaissance de l'État d'Israël par le Hamas? Sans moyen de contrôler que l'argent va bien aux hôpitaux, à la nourriture et aux écoles, et non aux milices, à l'achat d'armes et aux réseaux terroristes?* (*Charlie Hebdo*, 20 octobre 2006).

sur cette question, la candidate socialiste sait également montrer une capacité d'inflexion puisque, moins d'un mois plus tard, sur Radio J, elle estime qu'*Israël a droit à la sécurité...* et que *force est de constater que cette sécurité est toujours fragilisée*. Et elle ajoute: *Donc je reconnais à Israël le droit de garantir sa sécurité. Mais en même temps il faut veiller à ne pas entrer dans une logique d'escalade de la violence – provocation, riposte, provocation, riposte – et faire en sorte que les choses restent à leur juste place, à leur juste mesure*. Au total, c'est dans le registre très classique de la *politique d'équilibre* qu'avait fort bien illustrée François Mitterrand que la candidate socialiste se situe.

Mais les temps ont changé. Désormais, c'est aux organisations pro-iraniennes qu'il faut faire face, et au cours de son voyage très controversé au Proche-Orient du 30 novembre au 3 décembre 2006, la candidate socialiste devait connaître les difficultés de l'exercice. En rencontrant au sein d'une délégation parlementaire un député du Hezbollah à Beyrouth, Ségolène Royal commit un faux pas. Elle n'hésita pas à reprendre le porte-parole de l'organisation terroriste parlant d'Israël comme *entité sioniste*, en rappelant le droit d'Israël à l'existence et à la sécurité. Mais le député du Hezbollah ne devait pas s'en tenir là, comparant l'occupation israélienne au nazisme sans susciter de réaction de la part de la délégation française. Vingt-quatre heures plus tard, Ségolène Royal en évoquant un problème de traduction qui fit qu'elle n'avait pas entendu cette comparaison, déclare: *ces propos qui auraient été inadmissibles, abominables, odieux, auraient entraîné de notre part un départ de la salle*. Mais le mal était fait, et la droite française

sauta sur l'occasion pour reprocher à la candidate une *faute lourde* (Valérie Pécresse, porte-parole de l'UMP). Le CRIF, mais aussi le Cercle Léon Blum, pourtant proche du PS, condamnèrent également la rencontre avec le Hezbollah. Retenant la leçon, Ségolène Royal se garda bien de rencontrer le Hamas à Gaza, se contentant de rappeler au président Mahmoud Abbas son engagement de reprendre les aides à l'Autorité palestinienne.

Sur les questions du Proche-Orient, comme dans bien d'autres domaines, Ségolène Royal, avait donc su sortir des sentiers battus de la gauche et infléchir son discours. Mais cela ne devait avoir aucun impact électoral chez la majorité des Juifs de France, où la gauche était devenue inaudible. Car, comme en 2002, les mêmes causes produisant les mêmes effets, mais cette fois de façon encore plus visible et massive, des électeurs juifs venus de la gauche manifestèrent leur défiance à l'égard de la candidate socialiste. Ségolène Royal qui n'avait joué aucun rôle dans cette distanciation (mais aucun rôle en sens inverse non plus), paya, après Lionel Jospin en 2002, de dizaines de milliers de voix juives le prix du ralliement de la gauche aux thèses palestiniennes.

Ceci se fit directement au bénéfice de Nicolas Sarkozy, François Bayrou, malgré sa très bonne image, n'étant plus en 2007 le candidat préféré de la communauté organisée. Quant aux autres candidats, ils furent renvoyés à leur marginalité, sans autre forme de procès : Jean-Marie Le Pen pour des raisons évidentes, et les candidats d'extrême gauche du fait que, pour l'immense majorité des Juifs de France, leur politique se résume à une équation très simple : extrême gauche = antisémitisme = antisémitisme.

VOTE JUIF, VOTE ETHNIQUE ET VOTE DE CLASSE

Le virage à droite étant largement confirmé, il reste à apprécier son ampleur, et surtout ses déterminants. Mais la quantification de ce vote n'est pas aisée, à la limite de l'impossible. Il est vrai que la base statistique – le nombre et les caractéristiques sociologiques des Juifs en France – est mal connue. Mais ici, des études récentes apportent un éclairage intéressant¹⁷.

Inquiétudes communautaires et vote ethnique

Pour apprécier l'évolution des comportements communautaires, l'étude précitée réalisée sous la direction d'Erik Cohen montre très clairement qu'une nouvelle identité juive s'est mise en place entre des logiques que le sociologue rattache à la *tradition* ou à une démarche de *revivalisme* : l'appartenance communautaire des Juifs de France est plus marquée. En fait, le nouveau modèle réduit la frontière entre la sphère privée (la

17 Voir les travaux du Pr Sergio Della Pergola, article précité, l'étude réalisée sous la direction du FSJU, *supra*, et notre estimation du poids électoral de la communauté juive de France dans notre article : *Y-a-t-il un vote juif en France ?* Cahiers Bernard Lazare, janvier 2007. Selon les chiffres de l'élection présidentielle de 2007, le nombre d'inscrits était de 44 472 834, le nombre de votants de 37 254 242 (soit 83,77 % de taux de participation) dont 36 719 396 suffrages exprimés (source : *La Documentation Française*, « L'élection présidentielle française de 2007 ». À partir de ces données nous procédons à la projection suivante : au 1^{er} janvier 2007, la France comptait 61 538 000 d'habitants. On peut donc considérer que 72 % des Français étaient inscrits et que 59 % d'entre eux avaient voté. Soit pour environ 500 000 Juifs en France, un peu plus de 350 000 inscrits et un peu moins de 300 000 suffrages exprimés.

famille pour l'essentiel) et la sphère publique, où, désormais, la pratique religieuse, la lutte contre l'antisémitisme et la défense de l'État d'Israël s'affichent ouvertement. Cette appartenance décomplexée est soutenue par une implication individuelle plus grande, marquée par la fréquentation de l'école juive, la participation à la vie communautaire et la pratique religieuse¹⁸. Pour beaucoup d'observateurs, on aboutirait ainsi à une dichotomie entre les Juifs appartenant à la communauté organisée (une moitié environ) et les autres. Mais, si cette distinction est souvent pertinente en sociologie, sur un plan plus politique, les enquêteurs dirigés par Erik Cohen en sollicitant les différents types de Juifs sur leurs préoccupations ont été frappés par un dénominateur commun : religieux ou non, 'communautaires' ou non, de droite ou de gauche, les Juifs de France expriment les mêmes inquiétudes sur deux thèmes : la crainte de l'antisémitisme et le devenir d'Israël. Car, face à l'antisémitisme, les Juifs de France sont inquiets, et il ne s'agit pas d'un sentiment d'insécurité, mais d'une insécurité bien réelle, confirmée chaque année par les statistiques officielles ou non¹⁹. Et comme

18 En 2002, les établissements de la communauté juive scolarisaient environ 30 % des enfants juifs, alors qu'à la fin des années quatre-vingt cette proportion était de 15 %. Sur le plan de la vie juive, 30 % des familles déclaraient fréquenter régulièrement la communauté, alors qu'elles n'étaient que 22 % en 2002. Au plan religieux, 22 % des Juifs déclaraient fréquenter régulièrement une synagogue (contre 9 % en 1975).

19 Ainsi, les actions et menaces antisémites répertoriées par le ministère de l'Intérieur ont explosé l'année du déclenchement de la seconde Intifada (744 en 2000 contre 82 en 1999), culminé en 2002 (936) et 2004 (974), avant de redescendre en 2005 (504) Source : Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme, « La lutte contre le racisme, l'antisémitisme

ce nouvel antisémitisme est très corrélé au conflit proche-oriental (dans ses manifestations les plus violentes, il est largement le fait de jeunes Arabes), ce phénomène atteint les Juifs doublement : il met en jeu leur intégrité physique et psychologique, mais aussi leur attachement à Israël qui est grand²⁰. En clair, la dynamique interne de la communauté – cet attachement ou ce retour à la tradition – et la pression externe – un environnement souvent hostile à Israël et aux Juifs – convergent pour donner au vécu juif contemporain un sentiment d'appartenance à une minorité menacée et dont le destin est intimement lié à celui de l'État d'Israël.

Et ceci n'est pas neutre sur le plan électoral. Les Juifs ne votent pas forcément en fonction de considérations communautaires mais ajoutent des préoccupations d'ordre identitaire à celles qu'ils vivent comme tous les Français. En clair, les Juifs de France votent comme les autres, mais... en rajoutent ! Ils amplifient les mouvements d'opinion lors de chaque élection présidentielle : basculement à gauche en 1981 confirmé en 1998, revanche de la droite en 1995, *vote de tous les refus*²¹ en 2002, anticipation de la victoire de Nicolas Sarkozy en 2007. De façon très nette, les Juifs sanctionnent les candidats qui ne les comprennent pas et soutiennent ceux qui font preuve de vigilance

et la xénophobie - Année 2005 », *La Documentation française*, 2006 (voir notamment le tableau p. 28).

20 Dans l'étude dirigée par Erik Cohen, 86 % des Juifs se déclaraient proches ou très proches de l'État juif et 78 % y ont de la famille. Enfin, *las but not least*, les Juifs de France se disaient plus désireux qu'hier de faire leur *alyah*.

21 Voir l'étude sous la direction de Pascal Perrineau : *Le vote de tous les refus, les élections présidentielle et législatives de 2002*. Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

face à la montée de l'antisémitisme et de l'antisionisme. Désormais il faudra compter sur une dimension ethnique du vote, sans pour autant la surestimer car, chez les Juifs comme chez les autres, la position sociale de l'électeur joue un rôle au moins aussi déterminant.

Modèle social et vote de classe

Pour apprécier le comportement électoral des Français les 22 avril et 6 mai 2007, on retiendra d'abord quelques leçons : l'intérêt porté à cette élection avec une participation inégalée depuis 1965 et supérieure de 15 points à celle de 2002, le maintien du clivage droite/gauche, le recul des partis extrémistes, le virage à droite dès le premier tour. C'est précisément ce virage à droite que les Juifs de France ont largement amplifié. Tous les témoignages recueillis aussi bien après des responsables (du CRIF, du Consistoire de Paris etc.) que sur le terrain (dans les synagogues et autres institutions communautaires) et dans l'entourage familial et amical de chaque Juif de France laissaient présager un engouement non dissimulé pour Nicolas Sarkozy. Cette mobilisation n'apparaît pas dans les résultats finaux, pour des raisons démographiques évidentes : les Juifs représentent moins de 1 % de la population française, et les sondages 'sortie des urnes' n'ont pu quantifier leur vote, à la différence de ceux des chrétiens et des musulmans. Mais, dans quelques cas significatifs, on peut approcher une réalité de ce vote communautaire. Tout d'abord, chez les Français d'Israël, très majoritairement juifs, qui ont donné (avec une participation faible il est vrai, mais plus élevée qu'à l'accoutumée) 81,2 % de leurs voix au candidat de la droite, avec un record

dépassant les 92 % à Netanya²² ! Sur le territoire français, les choses sont évidemment moins nettes, sauf à Paris²³ et dans quelques

22 Le score de Nicolas Sarkozy à Netanya est particulièrement intéressant à observer, car les Français de cette ville sont Juifs en quasi-totalité, en général nés en France et immigrés en Israël. Ils sont très représentatifs de l'évolution de la communauté juive française depuis une trentaine d'années : majoritairement Séfarades, appartenant aux classes populaires ou moyennes (très peu à la grande bourgeoisie), pratiquants à des degrés divers mais fidèles à la tradition, sionistes par définition et soutenant la droite israélienne.

23 Ainsi, à Paris, le vote juif n'interfère que très modérément avec d'autres paramètres : dans la capitale, le candidat de la droite obtient 35,07 % des suffrages. Mais dans le 4^e arrondissement, qui compte pourtant depuis 2002 une maire de gauche (Dominique Bertinotti), Nicolas Sarkozy devance Ségolène Royal avec 34 % des voix contre 32 %. Une même observation peut être faite pour le 9^e arrondissement. Si l'on descend au niveau des bureaux de vote, la marque du vote juif est plus évidente au premier tour. Au cœur de la 19^e circonscription, bastion de gauche (tenu par l'ancien ministre de l'Intérieur, Daniel Vaillant, et son suppléant, Daniel Marcovitch), la candidate socialiste réalise quelques-uns de ses meilleurs scores parisiens. Mais dans deux bureaux de vote comportant de nombreux électeurs juifs religieux (dont ceux de la communauté *loubavitch* de l'avenue de Flandre), la candidate socialiste est battue par Nicolas Sarkozy. L'analyse des résultats du premier tour dans tous les bureaux de vote du 19^e arrondissement, qui compte la plus grande communauté juive d'Europe, le montre : les Juifs, souvent très pratiquants, de la place des Fêtes, de la rue Manin, des rues Archereau, Curial, et de Thionville, ont infléchi le très beau score obtenu par Ségolène Royal au niveau de l'arrondissement : 39,6 % contre 27,8 % pour Nicolas Sarkozy, soit une avance de près de douze points. Mais dans tous les bureaux de vote précités, on constate un écart de près de dix points avec la moyenne enregistrée dans l'arrondissement.

En terres de droite, dans le Val d'Oise, département plutôt résidentiel, Nicolas Sarkozy obtient 32,37 %, soit un peu plus que son score national, ce qui semble logique. Mais à Sarcelles, ville populaire, de gauche

villes de banlieue²⁴, où les Juifs ont un poids démographique significatif.

À ce stade, le doute n'est plus permis : les Juifs de France ont entendu sanctionner la gauche, mais pas seulement. Il s'agit en quelque sorte d'un 1981 à l'envers. À l'époque, les Juifs de France avaient choisi, pour deux tiers d'entre eux environ, François Mitterrand, en un vote anti-Giscard. En 2007, les Juifs de France ont soutenu, dans les mêmes proportions semble-t-il, le candidat de la droite, et ceci dès le premier tour. Ce qui laisse penser qu'au second, Nicolas Sarkozy a bénéficié chez les Juifs d'un score qui devait dépasser les 70 % !

Pourtant, on aurait tort d'analyser ce vote juif comme l'expression d'un sentiment exclusivement communautaire. Il faut y ajouter les grands déterminants du scrutin national, ce vote exprimant aussi une véritable adhésion au projet de la droite. Les Juifs de France ont simplement traduit les mêmes motivations que tous les électeurs de Nicolas Sarkozy, mais en y ajoutant une petite touche spécifiquement juive. L'adhésion d'électeurs juifs à ses promesses économiques inspirées d'un pur libéralisme (*Moins d'impôts, plus de travail*) est renforcée dans une communauté où les professions indépendantes (artisans, commerçants, avocats, médecins, consultants ...) sont sur-représentées. Ses postures sécu-

et fief de Dominique Strauss-Kahn, le candidat de la droite réalise un score plus qu'honorable, supérieur à sa moyenne départementale (33,98 %), proche du résultat décevant de la candidate socialiste : 37,35 %. L'analyse des résultats bureau par bureau montre ici aussi que les nombreux Juifs de cette ville, souvent très pratiquants, ont largement contribué à la bonne surprise offerte au candidat de la droite et à la contre-performance locale de Ségolène Royal.

ritaires (*Sanctionner les mineurs récidivistes comme les adultes, réprimer l'immigration illégale*) ont fait fortune auprès des Juifs de toutes conditions, mais surtout chez ceux de condition modeste, qui, de La Courneuve dans le *Neuf-Trois*, à *La Duchère* à Lyon, en passant par Marseille, sont confrontés tous les jours à la délinquance souvent aggravée par un antisémitisme primitif et violent. Mais, il y a plus : au delà des programmes et des prises de position conjoncturelles, le modèle social véhiculé par le candidat de l'UMP correspond tout à fait à celui de nombreux Juifs, en particulier les plus jeunes et les plus défavorisés. Loin des aspirations révolutionnaires de leurs aînés, les jeunes *Feujs* d'Aubervilliers ou de Villeurbanne ont fait de la réussite individuelle la quintessence de leurs projets. Pour eux, le modèle social c'est Arthur, cet autre petit Sépharade, qui réussissant à la télévision une carrière époustouflante, est propulsé de l'HLM de ses parents à Massy-Palaiseau²⁵ aux beaux quartiers de Paris, où, devenu milliardaire, il passera de la gauche à la droite, lui aussi, en soutenant Nicolas Sarkozy. Autres temps, autres rêves ...

*

Au terme de cette rapide analyse, gageons que, chez les Juifs aussi, viendra le temps de la déception. En tout état de cause, pour les Juifs aussi, les éléments les plus structurants du comportement électoral redeviendront les clivages traditionnels. Autrement dit, le vote de classe que l'on avait enterré un peu trop vite, finira sans doute par rejeter aux marges les scories ethniques du débat. Et c'est heureux, car il faut souhaiter, et favoriser, le reflux du communautarisme, sur le plan

²⁵ Voir l'interview donnée par le créateur des *Enfants de la Télé*, à Sept à Huit sur TF1 le 25 février 2006.

électoral aussi. D'autant, qu'en revenant à un comportement électoral correspondant à une démocratie vivante, les Juifs pourront mieux combattre toutes les obsessions antisionistes et les violences antisémites. À défaut, le

pacte républicain serait encore un peu plus atteint dans ses fondements. Et pour toutes les minorités cela n'est jamais bon signe.

Philippe Velilla (13 décembre 2007)

LA FÊTE DE LA MARIÉE

Rolland Doukhan

Cela faisait déjà deux bonnes heures que Simon et Alice recevaient leurs invités à la porte du grand salon où se déroulait la noce. Jamais Simon n'avait vu sa femme aussi belle. Il le disait à chaque nouvel arrivant au point d'incommoder la jeune femme.

« Vous avez vu ma femme? Elle est belle, hein? » ou bien, à un ami proche: « Ne sois pas jaloux, de toute façon, tu ne pourras jamais en avoir une comme celle-là! »

Ils durent pourtant au bout d'un moment se mêler dans la salle au reste de la famille et des invités, si bien que l'arrivée de l'Oncle Abraham, hésitant et lointain, comme à son habitude, passa à peu près inaperçue du plus grand nombre. Alice entendit simplement Simon murmurer: tiens, voilà l'Oncle Abraham, je te le présenterai tout à l'heure. De façon tout à fait inexplicable, elle garda longuement sur le vieil homme un regard plein de curiosité. À son entrée, beaucoup de gens s'étaient tournés vers lui, mais seules deux ou trois personnes étaient allées le saluer. C'était un vieillard dont on aurait pu dire qu'il était vénérable sous ses abondants cheveux blancs. Mais très vite, on pouvait se rendre compte que cette appellation ne lui allait pas du tout. En effet, malgré quelques rides en étoile au coin des yeux, son visage ne portait pas beaucoup de traces des quatre-vingt deux années qu'il avait déjà vécues. Ce qui frappait d'emblée chez lui, c'était ce regard bleu, tout ensemble profond et direct, qu'il posait sur tout ce qui l'entourait, un regard qui semblait s'émerveiller encore des

choses de la vie. Le nez fin et droit, le demi-sourire permanent découvrant des dents régulières et l'étonnante finesse de sa peau complétaient l'impression qu'on avait devant soi, non pas un octogénaire accompli, mais un homme dans la force de l'âge, serein et pourtant plongé dans une curieuse mélancolie.

Très vite, l'étonnant vieillard disparut aux yeux d'Alice. L'agitation de la foule, les gens qui voulaient à tout prix embrasser la mariée, Simon qui l'entraînait derrière lui empêchèrent Alice de voir où il était passé.

o

Comme à son habitude, l'Oncle Abraham se mit un peu à l'écart, regardant la fête comme s'il était entré par hasard dans le vaste salon plein d'invités qui se parlaient en riant, un verre à la main, en grignotant des petits fours. Pourquoi ce mariage lui semblait-il si différent de tous ceux auxquels il avait déjà assisté? Bien sûr, la famille était là au grand complet. Il reconnaissait la plupart des dames dans leurs toilettes soignées, des cousines, des épouses d'amis aujourd'hui disparus, des gens toujours d'un certain âge bien sûr. Par contre, la plupart des jeunes filles aux robes audacieuses lui restaient à peu près inconnues. La musique, les conversations, la joyeuse agitation générale, les gens qui s'interpellaient de loin, tout était semblable à ces soirées qui avaient émaillé les cinquante dernières années de sa vie. « *Alors, qu'est-ce qui me semble bizarre aujourd'hui?* se disait-il, *qu'est-ce qui se cache au fond de moi que je n'arrive pas à mettre au clair?* »

Il se laissa aller à rêver à toutes ces années passées de sa vie, évitant de revoir les épisodes qui l'avaient si irrémédiablement marqué. Malgré le tohu-bohu, la musique, les saluts de loin, les images défilaient, comme posées sur les pages glacées d'un album, avec ce pouvoir dérisoire et violent qu'ont les anciennes photos sur une mémoire fatiguée. Chacune évoquait un lieu, une anecdote, un individu... *Mon Dieu, j'ai donc vécu tout cela? C'est si long que ça, un demi-siècle?* Des figures familières se succédaient, des instants, des événements qui avaient marqué toute sa vie. Mais lorsque le visage de Natacha surgissait en lui sans prévenir, auréolé de ses longs cheveux noirs, il tentait, hélas, toujours en vain, de refermer l'album. Était-ce à cause de ces cheveux, justement, qu'il s'était mis à l'appeler *Natte*, ou tout simplement parce que le diminutif découlait tout naturellement du nom? Il ne l'avait jamais très bien su.

« *Je t'aime, Natacha, je t'aime au-delà de tout ce que... Mais il faut que tu patientes un peu, la famille finira bien par...*

– *Allons! Allons! Ne dis pas de bêtises, Abraham! Je le sais que tu m'aimes. Seulement, voilà, ta famille, elle, ne voit qu'une seule chose: je ne suis pas de chez vous. Je ne suis pas juive, donc, pour eux, je ne peux pas être ta femme. C'est aussi simple que ça.*

– *Ne dis pas ça, Natacha! Il n'est pas question que quoi que ce soit me prive de toi.*

– *Abraham, ta Natte n'existe que pour toi. Et moi, je ne veux pas que tu te sépares des tiens, que tu renies père et mère pour moi, ni même que tu t'éloignes de cette culture dans laquelle tu as été élevé.*

– *Natte, tu me fais mal. Nous sommes tous les deux ensemble, non?*

– *Bien sûr; Abraham, nous sommes ensemble lorsque nous sommes seuls. Je t'aime comme tu m'aimes, mais c'est impossible, je n'y crois plus beaucoup...*

– *Tu ne crois plus beaucoup à quoi, Natte?*

– *Mais à une maison qui serait à nous, avec des enfants qui seraient les nôtres, une maison où ta mère et ton père pourraient s'asseoir à notre table, manger avec nous!*

– *Natacha, moi j'y crois. Tu verras, nous aurons cette maison, nous aurons ces enfants. Des enfants à nous, est-ce que tu te rends compte?*

– *Abraham, tu sais mieux que moi l'importance que ton père accorde à ce qu'il appelle la transmission. Jamais, ni lui ni ta mère n'accepteront, ne pourront accepter que... »*

L'oncle Abraham se secoua, stupéfait d'avoir retrouvé avec une telle précision, cette conversation qu'il avait eue cinquante ans auparavant, juste avant que... Oui, à l'époque, elle l'appelait encore Abraham. L'aspect anecdotique de ce qu'il avait échangé avec Natacha l'étonnait. Il ressentit même comme une colère devant ces mots qui semblaient rabaisser cette période de sa vie à une quelconque dissension de couple. Dans quelle brume avait disparu la transcendance qui l'habitait alors? Dans quelle eau trouble s'était dissous l'amour incassable qui les liait? Non! Non! Il ne devait pas dans une soirée pareille se replonger dans ce qui l'avait à jamais brisé. Comment pouvait-il encore, à plus de quatre-vingts ans, revoir le jeune homme qu'il avait été, entendre sa propre voix énoncer les merveilles auxquelles il avait cru au tout début de son existence? Et

puis... *Oh! Natta, ma Natta!* Il n'avait pas su, il n'avait pas pu. Il eut un geste désabusé à l'encontre de ses propres pensées. Pourtant, il se mit à refaire inconsciemment le compte des années qui s'étaient écoulées depuis ce jour où... Voyons, cette scène que je viens de revivre, c'était en 1950. Peut-être en 1951. C'est-à-dire que j'avais vingt-quatre ou vingt-cinq ans. Cela fait donc près de cinquante-six ans que Natacha... Bien plus d'un demi-siècle, se dit-il, et une autre sorte de colère, absurde celle-là, l'envahit devant l'érosion et la banalisation que le temps infligeait aux émotions les plus vives et aux souvenirs les plus terribles.

La musique, les conversations entrecroisées, les rires des enfants, leurs bousculades, les lumières violentes et multiples de la salle, tout cela émerveillait Alice, et l'effrayait en même temps. Elle regardait les choses, les gens, les toilettes des invités, tentait de reconnaître quelqu'un ici ou là, mais elle avait débarqué dans la vie de Simon depuis si peu de temps que seuls les visages de deux ou trois de ses amis lui étaient familiers. Et bien sûr, ceux aussi de ses tout nouveaux beaux-parents.

Elle s'imprégnait de tout ce qui était en train de constituer sa nouvelle vie. Une vie qui n'avait rien à voir avec celle qui avait été la sienne jusqu'alors. Jusqu'à ce jour qu'elle vivait comme un songe. Jusqu'à Simon. À nouveau, le malaise qu'elle avait ressenti lors de sa première rencontre avec la famille de l'homme qu'elle aimait, l'envahit. Elle souriait, elle offrait un mot, un geste, mais elle était obligée de faire un effort pour cela, comme lorsqu'on s'astreint, à l'étranger, à parler la langue du pays qu'on visite. Non,

elle le constatait à chaque instant, ce monde n'était pas le sien. Des hommes, jeunes ou vieux, l'embrassaient, lui témoignaient une affection spontanée, naturelle, qui l'émouvait; des femmes l'accueillaient, lui offraient avec une sorte de tendresse des explications pour tout ce qui l'entourait. Et il y avait autant de joie que de sincérité dans leur attitude. Malgré tout, elle n'arrivait pas à partager. Elle n'arrivait même pas à entrer avec naturel dans cet univers qu'on lui offrait pourtant avec une gentillesse authentique.

Elle se remit à sourire à tous ceux qui s'approchaient d'elle. Elle répondait d'un mot gentil, balbutié dans le tohu-bohu ambiant. Elle acceptait la main qu'on lui tendait, ou le verre, ou le petit gâteau. Mais elle se rendit compte qu'elle cherchait inconsciemment l'étrange vieillard qui l'avait d'emblée intriguée. Elle voulait se fondre dans la grande fête où elle se sentait si seule sans pouvoir y arriver vraiment. Rien ne changeait tout au fond d'elle-même. Du regard, elle chercha la silhouette de Simon, son sourire, ses yeux, Simon, son seul port d'attache dans cet océan où elle avait l'impression de naviguer sans gouvernail. Mais l'homme qui l'avait conquise si rapidement quatre mois auparavant, se tenait loin d'elle, là-bas, près d'une longue table pleine de petits plats. Il était entouré de ses amis intimes, le champagne à la main et le rire à la bouche. Les mots qu'il avait prononcés lors de la toute première minute de leur rencontre lui revinrent en mémoire: « *Alice, jusqu'à cette seconde, je croyais que la vie se passait à ras de terre. Mais vous êtes venue, et je me suis aperçu que vous étiez en même temps le ciel et l'oiseau.* » Elle retrouvait l'émotion qu'elle avait eue en entendant ces mots, mais elle se souvint aussi

qu'elle les avait trouvés légèrement excessifs et comme empreints d'une poésie un peu fabriquée.

On lui tendait une cigarette qu'elle refusa. Elle continua d'examiner la foule des invités. Ils se connaissaient tous, ils étaient tout ensemble différents et semblables, cent et un en même temps.

« Alice, ma chérie, viens un peu près de nous. Ne nous laisse pas seuls, Henri et moi. Je vois bien que tu cherches Simon, mais lui, il va t'avoir pour toute la vie ! »

C'était sa belle-mère, dans une robe compliquée, qui venait la chercher et l'entraînait à un autre bout de la salle. Cette manière de rire, de se prendre aux épaules, la main qu'ils posaient sur le bras de l'interlocuteur pour lui parler, les chants qu'ils reprenaient en chœur, c'était tout cela qu'elle ne savait pas faire et qui, elle s'en rendait compte, l'excluait de la fête. Cette musique à la porte de laquelle elle se tenait, indécise et gênée, sans pouvoir y entrer, cette musique était la leur. « *Être juif, est-ce que ça s'apprend, se dit-elle soudain, est-ce que ça peut s'apprendre ? Est-ce qu'il y a des examens pour ça ? Un diplôme pour entrer dans leur maison ?* » Aucune réponse ne lui venait de cette soirée dont pourtant elle était le centre.

À cet instant, un cri jaillit, répété de toutes parts : « Vive la mariée ! Vive la mariée ! » La musique s'accéléra, transformant la salle tout entière en une scène trépidante, la danse s'empara de tous, jeunes et vieux mêlés, les meubles, les lustres, les murs eux-mêmes, tout se mit à trembler, à tourner.

« Le fauteuil ! le fauteuil ! », cria une voix d'homme grave et rieuse. « *Un fauteuil ? Pourquoi un fauteuil ?* » se demanda-t-elle. Une fois de plus, elle s'aperçut que tout le

monde comprenait de quoi il s'agissait. Tout le monde, sauf elle. Elle se retrouva assise sur un fauteuil jailli, elle ne savait d'où, et sentit qu'on la soulevait. On l'emportait, elle s'envolait vers le grand lustre de cristal. Les cris, les rires, les chants remplirent la salle de façon presque paroxystique. Elle se sentit comme aspirée par le plafond. À quelques mètres d'elle, elle aperçut un autre fauteuil qui s'élevait aussi dans les airs, emportant un Simon rieur et rayonnant. De loin, il lui envoyait des baisers de la main.

Un peu perdue, presque inconsciente de ce qu'elle était en train de vivre, elle se mit à regarder autour d'elle, affolée à l'idée de tomber. Et c'est alors qu'elle aperçut pour la seconde fois le beau vieillard. Il se tenait, debout, seul et immobile dans la frénésie qui l'entourait. Il ne chantait pas comme tout le monde, il était là, simplement, silencieux et souriant, magnifique sous sa blanche chevelure. Oui, il était seul, et semblait offrir mécaniquement de l'affection à tous ceux qui l'approchaient. Mais très vite, dans le tohu-bohu et la valse folle des deux fauteuils, il disparut une nouvelle fois à ses yeux, la laissant aux prises avec une montagne de questions.

o

L'Oncle Abraham comprit soudain ce qui lui rendait cette soirée si particulière. Bien sûr, ce ne pouvait être que ça ! La famille lui avait expliqué quelques semaines auparavant, avec une sorte de gêne, que la jeune mariée n'était pas juive. Il n'avait pas voulu, sur le coup, enregistrer ce genre de réalité. Mais bien sûr, tout lui revenait soudain comme un boomerang. Ce qu'il avait tenté d'occulter durant des années déferlait brusquement en lui, à croire que le temps s'était immobilisé.

Son propre père se tenait debout devant lui, la main dressée au ciel, les yeux brûlant d'un feu qu'il ne lui avait jamais vu. Les mots terribles se mirent à bourdonner dans ses oreilles, noyant dans leur grêle malfaisante la musique et la joie qui l'entouraient... *Écoute-moi bien, Abraham, jamais je ne donnerai mon consentement à un mariage qui n'en est pas un. Crois-tu que c'est pour en arriver là que Dieu m'a permis de traverser l'horreur du nazisme? Me retrouver avec un fils dont les enfants ne seront jamais juifs? Crois-tu que j'accepterai que la chair de ma chair ne soit pas bénie par ce Rav qui nous donne tant de beaux shabbats depuis la fin de cette horrible guerre? Et puis, cette Natacha, avec un nom comme ça, elle appartient sûrement à une de ces familles qui ont inventé les pogroms. Alors, écoute-moi, si tu épouses cette fille, si gentille soit-elle, pour moi, tu n'existeras plus...* Des mots prononcés il y avait plus d'un demi siècle. C'était incroyable.

L'Oncle Abraham passa une main dans ses cheveux, puis sur son visage. Des gouttes d'une sueur malsaine pointaient ça et là sur ses joues et descendaient jusqu'à son cou.

La musique avait pris possession des jeunes et des vieux comme si un sang nouveau s'était mis à couler dans les veines et les artères de chacun. Le rythme des danses ashkénazes empoigna la salle. Alice ne percevait plus rien d'autre que cette sensation de voler au-dessus de la terre. Les chants avaient fini par l'imprégner d'une joie comme elle n'en avait jamais connue. Elle se voyait si entourée, si protégée que le sentiment désagréable qui lui avait gâché tout le début de la soirée parut s'évanouir d'un seul coup. Oui, une réalité nouvelle s'insinuait en elle: enfin, elle y

était, elle faisait partie de ce tout dont elle se croyait exclue. Elle ne se vivait plus comme l'étrangère qu'on reçoit, qu'on ménage, à qui il faut tout expliquer gentiment. Bien sûr, le champagne dont elle n'était pas coutumière y était pour quelque chose, mais enfin, le champagne n'expliquait pas tout.

« Je suis comme eux, je suis comme eux, se surprit-elle à murmurer avec une joie puérile, je fais partie d'eux tous! J'ai dit oui il y a deux jours à ce maire si gentil sous son écharpe tricolore. Je suis donc la femme de Simon. Je suis même la femme juive de Simon.»

C'est que, bien sûr, elle ne pouvait pas oublier la cérémonie religieuse qui s'était déroulée deux jours plus tôt dans une synagogue que la famille et les proches avaient qualifiée de libérale. Le Rabbin lui avait fait répéter des formules qu'il traduisait immédiatement. Elle avait réprimé le sentiment gênant d'être dans un autre pays en entendant cette langue hébraïque à laquelle, évidemment, elle ne comprenait rien. Et il y avait eu aussi ces petites calottes sur les têtes des hommes, ce voile soyeux qu'ils appelaient *talet* et qu'ils portaient tous sur leurs épaules par-dessus leurs vêtements. Elle se souvint du frisson qui l'avait parcourue lorsqu'elle s'était retrouvée à côté de Simon, elle aussi sous ce *talet* qui semblait en même temps les unir et les protéger d'elle ne savait quelle pluie. Ils avaient écouté ensemble le sermon empreint d'humour et de légèreté du Rabbin, mais elle avait été la seule à sursauter au bruit du verre qu'on avait volontairement brisé, symbole dont on lui avait pourtant la veille donné la naïve explication. Oui, tout cela lui revenait comme un décor nouveau dans lequel elle allait désormais vivre.

Le fauteuil avait cessé de monter et se mettait à tourner au milieu des cris, à danser comme s'il formait un couple avec elle-même. Tout le monde chantait un de ces airs yddishs qu'ils semblaient connaître par cœur, mais qui, pour elle, restait extérieur et comme surajouté. Une étrange contagion l'incita à entonner, elle aussi, une chanson, juste pour faire comme tout le monde. À voix basse, elle se mit à fredonner la chanson de Brassens qu'elle adorait, "*L'auvergnat*". Mais bien sûr, elle était la seule à écouter les paroles qu'elle avait toujours adorées. Dans le rythme endiablé qui l'emportait, dans le tohu-bohu général, son refrain détonnait. Aussi, dès qu'elle s'entendit murmurer : *elle est à toi, cette chanson, toi l'auvergnat qui...*, elle sut qu'elle n'était pas juive, qu'elle ne le serait jamais. Des larmes irrépressibles, invisibles pour le plus grand nombre, obscurciraient ses yeux, brouillèrent sa vue. Elle surplombait la salle d'au moins deux mètres et, malgré ses larmes, malgré son anxiété de tomber, elle se surprit à regarder, comme du haut d'un avion, cette fête dont elle était la reine et que, pourtant, elle ne ressentait pas au fond d'elle-même. Et ce fut à cet instant de paroxysme qu'elle le vit pour la troisième fois. Le beau vieillard aux cheveux blancs était là, debout contre un pilier, toujours serein et souriant, mais seul comme elle se sentait seule au milieu de tout ce monde. Décidément, quelque chose dans cet homme l'intriguait, lui paraissait bizarre. Oui, c'était bien ça, le vieillard semblait aussi étranger qu'elle-même à la liesse générale.

Elle ne se rendit même pas compte que le fauteuil était redescendu sur le sol. Elle se retrouva dans les bras de Simon, entraînée dans une valse folle. Elle ferma les yeux, se

laissant emporter par la musique, par le bonheur d'être serrée par l'homme qu'elle aimait et ne se rendit même pas compte qu'elle avait sombré dans une sorte d'inconscience, en fait qu'elle avait perdu connaissance.

Lorsqu'elle ouvrit les yeux, elle s'aperçut qu'on l'avait déposée sur un des grands canapés du salon. Des visages anxieux l'entouraient, Simon et son père, une tante gentille qu'on lui avait présentée au tout début de la soirée, un ami, d'autres encore plus ou moins inconnus.

« Eh ! bien, qu'est-ce que tu nous fais là ? demanda Simon, faussement enjoué.

– Je ne sais pas, ce n'est rien. Le champagne, peut-être... Je n'ai pas l'habitude... Ou bien, c'est ce fauteuil qui... Je ne sais pas... »

Un homme fendait la foule des invités pour s'approcher d'elle.

« Laissez-le passer, dit Simon, c'est notre ami le docteur Schwartz. »

Le médecin lui prit le poignet pendant quelques secondes.

« Mais on a un pouls remarquable, dit-il au bout d'une minute, ce petit cœur est en pleine forme. Apportez-moi simplement un verre d'eau. »

Dès qu'on lui eut apporté le verre, il sortit de sa poche une boîte de comprimés et en tendit un à Alice :

« Tenez, avalez ça. »

Elle se retrouva, peu après, assise sur le fameux fauteuil. Les invités s'éloignaient poliment, la laissant seule avec Simon. C'est alors qu'elle vit le beau vieillard s'approcher. Il souriait comme elle n'avait jamais vu un homme sourire. Elle se dit que cette pensée était absurde et chercha à l'approfondir. Mais oui, tout simplement, elle n'avait jamais vu un homme avec ce sourire parce que cet homme

souriait comme peut sourire une femme. Une mère, plus exactement.

"Ah! Oncle Abraham, dit Simon, viens près de nous. Je sais que tu es toujours présent lorsqu'il y a de petits ennuis, hein? Alice, je te présente mon Oncle Abraham. Il n'a pas pu être présent jeudi, à la synagogue, mais..."

– Erreur, Simon, l'interrompt le vieil homme, tu te trompes toujours, je ne suis pas ton oncle, je suis ton grand-oncle.

– Oui, c'est vrai, Alice, Abraham est le frère de mon grand-père, mais comme pour moi, il n'a pas d'âge, il m'arrive parfois de le prendre même pour un grand frère aîné. »

À cet instant, le chef du petit orchestre qui animait la fête vint chuchoter quelques mots à l'oreille de Simon.

« Oncle Abraham, dit celui-ci, est-ce que je peux te confier ma mariée? j'ai un problème à régler.

– Prends tout ton temps, mon fils, je veille sur ta bien-aimée. Alors, ma petite Alice, ajouta-t-il en se tournant vers elle, ces larmes, tout à l'heure, c'était quoi? "

Elle le regarda stupéfaite et émue :

« Comment avez-vous vu que... alors que j'étais perchée, là-haut, sur ce fauteuil? Comment avez-vous pu apercevoir... mes... mes larmes? Vous rendre compte que je pleurais... ?

– Oh! tu sais, on ne voit pas toujours avec les yeux. Viens par là, il faut que je te raconte. »

Puis, sans même lui laisser le temps de se remettre, Oncle Abraham affirmait, péremptoire :

« Alice, petite Alice, tu es la plus belle mariée que j'ai vue depuis longtemps! Mais n'oublie pas que tu entres depuis ce soir dans ton véritable pays. »

Alice se retint de demander des explications au vieil homme. Elle n'avait pas envie de s'entendre une nouvelle fois expliquer la complainte de l'appartenance, être goy, être juif, elle en avait assez. Pourtant, elle surmonta son anxiété.

« Et mon véritable pays, Oncle Abraham, c'est quoi?

– Mais le pays des merveilles, petite Alice, c'est le pays des merveilles! »

Ils se retrouvèrent dans un petit salon attenant à la grande salle. Le visage de l'oncle Abraham était devenu plus grave, moins serein aussi.

◦

« Tu vois, ma petite Alice, il y a maintenant un peu moins de soixante ans, j'ai rencontré à une soirée d'anniversaire chez un ami d'université une jeune fille qui était vêtue de sourire. Je ne sais pas le dire autrement. Elle était tout entière dans son sourire. Ce sourire était dans ses yeux, sur ses lèvres aussi, bien sûr, mais il semblait inexplicablement descendre le long de son cou, glissant sur ses épaules, pour aboutir à ses mains posées sur les miennes, ses mains que je regardais avec émerveillement. J'avais le sentiment d'avoir rencontré un être surnaturel. »

C'est étrange, Natacha, c'est la première fois que je parle de toi à une inconnue depuis ton départ. On dirait que tu t'avances dans une seconde vie. Lequel de nous deux en fait don à l'autre? Est-ce que c'est moi qui te remets au monde, ou bien ne l'as-tu jamais quitté?

Quand j'y réfléchis, je me dis que c'est toi, Natacha, qui devrais être avec moi ce soir, toi qui devrais conduire cette danse folle. Tu

le peux puisque tu n'as que vingt-deux ans. Puisque tu les auras toujours... Oh ! ma Natte ! Tu as bien raison de rire, je suis un vieillard ridicule avec ma manie de vouloir revivre ce qui s'est dissous dans le gris des années...

Oncle Abraham avait fermé les yeux à demi. Alice, traversée d'une émotion intense, sut qu'il faisait un voyage de lui seul connu, mais un voyage qu'il avait déjà fait mille et mille fois. Un étrange sentiment de fierté l'envahit d'être, même pour un soir, et à l'âge qu'elle avait, la confidente de l'étrange vieillard. Au bout d'une longue minute, il se tourna à nouveau vers elle :

« Oui, petite Alice, il faut que je te raconte ce premier soir-là. J'avais vingt-quatre ans, non, vingt-cinq ans, je crois. Ça te fait drôle, n'est-ce pas, de te dire que j'ai pu être un jeune homme de vingt-cinq ans. Mais moi, ça ne m'étonne pas, parce que, en quelque sorte, je les ai toujours, ces vingt-cinq ans... »

Il parut se recueillir, comme on voit certains croyants se ramasser littéralement au seuil de la prière.

« Ce sourire dont je te parlais s'appelait Natacha. Mais je crois bien l'avoir toujours surnommée Natte, parce que, d'emblée, elle avait été pour moi, l'image de toutes les Nattes de la terre. Je me souviens très bien de cette première fois où je lui ai donné ce surnom. C'est drôle, il me semble entendre encore notre conversation :

“Eh bien ! moi aussi, m'avait-elle dit, il faut que je te trouve un surnom, seulement, tu ne me laisses pas beaucoup de choix. C'est vrai, quoi, si je me souviens bien, dans votre Ancien Testament, Abraham, c'était un Patriarche. Mais je ne vais tout de même pas t'appeler Patriarche. Donne-moi une idée !

– Une idée, une idée, comment veux-tu que je te donne une idée. Moi, je n'ai des idées que lorsque j'écoute un concerto ou une symphonie.

– Eh ! bien, voilà, sans le vouloir tu me l'as donnée, cette idée.

– Ah ! je suis curieux de la connaître.

– Voyons, réfléchis un peu, concerto, symphonie, Abraham, c'est tout simple, je vais t'appeler Brahms.”

Et elle a éclaté de rire. »

Oncle Abraham s'était tu, les yeux dans le lointain. Était-il en train d'écouter encore ce rire s'écouler en lui comme une eau fraîche ? Au bout de quelques minutes, il se tourna vers Alice qui était restée respectueusement silencieuse :

« Tu sais, petite Alice, c'est la première fois, depuis de très longues années, que je laisse sortir de moi ce prénom et ce surnom devant quelqu'un d'autre. Mais je ne sais pourquoi, cette soirée m'est devenue très particulière dès que je t'ai aperçue, dès que j'ai vu tes larmes...

– Oncle Abraham, je suis très, très émue, et tout étonnée que vous m'ayez choisie pour parler de cette... Natacha. Enfin, de Natte... Est-ce parce que... ? »

Alice n'osait pas formuler le fond de sa pensée. Sans prêter attention à cette émotion qu'il avait suscitée, Oncle Abraham continuait :

« Oui, Natacha est entrée en moi, entrée dans ma vie comme si elle était née ce jour-là. Je veux dire, comme un bébé qui vient au monde et l'habite soudain de ses rires et de ses pleurs. Nous nous sommes aimés chaque jour et chaque nuit de cette année-là. Chaque heure, chaque minute. Partout, dans les rues, dans les autobus qui n'étaient pas si chargés

à l'époque, dans les couloirs du métro, dans les cafés, partout, je me suis mis à murmurer *Natte*, comme si je voulais rebaptiser tout Paris de ce surnom. Mes amis ne me voyaient plus, les fêtes juives m'étaient devenues terribles à vivre, puisque ces jours-là Natte ne pouvait pas être près de moi. Et puis, il y a eu mon père et ma mère. Mon père, surtout.

– Votre père ?

– Oui, mon père a brutalement décrété que Natacha ne pouvait pas entrer dans notre famille. Je me souviens encore aujourd'hui de la nuit qui est tombée sur moi en entendant mon père parler. C'est que chaque fois qu'il prononçait les mots *notre famille*, tout le monde savait qu'il allait dire quelque chose de grave, d'irréversible. Vois-tu, Alice, j'ai eu des enfants moi aussi, un garçon et une fille, mais plus tard, bien plus tard, et avec une autre femme qui a quitté ce monde il y a quelques années. Mais Natte reste ce que j'ai connu de plus fort dans mon existence. »

Alice éprouva le besoin d'aider le vieil homme à sortir de cette sorte d'obsession où elle sentait qu'il s'enfermait. Elle tenta de banaliser leur conversation :

« Ah ! vous avez des enfants, Oncle Abraham ?

– Oui, mais ils sont grands maintenant, ils ont fait leur vie aux États-Unis et je ne les vois pas beaucoup. Tu vois, ils ne sont même pas là ce soir. Il reste que ce sont les plus beaux cadeaux qu'Hélène m'a laissés.

– Excusez-moi, je ne connais pas encore très bien la famille. Qui est Hélène ?

– Hélène, c'est la femme que j'ai épousée deux ou trois ans après.

– Après quoi, Oncle Abraham ? »

Oncle Abraham planta son regard d'un bleu profond dans les yeux d'Alice. Il sem-

blait étonné tout autant de la question que de la jeune femme en robe de mariée qui la lui avait posée. Puis il parut revenir à lui comme on revient d'un voyage lointain. Alice ne sachant plus trop où elle en était chercha des yeux Simon dans la foule.

« Oncle Abraham, dit-elle enfin, je ne voudrais pas être la cause de... »

Mais elle s'arrêta de parler, interdite. Elle ne savait plus très bien de quoi elle ne voulait pas être la cause. Oncle Abraham posa une main sur son épaule avec une douceur infinie.

« Non, Alice, ne sois pas gênée. Je vais te dire. Oui, je ne sais pas trop pourquoi, mais il faut que je te raconte. C'était un jour de printemps, un printemps naissant, timide. Le 17 mars 1951 exactement. La veille, j'avais eu encore une conversation avec Natte, et je lui avais annoncé que j'avais décidé de l'épouser, envers et contre tous, avant l'arrivée de l'été. Je revois encore son regard, je la revois, grave et souriante sur le pas de la porte lorsque je l'ai serrée entre mes bras avant de la quitter. Ma décision m'avait empli d'une joie profonde et sans nuages.

« À demain, me dit Natte, à demain mon Brahms. »

L'ascenseur que j'avais appelé arrivait à l'étage. À cet instant, curieusement, Natte me dit encore :

« En arrivant chez toi, écoute le *Requiem allemand*. Je sais que tu l'as. Il est magnifique et il n'est pas triste. C'est la plus belle de tes œuvres, mon Brahms. »

Et elle s'est mise à rire comme seule elle savait le faire lorsqu'elle me plaisantait à propos du surnom qu'elle m'avait donné. Je suis rentré chez moi, un peu interloqué, et j'ai longuement écouté le *Requiem allemand*.

Ce n'est que le lendemain, dans l'après-midi, qu'on m'a appris que Natacha, ma Natte, avait enjambé le balcon de son appartement du cinquième étage de son immeuble et sauté dans le vide.

– Oh ! Oncle Abraham, excusez-moi, je ne savais pas... Je suis très confuse, je suis désolée, et même peinée... Je...

– Pourquoi confuse, ma petite Alice ? C'est simplement que Natacha avait compris que cet interdit de mon père, en dépit de mes vingt-cinq ans, je n'aurais jamais le courage de le transgresser. Elle m'avait laissé deux lignes écrites sur une feuille de son carnet : *Brahms, sans toi, je ne sais pas où se trouve ma musique, où se trouve donc ma vie. Alors essaye de m'excuser.* Et depuis ce 17 mars, Natte n'a pas cessé de tomber du haut de ces cinq étages mais pour moi, elle n'est jamais non plus arrivée sur la méchanceté implacable du trottoir. J'ai rencontré et épousé Héléne, des enfants sont apparus dans ma vie, des années se sont écoulées, perdues, usées, et je n'ai jamais pu faire s'écraser Natte sur l'asphalte. »

L'oncle Abraham parut comme libéré d'un poids. Il prit entre les siennes la main d'Alice et la serra longuement.

À cet instant, un long cordon de danseurs envahit la petite pièce. Quelqu'un dit à la cantonade : voilà l'Oncle Abraham qui veut déjà nous voler la mariée ! On les entoura, puis on les entraîna dans la grande danse générale.

« On ne résiste pas à la *hora*, » dit l'Oncle Abraham, en entrant lui aussi dans la danse. Toujours souriant, il ne quittait pas des yeux la jeune mariée et Simon qui l'avait rejointe. Les danseurs, hommes et femmes mêlés, se mirent à former un long serpent qui ondulait à travers les tables et les invités.

Au bout de quelques minutes, Alice fit signe à Simon qu'elle se sentait un peu fatiguée. Discrètement, ils quittèrent ensemble la file de danseurs.

« Chérie, tu veux que je t'apporte quelque chose ? demanda Simon.

– Non, non, je veux juste m'asseoir un instant. Et puis, tu sais, ton Oncle Abraham m'a beaucoup parlé. Il m'a même bouleversée.

– Oh ! je m'en doute. Mais ce qui m'étonne, c'est qu'il se soit confié à toi. Il intrigue toute la famille depuis de longues années. Il est très particulier. Il faut dire qu'il est très seul depuis que sa femme, je veux parler de tante Héléne, est morte alors qu'elle n'avait qu'une cinquantaine d'années. Il ne s'est jamais remarié. Et par ailleurs, il ne voit pas beaucoup ses deux enfants.

– Oui, je sais, ils sont aux États-Unis.

– Ah ! il t'a dit ça aussi. »

La *hora* revenait vers eux, envahissant le petit salon de rires et de chants. On chercha à les entraîner à nouveau mais Alice fit signe qu'elle était fatiguée.

◦

Perdu, ballotté dans la longue file des danseurs, Oncle Abraham sentait ses jambes faiblir. Dans sa poitrine, son vieux cœur s'était mis à battre la chamade. Mais, inexplicablement, il voulait continuer, finir cette danse, aller jusqu'au bout...

Enfin, quoi, on a fini par l'avoir, cette fête, ma Natte. On ne va pas nous voler cette soirée des retrouvailles... Dis, Natte, tu es d'accord ? Ma famille a fini par comprendre. Regarde-les, regarde comme ils sont tous heureux de te faire la fête ! Nous y sommes enfin arrivés, toi et moi. Tu vois bien que

j'avais raison de t'empêcher d'arriver sur ce trottoir, j'avais raison, hein, Natte?

◦

Dans la cohue, Alice cherchait le vieil oncle des yeux. Il restait introuvable. Elle vit soudain les danseurs s'arrêter, se regarder les uns les autres. La musique parut trébucher, hoqueter, puis une sorte de silence angoissant s'installa. Une voix dit : c'est l'Oncle Abraham. D'un bond, Alice et Simon furent debout. Main dans la main, ils se frayèrent un chemin à travers les invités qui les laissaient passer d'un air gêné. Ce fut Alice qui le vit la première. Il était affalé sur un fauteuil, les bras ballants des deux côtés des accoudoirs, entouré de gens anxieux. Chacun s'inquiétait, proposait un geste, un verre, un peu d'air. Quelqu'un dit qu'on avait prévenu le docteur Schwartz. Effectivement, les gens s'écartèrent bientôt pour laisser passer le médecin. Alice le vit prendre le pouls du vieil homme, puis se diriger vers un téléphone posé sur un guéridon.

« Le SAMU va être là dans quelques minutes », dit-il en se retournant vers la famille maintenant rassemblée. Alice, doucement, s'approcha de l'Oncle Abraham. Il avait jusqu'alors gardé les yeux fermés. Sa respiration était faible et comme saccadée.

« Oncle Abraham, murmura Alice, est-ce que ça va ? »

À l'instant même où elle prononçait cette phrase, Alice en sentit la stupidité, pire, l'inutilité. Le vieil homme ouvrit les yeux et lui sourit.

« Oh ! Natacha, tu es venue... Tu es là, ma Natte, tu es enfin revenue. Je... Je... »

Il donnait plus l'impression de chercher ses mots que de manquer de souffle.

« Ne vous fatiguez pas, Oncle Abraham, on va bientôt vous conduire à l'hôpital, et... »

– L'hôpital ? Mais pourquoi ? Il n'est pas question que nous gâchions notre soirée, Natacha. Regarde comme tout le monde te fait fête ! C'est ta fête, Natte, la fête de la mariée. Ta robe est magnifique, et tu danses la *hora* comme si... comme si... tu avais fait ça toute... toute ta... toute ta vie... »

Et il tenta de serrer dans les siennes la main qu'Alice avait posée sur ses beaux cheveux blancs.

« Oncle Abraham, finit-elle par dire, un peu gênée, je suis Alice. Je ne suis qu'Alice, vous vous souvenez ? Je viens d'épouser Simon, votre neveu, enfin votre petit-neveu.

– Natacha, je ne comprends pas très bien ce que tu me racontes là. Mais viens près de moi, j'ai les jambes un peu lourdes, ce soir. Ce doit être le champagne, et... »

Le vieil homme se tut et ferma à nouveau les yeux. On entendit la sirène d'une ambulance qui approchait. Alice prit la main de l'oncle dans les siennes. Des infirmiers entraient, un autre médecin aussi. Les gens leur laissaient le passage. Ils déposèrent une civière sur le sol près du fauteuil sur lequel Oncle Abraham était assis. Avec d'innombrables précautions, ils le saisirent aux aisselles et commencèrent à le soulever. À cet instant, le vieillard se mit debout, tout seul, à la stupéfaction de toute l'assistance. Il se tourna vers Alice :

« Natte, veux-tu m'accorder cette danse ? » dit-il en lui ouvrant les bras.

Interdite, Alice regarda Simon comme pour lui demander conseil. Celui-ci lui fit signe de faire ce que l'oncle lui demandait. Elle s'approcha du vieil homme toujours debout et toujours souriant, encadré par les

deux infirmiers, et lui tendit les bras. Il posa ses deux mains sur les hanches de la jeune femme, poussa un soupir étrange, comme empreint de volupté, et dit à voix basse, en butant un peu sur les mots :

« Natte, acceptez-vous de prendre pour époux... de prendre pour époux... ici présent ... ? »

Stupéfaite, Alice, dans sa belle robe blanche parsemée de dentelles, semblait faite tout exprès pour ce genre de demande. Elle regardait ce vieillard debout devant elle, souriant et exténué, qui attendait sa réponse avec un calme comme prémonitoire. Elle se pencha un peu plus vers lui, et lui murmura quelques mots à l'oreille. Même Simon qui avait rejoint sa femme ne perçut pas ce qu'elle avait dit. Oncle Abraham eut le temps de dire :

« Oh ! merci, Natte, je... »

Mais il ne termina pas sa phrase et s'écroula sur le parquet.

Le docteur Schwartz qui s'était précipité sur lui, se releva, l'air consterné :

« Il est mort, dit-il, c'est fini. »

Puis, après un silence, il demanda curieusement, un peu à la cantonade :

« Quel âge avait-il ?

– Vingt-cinq ans, dit Alice, il avait vingt-cinq ans. »

Puis elle se mit à pleurer en silence, offrant l'étonnant spectacle d'une jeune mariée noyant de larmes sa belle robe blanche. Un peu étonné, Simon la serra contre lui avant de l'entraîner un peu à l'écart.

« Mon Alice, que s'est-il passé avec Oncle Abraham pour qu'il te parle ainsi ?

– Oh ! Simon, presque rien, je crois que je lui ai offert un mariage qu'il attendait depuis plus d'un demi-siècle.

– Un mariage ? Mais de quel mariage s'agit-il ? Et puis, qu'est-ce que tu lui as dit, tout à l'heure, à l'oreille ?

– Oh ! juste ces quelques mots, Simon, juste ces quelques mots qu'il attendait depuis longtemps : *Oui, mon Brahms, je veux bien vous épouser, je veux bien t'épouser.* »

Rolland Doukhan

22 février 2007.

DIBBOUK ET DOM JUAN

Chams-Eddine HadeF -Benfatima

Ma belle amie Joëlle, dont la voix lorsqu'elle chante insuffle à la langue une densité, une matière, ma belle amie Joëlle me recommande de lire une traduction du *Dibouk* d'Anski. J'enseigne le *Dom Juan* de Molière. Les scènes finales, dans les mises en scènes de Daniel Mesguich, lui ont semblé se correspondre. Je vais alors vers *Le Dibouk*. Il me parle. Je me souviens aussi du posthume dans mon travail de Thèse sur les différentes voix dans le livre de Virginia Woolf *The Waves*. Mais la résonance va bien au-delà d'un texte, de ce texte, en moi. Elle me rappelle un autre récit.

Je relis parallèlement les deux livres. Je passe d'une *pièce* à l'autre, d'un lieu à un autre, d'une voix errante, disant son émoi avec les mots du *Cantique des cantiques*, à l'extravagance inouïe mais tout aussi étrange de Dom Juan.

Je prends alors mon courage à deux mains. Jamais je n'ai autant rechigné devant la parole. J'ai peur.

On raconte dans ma famille l'histoire de mes grands-pères. On raconte qu'ils se rencontrèrent sur le front de la guerre de 14-18. Je repense à la profession de foi de Dom Juan: « *Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit...* » Leçon de tolérance et de diversité que supporte ici le verbe être. Arborecence de singularités additionnables à l'infini. De même alors: un et un sont, seraient deux; un grand-père paternel et un grand-père maternel sont deux, ils "sont" deux. Ne pas croire que par amitié, que face au danger, ils auraient pu

ne *faire* qu'un. Illusion parfaite. Comme on est loin de l'arithmétique... On raconte que pour en réchapper, de la mort, mon grand-père paternel eut à *faire* le mort parmi les morts. Un mort et un vivant *sont* deux: il fallait s'y tenir. La vie de mon grand-père en dépendait. (Malgré cela quelque chose peut-être avait été contracté).

À la fin de cette guerre les deux compères – les deux jeunes hommes – se promirent que s'ils avaient des enfants ils feraient tout pour les unir.

Je ne sais comment l'un rencontra sa femme. Je ne sais comment l'autre choisit la sienne.

Ensuite il y a mes parents.

« *Le Rabbin Chimchon: Sender, fils de Hénia, le mort pur (???) Nissan, fils de Rivké, déclare qu'au temps de votre jeunesse, alors que vous étiez tous deux élèves d'une même yéchiva, vous avez échangé en signe d'amitié le serment de marier entre eux vos enfants quand vous en auriez.* » *Le Dibouk* p. 58.

C'est ainsi qu'il y eut "serment". Une parole est scellée. Elle porte le sceau de l'amitié et d'un passé. Là-dedans des vies vont couler. Après, la réalité s'arrange pour que la parole échangée soit faite, entièrement faite, totalement, sans l'ombre d'un doute, d'une contestation, d'une hésitation, d'un flottement.

Le fils que je suis trouverait à redire. Redire, raconter de nouveau ce que l'on n'a eu de cesse de lui chanter à l'oreille, à son âme, à sa virginité d'enfant, pour s'interroger.

Mon père, enfant de troupe, se lia d'amitié à un autre enfant de ces troupes que la France tenait dans son giron comme réserve pour les guerres à venir : Indochine..., Algérie. De ces deux-là, on ne dit rien. Ne me reviennent que les prénoms : Zidane et Abderahmane.

Le prénom de mon père résonne pour moi hors signification. Celui de son ami réclame une traduction : *Abd* - créature, mais au sens d'une créature soumise, tel un esclave, à son créateur ... *erahmane* - miséricordieux.

Un jour ... : c'est ainsi que se poursuivit ce que l'on me raconta. Un jour mon père se présenta sur le seuil de la maison où habitait ma mère. Il venait voir son ami. Ma mère dit qu'elle ouvrit le petit vasistas de la porte d'entrée. Elle dit qu'elle vit mon père, qu'elle en fut éblouie, qu'elle crut qu'il avait les yeux verts.

Les yeux marrons de mon père auraient suffi. Des photos de lui montrent une beauté impressionnante, indéniable, héritée de son père. L'encadrement du visage de mon père (éblouissant ma mère, certes) pose, limite pour commencer, l'espace et le temps d'une erreur : une illusion. J'ai appris à connaître depuis l'engouement des femmes du Maghreb pour les "yeux verts".

Le vert en pays d'Islam n'est pourtant pas une rareté. Il inonde les mosquées, les objets du culte, le paradis décrit dans Le Livre même... Ah! oui mais des yeux verts! ceux-là promettaient ce paradis-là, le paradis, l'amour à l'abri de la tourmente...

Dans *Le Cantique des Cantiques*, celui que Hanan, le fiancé prédestiné dans *Le Dibouk*, chante "avec émotion", jamais les objets d'amour sur le corps de la fiancée ne sont captés par un prédicat immédiat. Tout est objet de comparaison et de métaphore. Tout

est poétisé à l'extrême. Je repense à une phrase de Barthes : « Écrire, c'est ébranler le sens du monde, y disposer une interrogation indirecte, à laquelle l'écrivain, par un dernier suspens, s'abstient de répondre. » Aimer aussi ?

Mon intention n'est pas de briser, mon intention n'est pas de critiquer. Me revient de nouveau l'énoncé domjuanesque, « deux et deux sont quatre », d'une préoccupation de cabaliste, activité de Hanan dans *Le Dibouk*... Une et un n'étaient pas deux. Ils étaient trois. Une image, un cliché, un voile, une ombre (de vert) se rajouta. Le récit, le « je crus » (qu'il avait les yeux verts) de ma mère ne dévoile rien d'une première déception. Il prétend la prendre à la rigolade. Et je ne suis pas superstitieux.

Mon père demanda à mon grand-père d'aller faire une "*khotba*". Le mot, en arabe, vient de la racine *kh-t-b*. Littéralement il est bien plus proche de "interroger", "faire un discours", que de la demande. Mon grand-père, mon paisible grand-père, paysan de son métier, aux états de service immenses, alla "interroger" les parents de ma mère.

Cette interrogation avait d'autant plus de poids qu'elle était précédée et intimement prédestinée par un serment, le serment de mes deux braves grand-parents de marier leurs enfants quand ils en auraient. Ils en avaient. Et la rencontre s'était faite comme par miracle.

Ma mère n'était pas la fille aînée. Ma grand-mère susurra en coulisse à mon grand-père de proposer prioritairement l'aînée, qui ne parvenait toujours pas à trouver un époux. Mais celui qui vint pour une *khotba* ne céda pas sur le désir de son enfant. Il dit : « Mon fils m'a parlé de Fatima, c'est pour Fatima que je suis venu. »

Dans cet épisode aussi l'ombre d'un autre, d'un trois, a voulu s'immiscer, se mêler, prendre la place, sans égard pour la parole donnée ou promise, sans égard pour une antécédence.

Après le récit, un autre matériel est venu hanter mon regard. Il continue de le faire. C'est la photographie. Il y a une multitude de photos prises autour des fiançailles et du mariage de mes parents.

L'époque en est à ce que l'on appelait alors "les événements" de la guerre d'Algérie. Ces photos, matériellement, je ne veux plus les revoir. Je décide ma mémoire seulement à les revisiter. Elles sont d'un anachronisme, d'une exubérance inimaginables. Que voit-on? Que se passait-il qu'on ne voit pas?

Mon père, jeune officier de l'armée française, était d'origine villageoise. Ma mère avait grandi à la ville, où résidait sa grand-mère, mon arrière grand-mère. Ses tantes ne voulurent pas la garder pour qu'elle continuât ses études au lycée. Elle fut donc instruite et francophone par des moyens et des fréquentations dont je ne sais rien. La photographie en ce domaine ne me donne rien. Seules quelques prises la montrent avec ses frères. Elle a de longues nattes.

Des langues mauvaises disent que mon père ne l'épousa que pour ces longs cheveux. La discrétion de mon père est grande pourtant. Il n'a jamais rien dit de son émoi. Il manifeste juste beaucoup d'entrain aux moments des anniversaires de mariage. Dans les photographies, ce mariage est idéalisé et sublimé dans les costumes et les robes, dans les pauses et l'iconographie.

Mes parents en pleine guerre d'Algérie furent parmi les premiers à faire un mariage en blanc, mais surtout ils furent les rares à

marier le blanc à la tenue militaire que mon père arborait alors.

Les photos montrent la candide assemblée de civils et de militaires, arabes et français, de femmes en organza blanc. Mon père soutient très courtoisement la main gantée de ma mère. Ils sont sur le seuil, sur un perron. L'amour conduit-il à autant de "naturel", à autant de facilité dans le rituel?

Le scandale me paraît double: avancer sereinement comme dans une procession botticélienne malgré des "événements" pas très loin, tout près... et affirmer à la face de l'autorité française le droit au bonheur du petit officier qu'elle avait élevé depuis qu'il était petit.

La rupture de tradition, l'apparat de blanc et de tulle sans église, est l'œuvre de ma tante, celle par laquelle une usurpation serait arrivée; c'est l'œuvre d'une couturière, douée, inspirée, artiste. Elle n'a pas épousé mon père, elle a confectionné les robes, organisé le banquet, loué la salle...

La robe de fiançailles aux mille volants dans de l'organza, c'est elle. Ma mère assise sur un lit au milieu de sa corolle, un reflet de son dos nu dans la glace... Le profil et l'abandon sont remarquables. Il n'est pas question ici de critiquer. Le moulage de la fiancée dans la fleur de son innocence ou de sa virginité est en marche. Que fait mon père pendant cette période préparatoire? Quelle simplicité, quel espoir de son père et de sa mère suscitent le mariage de leur fils aîné? Les grands-pères qui s'étaient appréciés sur un front terrible et qui s'étaient promis leurs enfants à venir sont à ce moment-là sans liens, sans discussion.

Les photographies de ma mère dans la maison de ses beaux-parents montrent que la greffe de l'occidental sur la simplicité vil-

lageoise d'une famille issue d'un hameau de huttes, de gourbis, est en train de prendre. Il n'y a pas de rejet. C'est ainsi que se marieront beaucoup de colonisés.

Je pourrais dire à présent que l'histoire, que le "raconter" et que les photographies se sont arrêtées là. Je pourrais m'en tenir à cette version. Il est dit par le messenger dans le film de Michel Waszynski adaptant le texte d'An Ski : « On n'engage pas sa parole sur ce qui n'existe pas encore. » Ce fut là, j'en suis persuadé, le tort de mes grands-parents. Le messenger, dans ce film, on pourrait préciser

dans l'image, est un être de l'in-visibilité. Apparaissant et disparaissant au gré de ses paroles, de ses messages. J'ai bien peur d'avoir été, d'être ce messenger.

Ma tâche serait de disparaître comme j'ai commencé et de réserver la suite de cette histoire – mon histoire, l'histoire de mon malheur – pour un texte que je détruirais.

Juste dire que l'engagement de la parole sur ce qui n'existait pas encore m'agrippa moi, qui existe, à cette parole, à son caractère inaugural, que cela m'agrippa à toute parole dite et donnée...

JAN GROSS, CONSCIENCE JUIVE DE LA POLOGNE

Jean-Charles Szurek

La Pologne, pays où le judaïsme ashkénaze connut sa plus grande expansion avant la Shoah (sait-on qu'il y avait plus de trois cents synagogues en 1939 à Varsovie et qu'il n'en reste qu'une aujourd'hui, non détruite car les Allemands l'avaient transformée en écurie?), n'en finit pas de se pencher sur son passé juif.

Après *Les Voisins*¹ (2000), c'est un deuxième ouvrage marquant qu'a signé l'historien américain Jan Gross², *Strach*³ (2008), publié au début de 2008, ouvrage qui a provoqué d'emblée une polémique non moins virulente que la précédente.

Au plan de la connaissance historique, l'ouvrage, aux dires mêmes de l'auteur, n'apporte pas de faits nouveaux, moins que *Les Voisins* qui avaient posé la question de la participation de la population polonaise au meurtre des Juifs à travers le massacre de la population juive de la bourgade de Jedwabne (Pologne orientale). Le livre *Les Voisins*

posait au moins deux questions nouvelles, liées. La première était celle que les récits des Juifs rescapés, déposés à Yad Vashem ou à Varsovie, laissaient entrevoir, à savoir la participation de Polonais à l'entreprise nazie, mais sur une base non idéologique. Pour la première fois, cette question a été évoquée de façon aussi ample, provoquant une mise en cause d'un mythe polonais essentiel, celui d'un pays martyr et résistant (ce qu'il a bien été par ailleurs). La deuxième question, plus épistémologique, tendait à souligner que le rôle du témoignage du survivant juif, si imparfait fût-il, devait occuper un espace prépondérant dans le raisonnement historique.

Avec *Strach*, Gross s'est lancé moins dans une démonstration que dans une interprétation de l'antisémitisme pendant et après la guerre en Pologne. Il pose comme hypothèse que l'antisémitisme développé en Pologne sous l'Occupation et mentionné notamment dans les rapports au gouvernement polonais de différents émissaires, dont Jan Karski, le fameux « courrier » du ghetto – présent dans le film *Shoah* de Claude Lanzmann –, ou dans les messages du chef d'état-major de l'AK (Armée du Pays, principale formation militaire de l'État polonais clandestin), Stefan Rowecki, a « travaillé » la société polonaise. Il est intrigué par ces « petits faits » de l'Occupation que certains historiens répugnent parfois à poser en objets et qui constituent pour lui des motifs d'interrogation. Il se demande ainsi pourquoi la geste héroïque de la Résistance polonaise de l'AK – si présente par exemple dans le tout récent musée de l'Insurrection Nationale de

1 Jan Gross, *Sasiedzi. Historia zaglady zydowskiego miasteczka* (Les Voisins. Histoire de l'extermination d'une bourgade juive), éd. Sejny, 2000, version française: *Les Voisins. 10 juillet 1941. Un massacre de Juifs en Pologne*, Fayard, 2002.

2 Professeur à l'Université de Princeton, Jan Gross a quitté la Pologne en 1969.

3 Jan Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaszi* (La Peur. L'antisémitisme en Pologne dans l'immédiat après-guerre. Histoire d'une faillite morale), éd. Znak, 2008. La première version de ce livre a été publiée en 2006 sous le titre *Fear: Antisemitism in Poland after Auschwitz, an essay in historical interpretation*, Princeton University Press, 2006.

Varsovie et particulièrement incarnée dans les nombreuses histoires ou faits de résistance ou dans les chansons créées pendant la guerre – ne concerne *jamais* les Justes, jamais l’acte de sauver les Juifs, ni de les cacher. Un autre élément a également attiré son attention, rapporté dans de nombreux témoignages de rescapés juifs : comment expliquer le fait que, après la guerre, les personnes qui ont sauvé ou caché des Juifs répugnent à venir témoigner devant les Commissions historiques, gênées que leur nom pût être invoqué dans l’espace public. Pourquoi ces actes devraient-ils être passés sous silence ? « Il est de ma patrie ... mais je ne l’aime pas » – tel est le titre d’un texte de Gross paru en 1998 et moins connu du public⁴. Ce titre faisait référence à un ouvrage de Wladyslaw Bartoszewski, l’un des fondateurs de Zegota (réseau d’aide aux Juifs) qui, à la fin des années 1960, réunit des centaines de témoignages de Justes polonais.

« Si les Polonais avaient aidé les Juifs avec le même élan qu’ils ont pratiqué la clandestinité, le risque de les aider aurait été considérablement réduit », écrit Gross⁵.

Strach (La Peur), quoique prenant pour objet les actes antisémites d’après guerre (notamment le pogrom de Kielce), apporte de nouveaux éclairages sur les relations judéo-polonaises sous l’Occupation. S’interrogeant sur la facilité avec laquelle des crimes anti-juifs sont perpétrés entre 1944 et 1947 – plusieurs pogroms dans l’immédiat après-guerre,

dont celui de Kielce, unique en son genre et sans équivalent, même en comparaison avec l’entre-deux-guerres – Gross formule l’hypothèse que cette permissivité reposerait à la fois sur un consensus social et sur l’évolution des relations judéo-polonaises pendant la guerre. Principalement sur le fait que les biens juifs (maisons, échoppes, etc.) avaient été accaparés par les concitoyens polonais – le chiffre est évalué à 500 000 – et que ces derniers n’avaient nullement l’intention de les restituer. Cela expliquerait la participation intéressée de citoyens polonais aux crimes commis par les Allemands, l’assassinat de Juifs par des Polonais pendant l’Occupation et, après guerre, une sorte d’épuration ethnique confortée par la généralisation des postures antijuives en vigueur pendant le conflit. En 1945, la vie des Juifs a d’autant moins de valeur qu’une partie importante des élites politiques polonaises persiste à vouloir appliquer des programmes politiques qui leur contestent toute place légitime en Pologne. Rappelons, par exemple, ce propos célèbre d’un militant du principal parti politique d’après guerre, le Parti Paysan Polonais (PSL), fort d’un million de membres, qui déclare en 1946 : « Nous avons trois questions à régler : la réforme agraire ; la *polonisation* [souligné par moi] de nos villes ; l’industrialisation de notre pays. La réforme agraire et la polonisation des villes ont déjà été partiellement réalisées »⁶. Il y aurait donc, à propos du drame juif, une connivence entre les principaux acteurs polonais. Satisfaction d’une partie des forces politiques de voir le problème réglé par l’occupant allemand, satisfaction d’une partie des couches populaires d’avoir opéré une rapide mobilité sociale.

4 Jan Gross, *Upiorna dekada, Trzy eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców i komunistów 1939-1948* (Une terrible décennie, trois essais sur les stéréotypes concernant les Juifs, les Polonais, les Allemands et les communistes 1939-1948), éd. Universitas, 1998. En fait, cet ouvrage, traduit par Jacques Burko en français, attend encore son éditeur.

5 *Ibid.*, p. 51.

6 *Piast* n°25/1946.

Le permis de tuer des Allemands aurait été généralisé dans l'après-guerre, ce qui expliquerait la violence inouïe du pogrom de Kielce.

Et c'est ce qui, selon Gross, expliquerait le malaise des Justes. Car il y avait, dans l'opinion publique, une corrélation entre ceux qui cachaient les Juifs et leur possibilité de s'enrichir. Que la personne qui cache un Juif le fasse par conviction morale ou pour en tirer un revenu, ou pour ces deux raisons, il y avait toujours pour l'entourage cette association des « Juifs et de l'argent ». C'est un enchâssement de corrélations qui permet d'expliquer les comportements des Justes après la guerre : se dévoiler peut laisser croire que l'on s'est enrichi ; inversement, toute manifestation d'aisance économique peut laisser soupçonner que l'on a caché des Juifs, que l'on est peut-être soi-même un Juif, et que l'on peut être, quoi qu'il en soit, menacé de taxation. La protection armée dont certains Justes entourent les Juifs qu'ils ont sauvés en 1945 montre qu'ils sont conscients d'être en proie à une véritable « économie politique de guerre »⁷. Dès lors, on comprend mieux ce propos d'Irena Sendler, l'un des membres les plus importants de Żegota, qui a sauvé des milliers d'enfants juifs du ghetto de Varsovie : « Il faut se souvenir que, de toutes les formes de clandestinité, la question de l'aide aux Juifs était des plus difficiles et des plus dangereuses »⁸. Les Justes, conclut

Gross sur ce point, ne peuvent être que haïs par leurs concitoyens car ils brisent le pacte des conduites tacites adoptées à l'égard des Juifs pendant la guerre. Évidemment, comment évaluer une « conduite tacite » ?

Strach propose une interprétation de l'antisémitisme pendant et après l'Occupation. L'auteur a été violemment pris à partie par des historiens qui lui reprochent son ton, sa volonté d'en découdre, notamment avec l'Église, sa surexposition du fait juif – hors contexte, selon eux. Objet, pensent-ils, davantage appréhendé sous l'angle de l'essayisme que de la démonstration scientifique⁹. Mais leur lecture des faits n'est qu'une autre interprétation. Nous sommes dans le domaine du vraisemblable et il importe de convoquer des explications qui colent au plus près des comportements humains – les plus difficiles à cerner à soixante années de distance. Parmi les critiques, je retiendrai celle de l'historien Pawel Machcewicz, coresponsable, avec Krzysztof Persak, de *Autour de Jedwabne*, pour qui l'explication de Gross pêche par sa monocausalité. Il serait réducteur, écrit-il, « d'adopter la perspective de l'auteur de *Strach*, selon laquelle la société polonaise a participé à l'Holocauste pendant la guerre et a par la suite, après le départ des Allemands, achevé la purification ethnique radicale que ces-derniers avaient initiée »¹⁰. Il faut ajouter, indique-t-il, d'autres facteurs : l'antijudaïsme chrétien, l'antisémitisme économique, la poli-

que la protection des Juifs était passible de la peine de mort. Les occupants assassinaient souvent des familles entières pour ce « délit ».

7 Voir le témoignage des frères Weit sur Stanislaw Pagos, Yad Vashem 03/2020.

8 Cf. le récit d'Irena Sendler (« Jolanta »), in Władysław Bartoszewski, *Ten jest z ojczyzny mojej* (Il est de ma patrie), Varsovie, 2^e édition, Cracovie, Znak, 1969, p. 141. Le texte de l'auteur continue ainsi : « A chaque pas, dans tous les lieux publics, des mesures étaient affichées à des milliers d'exemplaires avertissant

9 Cf. Pawel Machcewicz, « Odcienie czerni » (Teintes de noir), in Mariusz Gadek (dir.), *Wokół strachu. Dyskusja o książce Jana T. Grossa* (Autour de la Peur. Discussion sur le livre de Jan T. Gross), éd. Znak, p. 147-158.

10 *Ibid.*, p. 156.

tique nazie, le stéréotype de la *Zydokomuna* [judéocommunisme]. Qui n’y souscrirait? Mais ces « facteurs » demeurent cependant également trop généraux¹¹. N’y avait-il pas parmi les Justes des gens peu favorables aux Juifs, à commencer par la principale responsable de Zegota, Zofia Kossak-Szczucka? Dans l’ordre des explications généralistes et vraisemblables, existe aussi celle de l’une des principales intellectuelles polonaises, Maria Janion. S’inspirant de Daniel Goldhagen, Maria Janion s’interroge elle aussi sur l’articulation des différentes formes d’antisémitisme en Pologne. Pour elle, il y a un lien entre « l’antisémitisme de déportation » répandu dans l’opinion polonaise d’avant-guerre et « l’antisémitisme d’élimination » incarné par le massacre de Jedwabne. « La réception du livre de Goldhagen en Pologne, dit Maria Janion, nous impose de savoir si ‘l’antisémitisme de déportation’ équivaut à ‘l’antisémitisme d’élimination’ »¹².

11 *Ibid.*, p. 156-157.

12 Maria Janion, *Do Europy, tak ale z naszymi umarlými* (Vers l’Europe, oui, mais avec nos morts), éd. Sic, 2000, p. 139.

L’intuition de Jan Gross repose sur un lien *concret* entre les faits et leur interprétation. C’est davantage le haut degré de vraisemblance que son ton accusateur – Gross n’a rien d’un Goldhagen, il n’annonce aucune nouvelle prophétique – qui rend convaincante sa tentative d’explication (un essai d’interprétation historique, comme il l’écrit lui-même). Il n’en reste pas moins que l’examen des faits, auquel il invite, mérite d’être développé.

C’est ce à quoi s’emploie une nouvelle génération d’historiens polonais d’aujourd’hui qui multiplient les investigations sur les pages noires de la Pologne.

HOMMAGE À JACQUES BURKO



Jacques Burko et Berthe Burko-Falcman

HOMMAGE À JACQUES BURKO

Izio Rosenman

Jacques Burko nous a quittés en pleine force créatrice bien qu'il vécût dans plusieurs langues qu'il maîtrisait parfaitement (polonais, russe, français, anglais, yiddish). Et cependant il ne se sentait chez lui que dans la langue polonaise, même s'il pensait et rêvait en français.

Après une vie riche en réalisations concrètes, une vie d'ingénieur, au cours de laquelle il avait, m'avait-il dit, construit une bonne centaine d'usines à travers le monde, il avait décidé de changer de vie.

Jacques était donc devenu un passeur entre ces langues qu'il dominait et ces cultures qu'il aimait.

D'abord traducteur littéraire, du polonais et du russe vers le français, travail pour lequel il avait été récompensé par un prix de traduction, il avait ensuite ouvert chez Bûchet-Chastel une collection de poésie du monde : des livres de petit format, qu'on peut aisément garder dans la poche. De petits bijoux glanés dans de multiples langues, triés et choisis avec amour avant d'arriver dans la nôtre.

Je l'ai mieux connu depuis une dizaine d'années, depuis qu'il faisait partie du comité de rédaction de *PLURIELLES*, tout en animant *Diasporiques* avec d'autres

Nous avons beaucoup bénéficié de ses vastes connaissances des mondes, des cultures et des langues polonaise, russe et yiddish.

Jacques était un créateur exigeant autant avec lui-même que qu'avec les autres, et nous en étions heureux.

Pour vous faire comprendre la complexité de Jacques dans son rapport à la langue et à la culture, je voudrais vous lire quelques passages d'un article qu'il avait confié à *PLURIELLES*, paru en 1996 : un sorte d'autobiographie

Être de nulle part.

N'étant de nulle part, j'étais chez moi partout, disponible pour m'intégrer dans tout milieu qui ne me rejetait pas sans me donner la chance *d'en être*. Et donc, chez moi en France. Des années je jouis de l'accueil français ; je voulus être comme ceux qui m'entouraient, simplement l'un d'eux.

Les années passant, le syndrome qu'on prétend classique du pays natal me rattrape. J'ai perdu l'authentique ; bonnes gens, plaignez-moi.

Je suis né à Varsovie, en 1933. Fils unique de parents Juifs plutôt que juifs : la religion ne jouait aucun rôle que j'aie mémorisé dans ce foyer. Foyer polonophone – à un point qui à présent m'étonne lorsque je tente de le scruter.

Dans la vie quotidienne, la cuisine était l'affaire de la bonne polonaise ; mais on ne mangeait pas de porc. Nous n'étions pas des Polonais de confession mosaïque, nous étions des Juifs polonais, laïques.

Sauf les passants dans la rue, je n'ai pas conscience d'avoir rencontré un seul Polonais durant cette enfance.

Ma langue, ma culture, ma conscience étaient polonaises.

Lorsque, à seize ans, je quittai la Pologne, un an avant le bac, j'avais réussi à m'en imprégner irréversiblement.

Les Polonais firent beaucoup pour que je haïsse et oublie cette langue et cet univers.

Un jour, ils, les Polonais n'en voulurent plus (des Juifs) : un Juif resterait un Juif, quelle que soit sa langue; c'était dans les gènes, expliquaient-ils. Ils nous voulaient dehors – tous dehors, les assimilés comme les autres. Ils firent ce qu'il fallait pour nous y mettre, vague après vague, nous, les survivants du génocide.

Mieux vaut être dehors que mort. Beaucoup de Juifs sont morts en Pologne.

Je ne me doutais pas en partant quel fil à la patte j'avais. Des années durant, je crus finir Français d'origine étrangère comme il est des Parisiens d'extraction provinciale. Aucune chance. Même pas de déchirement: je ne suis pas d'ici. Le français est la langue que je manie le mieux. C'est la seule dans laquelle je pourrais exprimer convenablement cette réflexion. La culture française – je comprends tout, j'apprécie, je sens. Chaque finesse m'est une fête. Mais je ne suis pas ici à la maison.

Comment ne pas comprendre la colère que j'ai contre ceux qui m'ont mis hors de *chez moi*? Qui m'ont refusé mes racines, qui ont nié notre part de "leur" littérature, de "leur" poésie, de "leur" vie. Non, ce serait trop simple. Je refuse ce refus. Retour à l'envoyeur. Retour futile, retour risible... Car le mal est en moi.

Nous nous éteignons doucement dans les cités du monde entier, sans éclat, sans bruit, souvent dans le bien-être. Nos bibliothèques finissent dans les poubelles, privées de sens pour nos enfants qui ont leur propre destin, qui se sont trouvés une langue natale. Nous sommes une erreur de l'histoire. Mais nous sommes, et ça fait mal. Voici pourquoi je suis en colère. Une colère irrémédiable, obtuse – comme ma douleur.

Tous ces groupes humains qui, comme le mien, furent chassés, qui sont chassés chaque jour de chez eux... Souvent plus nombreux, plus visibles. Rarement juifs ces temps-ci, mais tout aussi dignes de compassion. On parle peu d'eux; quand on les mentionne c'est plutôt pour vanter leur adaptation, leur *bon esprit d'intégration*. On plaint les conditions dramatiques de leur départ, la précarité de leurs débuts ailleurs. La tentation est plus rare de parler de leurs maux cachés; et que peut-on à leur mal du pays perdu? Croyant, je réciterais le kaddish pour nous tous. Je ne suis pas croyant; ces mots à la place. Pour l'exil matériel et pour l'exil de l'esprit. Les individus survivent un temps, mais le groupe meurt. Il est des drames plus visibles, plus remédiables. En est-il de plus cruels?

Jaques va nous manquer.

À Berthe, qui formait avec Jacques un couple à bien des égards exemplaire, à Judith et à toute sa famille nous disons: nous sommes avec vous.

HISTOIRE D'UNE TRADUCTION, HISTOIRE D'UNE AMITIÉ

Jean-Charles Szurek

J'avais croisé Jacques Burko en plusieurs lieux mais nous avons vraiment fait connaissance à l'occasion de la traduction des *Carnets du ghetto de Varsovie* d'Adam Czerniakow, parus en 1996 aux éditions La Découverte.

Initialement, la traduction de ces *Carnets*, rédigés par celui qui présida le Conseil du ghetto de septembre 1939 au 23 juillet 1942 (date à laquelle il se suicida), avait été confiée à Maria Elster, survivante du ghetto. Atteinte d'un cancer dont elle mourut, Maria Elster ne put continuer ce travail, me confiant « cette traduction pas comme les autres », comme elle l'écrivit à l'éditeur. Devant l'ampleur de la tâche, je demandai à Jacques de bien vouloir s'associer à la traduction. Le texte de Czerniakow était sec, des notes jetées sur un bout de papier, destinées vraisemblablement à une publication ultérieure. Sa valeur est factuelle, historique, pas littéraire. Jacques, qui introduisit certains des plus grands poètes polonais en France (Tuwim, Herbert, Szymborska), avait spontanément tendance à légèrement enjoliver les phrases de Czerniakow et je dus me « battre » contre

lui pour restaurer la banalité des phrases de l'auteur. Inversement, il corrigea nombre de mes erreurs, connaissant bien que mieux que moi le polonais et la langue de l'Occupation. Ainsi, c'est un texte homogène qui fut proposé au lecteur français.

De ce côtoiement fréquent de deux traducteurs aux partis pris très différents – Jacques aimait la langue polonaise et voulait transmettre ses beaux textes, alors que je n'ai pas ce goût – est née une amitié forgée dans les petites phrases de Czerniakow. Dans la postface que j'écrivis dans ce volume (« L'énigme polonaise »), réflexion sur la posture du témoin polonais à l'égard de la tragédie juive, figure le fameux poème *Campo di Fiori* de Czeslaw Milosz, magnifiquement traduit par Jacques Burko.

Cette amitié devient complicité lors des réunions du cercle Gaston Crémieux et surtout de *Plurielles* où nous représentions « la tendance polonaise » au sein du comité de rédaction.

Comme nous tous, je suis un peu orphelin de Jacques.

JACQUES BURKO

Place des Abbesses

Cette grille au pied d'un arbre place des Abbesses
pour moi
ce n'est qu'une grille au pied d'un arbre place des Abbesses
J'aime depuis trente ans cette place
mais
ce n'est pas ici qu'à huit ans mon meilleur ami m'a dit
Puisque c'est ça, on n'est plus copains
d'ailleurs il me l'a dit dans une langue
qui n'a guère cours place des Abbesses
Ce n'est pas devant ce porche
que le jour de mes six ans
mon père a dit à ma mère
Écoute ou c'est toi qui l'emmènes au cirque ou c'est moi
et je n'ai pas osé me retourner vers ma mère
qui regardait partir le fiacre

Alors pour moi la place des Abbesses
ce n'est rien c'est un paysage
et je suis perdu ici comme je suis perdu partout
et finalement, la place des Abbesses
je m'en fous

(Paris, février 1982)

NOTES ET COMPTE-RENDUS

ALAA EL ASWANY, *CHICAGO*, (Actes Sud, 2007)

Chantal Steinberg

Le second roman de l'égyptien Alaa El Aswany a battu cette année des records de vente, précédé par la réputation de *L'immeuble Yacoubian* récemment porté à l'écran. Rédigé à la manière d'un feuilleton qu'on lit d'une traite ou presque, c'est aussi et avant tout une charge courageuse et réussie contre l'oppression politique que subit la société égyptienne et le puritanisme islamique qui y triomphe. Dans ce sens, ce n'est pas un hasard si son auteur l'a situé à Chicago : on connaît la richesse de la veine romanesque engagée et antipuritaniste américaine.

La première raison qui pousse à conseiller la lecture de ce roman est... le plaisir qu'on trouve à le lire. Cette histoire de plusieurs membres de la petite communauté de médecins et chercheurs égyptiens installés à Chicago est écrite comme un bon vieux feuilleton, à la manière de Dumas ou de Sue... Chaque chapitre est consacré à un des personnages et, selon la technique du feuilleton, il s'interrompt à un moment crucial, puis on retrouve le personnage deux ou trois chapitres plus tard, exactement là où on l'avait laissé dans un suspense toujours bien ménagé.

Le roman tout entier forme une succession de récits attachants, où les personnages se succèdent et se retrouvent d'un chapitre à l'autre, dans un tissu de plus en plus serré, chacun devant affronter un des épisodes les plus significatifs de sa vie, dans le domaine privé, social ou politique : exil et arrivée à Chicago, début ou fin d'un amour, découverte

ou refus de la sexualité, séparation d'avec un enfant devenu adulte ou d'un conjoint devenu étranger, allégeance aux représentants d'un système ou refus de toute soumission : l'élément à affronter est tantôt extérieur, tantôt intérieur.

La liberté de ton de Alaa El Aswany est totale, tant pour la description des nombreuses scènes d'amour (jamais violentes ou insupportables) que dans les dialogues politiques, axés sur l'analyse de ce qui pousse les êtres et les gouvernements à trahir ou à se trahir.

Et c'est sans doute la seconde bonne raison de lire ce roman : il offre une vision courageuse et accablante de la société égyptienne d'aujourd'hui, entre révolte et résignation, dans un contexte immobiliste, corrompu, archaïque, et massivement gagné par l'islamisme. Les personnages sont à cet égard emblématiques : le système policier égyptien est remarquablement incarné par la figure du sinistre et cruel Safouat Shaker, qui règne sur l'Union des étudiants égyptiens (lesquels ne vivent que par leur bourse) et autour de qui s'organise un ballet de complaisance ou de refus. Très différent, le personnage du docteur Saleh est lui aussi représentatif d'un exil synonyme d'une perte à soi et de soi désespérante. Chaque personnage représente une posture possible dans la vie, dans la société, dans l'exil ; parmi ces postures, le héros du roman, le jeune Nagui, choisit le refus. Et il s'inscrit aussi dans la longue tradition des héros libertins, sa liberté politique allant de

pair avec le choix pour l'amour hors mariage et la liberté des mœurs ; il refuse donc à la fois la chasteté imposée par les mollahs et le système de compromissions mis en place par les agents de la Sûreté de l'Etat au sein de l'Union des étudiants égyptiens d'Amérique. Cette association d'étudiants devient peu à peu une métaphore de la société égyptienne, écrasée par les agents de la sécurité qui organisent soumission et servilité.

Roman de la dénonciation et de l'engagement, *Chicago* aborde la plupart des nombreux problèmes dont souffre la société égyptienne, comme celui du retard scientifique et technologique de l'Égypte, retard qui explique la fuite de ses cerveaux :

« – Tous les Égyptiens qui ont travaillé avec moi (aux EU) sont doués et ont une grande capacité de travail. Malgré cela, l'Égypte, en tant que pays, est toujours scientifiquement en retard. Avez-vous une explication ?

– L'Égypte est sous développée à cause de l'absence de démocratie, ni plus ni moins. Les Égyptiens obtiennent des résultats excellents quand ils émigrent en Occident tandis que, en Égypte, ils sont opprimés et écartés par le régime. » (p. 206)

Roman de l'exil, *Chicago* pose avec intelligence la question de l'émigration des élites loin des pays pauvres et leur devenir dans les sociétés occidentales. Chacun des exilés doit répondre de son choix face à un dilemme inhumain : rester au pays et être écrasé ; fuir et l'abandonner. La description et les analyses d'une Égyptienne restée au pays sont terribles :

« – L'Égypte est au plus bas, comme si tout ce pour quoi nous avons combattu, mes camarades et moi, était un mirage. La démo-

cratie n'a pas vu le jour, nous ne nous sommes pas débarrassés du sous développement, de l'ignorance et de la corruption. Tout a changé pour le pire. Les idées réactionnaires se répandent comme une épidémie. Imagine toi que, sur cinquante employées, je suis la seule musulmane de l'administration qui ne porte pas le hidjab.

– Comment l'Égypte a-t-elle pu évoluer de cette façon ?

– La répression, la misère, l'oppression, la perte d'espoir en l'avenir, l'absence de tout objectif national [...] Ce qui se répand maintenant en Égypte, ce n'est pas de la religiosité réelle, mais une dépression nerveuse collective, accompagnée d'exhibitionnisme religieux. Ce qui a aggravé les choses, c'est que les millions d'Égyptiens qui ont travaillé en Arabie Saoudite en sont revenus avec les idées wahhabites, et que le gouvernement a soutenu la diffusion de ces idées qui le renforçaient. Le rite wahhabite interdit de se soulever contre un dirigeant musulman, même s'il opprime les gens. La seule chose qui préoccupe les wahhabites, c'est de recouvrir le corps de la femme. » (p. 387)

Cette Égypte est autant le fait des hommes politiques depuis Nasser (« Je continue à croire qu'il est un des meilleurs dirigeants qu'ait eus l'Égypte, mais son énorme faute est de ne pas avoir instauré la démocratie et de nous avoir laissé un pouvoir militaire dont ont hérité des gens moins honnêtes et moins compétents que lui ») que la conséquence de choix individuels jugés fort durement : cette Égyptienne restée au pays conclut donc son entretien avec son ancien amoureux parti vivre aux États-Unis, en quelques mots cruels : « Au moins je n'ai pas fui ».

Leurs retrouvailles s'arrêteront là car la résolution semble impossible sous la plume d'Alaa El Aswany et on peut le regretter : présenter l'exil des intellectuels et cadres des pays pauvres en termes de fuite ou trahison est une simplification moralisatrice étonnante qui pose en termes de lâcheté (se soumettre ou se démettre) ce qui est aussi une survie.

Autre déception, et de taille : la représentation d'Israël, bien éloignée de ce qu'on pourrait attendre d'un romancier aussi clairvoyant sur son pays. Les analyses qu'Alaa El Aswany propose des relations entre Israël et ses voisins arabes ne sont guère encourageantes. Sous la plume de cet auteur, l'État hébreu n'apparaît que dans des représentations globales, sans grande finesse, voire sans grande justesse car presque toujours associées à des « massacres » : « *La plupart des juifs à travers le monde n'aident-ils pas Israël de toutes leurs forces ? N'est ce pas en tant qu'État juif qu'Israël perpétue ses massacres contre les Arabes ?* » (p. 411)

Et plus loin :

« *Les Arabes détestent Israël pas parce que c'est un État juif mais parce qu'il a usurpé le pouvoir en Palestine et qu'il a perpétré des dizaines de massacres contre les Palestiniens. Si les Israéliens étaient bouddhistes ou hindous, cela ne changerait rien à l'affaire pour nous. Notre combat contre Israël est politique, pas religieux.* »

Enfin, on retrouve dans le roman d'Alaa El Aswany une lecture lénifiante bien connue des relations entre juifs et arabes, lecture bien décevante : « *Lis l'histoire. Les juifs ont vécu pendant des siècles dans le monde arabe sans*

problèmes et sans oppression. Au contraire, ils jouissaient de la confiance des Arabes. C'est tellement vrai que pendant mille ans les médecins privés des sultans étaient généralement juifs » (p. 286). Cette vision des Juifs et des autres minorités vivant tant de temps « *dans le monde arabe sans problèmes et sans oppression* » laisse franchement rêveur.

Dans cette logique, on regrette qu'El Aswany ait fait partie des écrivains appelant au boycott du Salon du livre de 2008 dont l'invité d'honneur était Israël : il a refusé au fond de rencontrer des écrivains qui comme lui, non loin de lui, séparés par une frontière sûre qui est la preuve que des accords de paix dans la région peuvent être signés et respectés, agissent comme lui et dénoncent ce qui leur semble intolérable dans leur pays.

C'est encore une des raisons pour lesquelles il est impossible de suivre l'auteur dans toutes ses conclusions : lorsqu'il jette unanimement l'anathème sur toute la société israélienne, ou quand il présente le choix pour l'exil des cadres et intellectuels arabo-musulmans, au pire comme une forme de trahison, au mieux comme une fuite indécente.

On retiendra dans *Chicago* les questions qui jalonnent toute réflexion sur l'évolution des sociétés arabo-musulmanes aujourd'hui. L'exil devenu un espace romanesque permet de poser, trois cents ans après les *Lettres Persanes*, et avec de courageuses – mais hélas, similaires – réponses, la question qui s'impose face à la montée islamiste en Égypte comme ailleurs : « *Comment être musulman aujourd'hui ?* »

ORLY CASTEL-BLOOM, *TEXTILE*, (Actes Sud 2008)

Chantal Steinberg

Le dernier roman d'Orly Castel-Bloom a pour particularité de rendre exactement compte de ce qu'affrontent au quotidien les Israéliens : une situation schizophrénique où se tissent terreur et banalité, loin de tout héroïsme. Tel est le message de cette nouvelle littérature qui nous arrive de Tel-Aviv et que *Textile* illustre, hélas, à la perfection : les Israéliens sont fatigués.

Cette fatigue touche une société écartelée, représentée dans le roman d'Orly Castel-Bloom par la famille Gruber : le père fait des recherches, la mère fait des affaires (dans le textile), la fille a des chagrins d'amours, le fils fait la guerre.

L'histoire pourrait n'être que le récit assez banal d'une tranche de vie : un couple parental qui se dénoue, un chercheur qui part en Allemagne pour ses travaux, une fille déçue par son ami et qui change de vie, un fils à l'armée, une femme de cinquante ans qui se prépare pour une nouvelle opération esthétique dans son appartement situé dans un des quartiers les plus chics de Tel-Aviv.

Mais, dès les premières pages, la raison des opérations esthétiques est donnée : il est impossible à Mandy Gruber de vivre cette épouvantable réalité, savoir son fils à l'armée, risquer de le perdre. « L'on a fait de mon fils un tireur d'élite sur la ligne de front sans me demander mon avis et je suis incapable de faire face à cette tension. Je veux dormir, dormir et me réveiller de plus en plus jeune, un jour après sa libération. »

Texte, textiles, tissus, trame : de quoi parle ce livre ?

Des sept opérations déjà subies par Mandy et de la huitième à venir ? De l'art de se déguiser, de s'absenter, de se faire remplacer, de « ressembler à une œuvre d'art ambulante » ?

Ou du temps qui est l'objectif et des terroristes et des RG israéliens lorsqu'ils décident de faire abattre une cible : « Ce printemps-là, la simultanéité devint une arme à part entière de la guerre permanente. Les organisations terroristes rivalisaient en quantité d'attentats terroristes simultanés qu'elles étaient capables de commettre, et chacune avait son virtuose de la simultanéité. »

Ou de la façon dont le jeune Da'el passe du tir à la vie normale : « le pouls de Da'el était élevé, il tremblait et avait besoin de cocaïne... Comme d'habitude, il se frotta pendant une heure sous la douche, puis s'étendit sur son lit et se connecta à la page où, la dernière fois, il avait interrompu sa lecture du *Rouge et le Noir* de Stendhal. »

Ou du nouveau tissu révolutionnaire à base de toile d'araignées (*sic*) que le mari de Mandy veut mettre au point pour créer les nouvelles TT (Tenue de Terreur) que revêtira chaque citoyen en cas d'attaque terroriste ?

Ou des efforts de chacun pour exister à peu près normalement, le plus souvent pathétiquement, au bord des larmes et du réel, dans un pays devenu si fou, qu'y avoir un fils de dix-huit ans vous donne envie de disparaître ?

ROYAUMES JUIFS. TRÉSORS DE LA LITTÉRATURE YIDDISH,
édition établie et présentée par Rachel Ertel,
(Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2008).

Carole Ksiazenicer-Matheron

La parution du premier tome de la publication prévue en deux volumes d'une anthologie de la littérature yiddish est importante à plus d'un titre. Cette littérature souffre encore d'une véritable méconnaissance due à son statut particulier, exploré par l'ample introduction de Rachel Ertel, qui en dirige la publication. Intitulé « La littérature yiddish, une littérature sans frontières », ce texte de présentation retrace une histoire littéraire ancienne et pluricentriste, soulignant les formes de vie, de culture, de littérature associées au rayonnement de la civilisation ashkénaze, depuis environ un millénaire. De là le titre du recueil, qui cite en le subvertissant le titre du recueil de nouvelles de Lamed Shapiro consacrées à la thématique du pogrom, *Le Royaume juif*: syntagme lui-même inséré dans le jeu ironique et la réappropriation culturelle, puisqu'il constitue au départ un cliché antisémite courant en Russie tsariste et désignant un pouvoir juif fantasmé, dans la lignée des fameux *Protocoles des Sages de Sion*. Ces « royaumes juifs » pluriels, évolutifs, se déclinant en genres littéraires multiples et singuliers méritent en effet d'être réunis en un ensemble représentatif, d'autant que certains de ces textes, épuisés, ne se trouvaient plus que rarement dans les librairies et les bibliothèques. Le volume, très dense, constitue donc aussi un instru-

ment de travail précieux pour les chercheurs et les enseignants qui tentent aujourd'hui de faire connaître cette littérature au destin tragique, dont l'impact se mesure encore mieux à présent que l'histoire lui confère une fonction de témoignage sur la vie et la créativité d'un peuple assassiné. L'introduction, très globale, retrace la naissance de la littérature yiddish comme forme spécifique, associée aux besoins du groupe ashkénaze au contact des cultures environnantes (d'abord l'Allemagne, puis les terres slaves et enfin les multiples lieux de l'émigration) mais toujours particularisée par le lien au judaïsme et une certaine forme d'autonomie culturelle, tant qu'il n'y a pas dissolution dans la culture majoritaire. C'est en Europe de l'Est, à partir de la période des Lumières, un peu plus tardive d'ailleurs, que se dégage avec toute sa diversité une littérature couvrant l'ensemble de ces besoins : à la fois forme de vie, de résistance, d'identité, d'inventivité esthétique, de gravité éthique, tout au long d'une histoire qui se déroule dans le temps et l'espace diasporique, transcendant les frontières mais absorbant les influences environnantes, sans jamais renoncer à son héritage et à son enracinement juifs. Ces contacts sans frontières résultent d'une forme d'existence collective transnationale, cimentée par la langue yiddish, qui évolue constamment et se diver-

sifie, sans jamais perdre son pouvoir d'unification et de communication d'un territoire à l'autre. De là le panorama à la fois dans l'espace et le temps que constitue l'anthologie: depuis les « classiques » au XIX^e siècle, qui ouvrent le recueil, jusqu'aux modernistes, qui seront davantage représentés dans le second volume, mais qui occupent d'emblée une place importante dans ce tome 1 avec les œuvres des deux auteurs yiddish soviétiques parmi les plus impressionnants du XX^e siècle, Der Nister et Dovid Bergelson, tous deux assassinés pendant la période stalinienne. À partir d'un territoire relativement circonscrit, qui est celui de la « zone de résidence » russe, où sont concentrées les bourgades juives aux formes de vie spécifiques, à mi-chemin entre contrainte subie et autonomie préservée, le parcours littéraire déroule sa richesse et sa diversité: géographique (Russie, Ukraine, Pologne), historique (la vie juive en Russie tsariste, mais aussi le souvenir du passé, en écho avec le présent, comme dans le roman historique de Sholem Asch *La Sanctification*

du Nom, qui évoque au moment même des ravages de la guerre civile en Ukraine les événements tragiques de 1648 et la révolte cosaque contre la Pologne), générique (roman populaire, comme *Fichké le boiteux* de Mendele Moïkher Sforim, contes « populaires » ou symbolistes, toujours filtrés par la fantaisie et l'ironie de l'artiste, comme chez Peretz ou Der Nister, feuilleton héroïco-comique de la vie de la bourgade, avec ces *Gens de Kasrilevke*, de Sholem-Aleykhem, trésor d'inventivité langagière et d'humour à la fois tendre et acerbe, jusqu'à l'écriture moderniste d'un Bergelson, qui débute comme Tchekhov par la peinture de l'ennui et de la vacuité d'un monde en transition)... Au-delà de ces espaces-temps historiques, c'est la permanence de formes de pensée et de narrativité que le lecteur est invité à découvrir, un monde fait de mondes, d'espaces gigognes qui nous font communiquer avec le passé, avec nous-mêmes, avec la littérature, dans son geste unique et universel. Nous attendons le deuxième volume...

Les auteurs de ce numéro

Emilia Ndiaye est maître de conférences de latin à l'Université d'Orléans Son domaine de recherche est la lexicologie latine, plus particulièrement l'étude de l'articulation entre les données linguistiques, culturelles, historiques et littéraires, dans une perspective diachronique,

Catherine Withol de Wenden est directrice de recherche au CNRS (CERI) et politologue, elle travaille depuis de nombreuses années sur les migrations internationales. Elle a publié récemment *Atlas des migrations dans le monde*. Paris, Autrement, 2005 et préfacé le livre de Serge Weber, *Nouvelles Europe, nouvelles migrations. Frontières, intégration, mondialisation*, Paris, Ed. Le Félin, 2007.

Carole Ksiazenicer-Matheron, Maître de conférences en littérature comparée à l'Université Paris III. A publié notamment *Le sacrifice de la beauté* (Presses Sorbonne Nouvelle, 2000).

Riccardo Calimani est l'auteur notamment de *L'errance juive* (Denoël 2003), de *Histoire du ghetto de Venise* (Tallandier 2008) et, avec Loïc Cohen, de *Destins et Aventures de l'intellectuel juif en France : 1650-1945* (Privat 2002).

Zygmunt Bauman est sociologue et philosophe, professeur à l'Université de Leeds. Il travaille notamment sur les effets de la mondialisation. Dernier ouvrage paru: *S'acheter une vie*, Chambon, 2008. Une dizaine de ses ouvrages ont été traduits en français. Ce texte reprend celui d'une conférence donnée en juin 2008 à l'Institute for Jewish Policy Research à Londres.

Henry Méchoulan, Directeur de Recherches au CNRS (retraité), dernier livre paru, *Les Juifs du silence au siècle d'or espagnol*, Albin Michel, Paris, coll. « Présences du Judaïsme », 2003

Sophie Hirel-Wouts est enseignante à l'Université Paris-Sorbonne

Régine Azria est sociologue au CNRS Centre d'études interdisciplinaires du fait religieux. A publié récemment « Judaïsme, entre repli et ouverture », in *L'Atlas des religions, La vie/Le Monde hors-série*, automne 2007 et « L'État d'Israël et la diaspora : une relation complexe », in Alain Dieckhoff (dir.), *l'État d'Israël*, Paris, Fayard, 2008

Dernier livre de Nathalie Azoulay : *Diane Arbus, une biographie* (éd. du Seuil, 2007)

Marita Keilson-Lauritz, née en 1935, a publié de nombreux textes sur le rôle de la littérature dans le mouvement d'émancipation homosexuelle. Elle a co-dirigé la revue *Forum Homosexualität und Literatur* (1987-2007) et travaille actuellement à un projet qui concerne l'exil de Magnus Hirschfeld en France.

Philippe Zard, enseignant à l'Université Paris X-Nanterre, a publié notamment *La fiction de l'Occident : Thomas Mann, Franz Kafka, Albert Cohen* (PUF 1999) et récemment *Sillage de Kafka* (Le manuscrit, coll. L'Eprit des Lettres, Paris 2007).

Daniel Oppenheim est psychiatre et psychanalyste. Dernier ouvrage paru : *Dialogues avec les enfants sur la vie et la mort* (Seuil, 2008).

Anny Dayan Rosenman est Maître de conférences de Littérature à l'Université Denis-Diderot-Paris VII. Dernier ouvrage paru *Les Alphabets de la shoah. Survivre. Témoigner. Écrire.* (CNRS éditions, 2007)

Ilan Greilsammer est, professeur de sciences politiques à l'Université Bar Ilan de Tel Aviv. Dernier ouvrage paru : *Repenser Israël* (Éditions. Autrement, 2008)

Denis Charbit, Maître de conférences en sciences politiques à l'Open University de Tel Aviv, a publié récemment *Qu'est-ce que le sionisme ?* (Albin Michel, 2007).

Nous remercions notre ami Denis Charbit et la revue *La Vie des idées* de nous avoir autorisés gracieusement à reproduire cet article paru dans le numéro d'avril 2007 consacré à « Israël autrement »

Philippe Velila, est docteur en droit ; dernier ouvrage paru *Les Relations entre L'Union Européenne et Israël, Droit communautaire et droit des échanges internationaux, le cas du commerce agricole*, Editions l'Harmattan, 2003

Jean-Charles Szurek sociologue, directeur de recherches au CNRS, a publié récemment : *Aux origines paysannes de la crise polonaise* (Actes Sud, 2008).

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N°2

Edito : Notre devoir d'ingérence

Interrogations :

Me Théo Klein : Quel avenir pour les Juifs de France ?

Histoire :

Alexandre Adler : Immigration et intégration des Juifs en France

Actuelles :

Pour une carte du racisme en France : un projet, une interview

Dossier : le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

Annette Wieviorka : Le Ghetto de Varsovie, la Révolte.

Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie.

Poèmes de :

Peretz Markich : Lévi, sculpteur sur bois

Les amants du ghetto

Isaïe Spiegel : Donnez-moi la mémoire, La dernière fois

Hirsch Glik : Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)

Paul Celan : Fugue de mort

Nelly Sachs : O nuit

David Sfar : Jours de crainte

Reflexion : Chajka Grosman : Cinquante ans après

Politique :

Après un an de gouvernement Rabin : Interview de Gavri Bargil

Culture :

Anny Dayan-Rosenman : Romain Gary : une judéité ventriloque

Hubert Hannoun : Maïmonide fils et père de l'Histoire.

Rolland Doukhan : Emission de radio : Au carrefour de trois anniversaires

Souvenir :

Albert Memmi : Hommage à Maurice Politil, un ami disparu

Critique d'oeuvres :

Martine Timsit : G. Weiler, La Tentation Théocratique - Israël, la Loi et le Politique.

Evelyne Dorra-Botbol : Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra

PLURIELLES N° 3

Éditorial – Izio Rosenman : Un horizon de paix

Actuelles : Théo Klein : Le judaïsme français, déclin ou renaissance

Dossier : le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin : Un discours humaniste.

Hirsh Goodman : 1973-1993 : from war to peecce.

André Azoulay : Les vertus du dialogue.

Dr Ciella Velluet : Une visite à l'O.L.P. à Tunis : les questions de santé.

Violette Attal-Lefi : La Tunisie au miroir de sa communauté juive.

Lucette Valensi : Tunisie : Espaces publics, espaces communautaires.

Droits de l'homme :

Gérard Israël : Immigration et solidarité.

Culture :

Annie Goldmann : La fascination de la femme nonjuive dans l'oeuvre d'Albert Cohen.

Anny Dayan-Rosenman : A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham ».

Alain Penso : Lorsque la télévision traite de l'Histoire.

Brèves.

PLURIELLES N°4

Éditorial – Izio Rosenman : Mémoire, violence et vigilance

Dossier : lire la bible

Erich Fromm : une vision humaniste radicale de la Bible

Avraham Wolfensohn : L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps.

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin : Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques

Jacques Hassoun : Joseph ou les infortunes de la vertu

Henri Raczymow : Le dit du prophète Jonas.33

Annie Goldmann : La Bible au Cinéma

Etudes

David Horovitz : Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz

Ernest Vinurel : La Solution finale : Juifs et Tziganes

Claude Klein : Une constitution pour Israël ?

Anny Dayan-Rosenman : Albert Memmi, un judaïsme à contre courant.

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi : Juif laïque : impossible ?..

Jean Liberman : Le réveil du judaïsme ex-soviétique Gérard Israël et Adam Loss : le CRIF et l'évolution des communautés

La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Éditorial – Izio Rosenman Terrorisme et paix

Dossier : identités juives et modernité

Albert Memmi : Sortir du Moyen-Age

Egon Friedler : L'expérience des Lumières : la Haskala

Francis Grimberg : Identités juives et citoyenneté française
Jacques Burko : Propos subjectifs d'un juif français athée.
Izio Rosenman : Juifs et Arabes, rythmes d'intégration.
Sylvia Ostrowetsky : Égaux, semblables, identiques.
Enquête : Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue
Etudes :
Hubert Hannoun : Lévinas, un homme responsable.
Gershom Baskin : Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien
Calev Ben Levi : Qui a écrit la Bible
Itzhak Goldberg : L'admirable légèreté de l'être : Marc Chagall
Blaise Cendrars : portait de Chagall (poème)
Critiques et notes
Rolland Doukhan : - L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun.
Paule Ferran : Dieu-dope de Tobie Nathan.
Hubert Hannoun : Un protestant analyse le Monde juif.
Sylvia Ostrowetsky : notes sur un voyage à Moscou
Littérature
Rolland Doukhan : Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)
Yehouda Amichai : Poèmes de Jérusalem

PLURIELLES N° 6

Éditorial – Izio Rosenman : Inquiétudes
Dossier : juifs parmi les nations
Julien Dray : Exclusion et racisme en France.
Michel Zaoui : Négationnisme et loi Gayssot.
Yaakov Malkin : Juifs parmi les nations.
Elie Barnavi : Demain la paix ? oui !
Maurice Stroun : Aux origines du conflit israélo-arabe
Violette. Attal-Lefi : Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps
Elisabeth Badinter : Les dangers qui nous guettent
Simone Veil : Française, juive et laïque
Dominique Schnapper : Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes
Etudes
Doris Bensimon : La démographie juive aujourd'hui : maintien ou déclin
Adam Loss : Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive
Martine Leibovici : La justice et la pluralité des peuples
Yehuda Bauer : La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?
Littérature
Rolland Doukhan : L'arrêt du cœur
Cinéma
Violette. Attal-Lefi : Woody Allen dans ses quatre dimensions

Document

Résolution du 6e Congrès.

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman Editorial

Dossier : langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé. Judaïsme et hellénisme

Jacques Hassoun. Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme
et Izio Rosenman

Les Septante.

Mireille Hadas-Lebel. La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive.

Delphine Bechtel. La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish.

Yossi Chetrit. L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord.

Itzhok Niborski. Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?

Haïm Vidal-Sepiha. Langue et littérature judéo-espagnoles.

Charles Dobzynski. Le Yiddish langue de poésie.

Langues et traces

Régine Robin. La « nostalgie » du yiddish chez Kafka

Kafka. Discours sur la langue yiddish

Henri Raczymow. Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu

Jacques Burko. Emprunts du Yiddish par le polonais

Marcel Cohen. Lettres à Antonio Saura

Passage des langues

Marc-Henri Klein. La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe.

Kafka. Les armes de la ville.

Rolland Doukhan. Ma diglossie, au loin, ma disparue.

Haïm Zafrani. Traditions poétiques et musicales juives au Maroc.

Albert Memmi. Le bilinguisme colonial.

M. Zalc. Le yiddish au Japon

Études

Shlomo Ben Ami. Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?

Lucie Bollens-Beckouche Les femmes dans la Bible

Dominique Bourel. Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert

Anny Dayan Rosenman Entendre la voix du témoin

Egon Friedler. L'intégration des Juifs en Argentine vue par des écrivains juifs

Michael Löwy. Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin

Olivier Revault d'Allonnes. La loi de quel droit. ? A propos d'Arnold Schoenberg.

Nahma Sandrow. Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish.

Littérature

Berthe Burko-Falcman. Le chien du train (nouvelle).

Anonyme. Romances judéo-espagnols.

Wisława Szymborska. Encore (Poème)

Antoni Slonimski. Elégie pour les villages juifs (Poème)

Evgueni Evtouchenko. Babi Yar (Poème)

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques.

N° 8 de PLURIELLES

Éditorial. Izio Rosenman : Un engagement vers les autres.

Dossier : Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun. Barukh Spinoza, rebelle politique.

Jacques Burko. Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIXe siècle.

Henri Minczeles. Engagement universaliste et identité nationale : le Bund.

Alain Dieckhoff. Le sionisme : la réussite d'un projet national.

Henry Bulawko. Bernard Lazare, le lutteur.

Jean-Jacques Marie. Les Juifs dans la Révolution russe : présentation.

Jean-Charles Szurek. En Espagne... et ailleurs.

Arno Lustiger. Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne.

La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne.

G. E. Sicho. Frantisek Kriegel, l'insoumis.

Anny Dayan Rosenman. Albert Cohen, un Valeureux militant.

Lucien Lazare. La résistance juive dans sa spécificité.

Anny Dayan Rosenman. Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation.

Gérard Israël. René Cassin, l'homme des droits de l'homme.

Jean-Marc Izrine. Une approche du Mouvement libertaire juif.

Charles Dobzynski. Dialogue à Jérusalem. [Extrait]

Charles Dobzynski. On ne saurait juger sa vie.

Astrid Starck. Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid.

Rolland Doukhan - Daniel Timsit. Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph, Slimane et des nuages de Daniel Timsit.

Allan Levine. Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques.

Question à David Grossman.

Études, poésie, essais

Lazare Bitoun. Juifs et Noirs au miroir de la littérature.

Eveline Amoursky. Mandelstam : l'identité assumée. [Extrait]

Huguette Ivanier. Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre.

Charles Dobzynski. Le moi de la fin.

Rachid Aous. Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe.

Le "judéo-arabe" langue ou culture ?

Annie Goldmann. La deuxième guerre mondiale sur les écrans français.

Livres reçus

Ephémérides.

Rolland Doukhan. Le fil du temps.

PLURIELLES N°9

Dossier : les juifs et l'europe

Izio Rosenman – Editorial

Daniel Lindenberg – Europa Judaïca ?
Yves Plasseraud – Etats-nation et minorités en Europe
Alain Touraine – Nous sommes tous des Juifs européens
Elie Barnavi – Le Musée de l’Europe à Bruxelles (Interview par Violette Attal-Lefi)
Michael Löwy – La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe
Michel Abitbol – Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité
Diana Pinto – Vers une identité juive européenne
Henri Minzeles – Le concept d’extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XXe siècle
Jean-Charles Szurek – Jedwabne et la mémoire polonaise
Joanna Tokarska-Bakir – L’obsession de l’innocence
Daniel Oppenheim – Dans l’après-coup de l’événement
Nicole Eizner – Juifs d’Europe. Un témoignage
Jacques Burko – Les juifs et l’Europe
Critiques - recensions - études
Hugo Samuel – Poèmes
Rolland Doukhan – Extrait de « L’Autre moitié du vent » (extrait de roman à paraître)
Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva-Ossip Mandelstam – Echo
Mikael Elbaz – Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain
Daniel Oppenheim – Le Royaume Juif (Compte rendu)
Rolland Doukhan – Les rêveries de la femme sauvage (Compte rendu)

PLURIELLES N°10

Kaléidoscope, éditorial par Izio Rosenman
Dossier : israël-diasporas : interrogations
Je suis un Juif diasporiste par Jacques Burko
Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d’Amos Oz et David Grossman
Passé et présent, idéal et réalité par Daniel Oppenheim
Gauche française, gauche israélienne regards croisés par Ilan Greilsammer
Cinéma israélien/Cinéma Juif : la quête d’une identité par Mihal Friedman
Juifs et Américains : une communauté intégrée par Corrine Levitt
Albert Cohen et l’Histoire : son action politique et diplomatique par Denise Goitein-Galpérin
Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire par Jean-Charles Szurek
Etre Goy en diaspora par Olivier Revault d’Allonnes
Quatre portraits : Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron
Interviews : Vous et Israël – Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm,
Henri Raczymow, Régine Robin
Etudes, textes, critiques.
Laïcité et démocratie en terre d’Islam : une nécessité vitale par Rachid Aous
Primo Levi, le malentendu par Françoise Carasso 99
Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues par Michèle Tauber
Petit lexique de Chagall par Itzhak Goldberg
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman
Trois jours et un enfant, d’Abraham B. Yehoshoua par Daniel Oppenheim
Gilda Stambouli souffre ; Paula Jacques ne la plaint pas par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°11

Éditorial : Voyages imaginaires, voyages réels. par Izio Rosenman
Voyages

Ethique du voyage. Rêver, partir, retrouver l'Autre, se retrouver. par Daniel Oppenheim
 America, America: Récits juifs du Nouveau Monde. par Carole Ksiazenicer-Matheron
 L'Amérique par Rolland Doukhan
 En attendant l'Amérique. (extrait) par Catherine Dana
 Le Juif errant vu par lui-même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse.
 Etre "Entre" pour être au "centre" par Marie-France Rouart
 Les Valeureux (extrait) par Albert Cohen
 L'histoire des voyages des trois Benjamin. par Jacques Burko
 Les lettrés-voyageurs par Haim Zafrani
 Joseph Halévy: un savant voyageur (1827-1917) par J. Béhar-Druais et C. Steinberg
 Prédicateurs, cochers et colporteurs... par Régine Azria
 Tsiganes d'Europe. Les impasses de l'extraterritorialité mentale par Henriette Asséo
 Etudes, textes, critiques
 L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude Milner par Philippe Zard
 Un voyage manqué dans la littérature par Olivier Revault d'Allonnes
 Voyage immobile en Israël par Nicole Eizner
 N. Perront Etre Juif En Chine, compte rendu par Helène. Oppenheim-Gluckman
 Danielle Bailly (coordonné par) Traqués, cachés, vivants, compte rendu par Nicole Eizner
 Irena « Bozena » Puchalska Hibner, Un homme insoumis, compte-rendu par J.-C. Szurek
 Amos Oz, Ni exil, ni royaume, compte-rendu par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°12

Éditorial: Izio Rosenman: interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle?
 Dossier: Fidélité-infidélité
 Daniel Lindenberg Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité
 Henry Méchoulan Fidélité et infidélité chez les Juifs d'Espagne
 Marc-Henri Klein Sabbataï Tsvi Messie Marrane
 Jacques Burko Une histoire marrane (et pas très marrante)
 Ariane Bendavid Spinoza face à sa judéité: le défi de la laïcité
 Martine Leibovici Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité
 Régine Azria Les juifs et l'interdit de l'image. infidélité créatrice ou fidélité paradoxale?
 Edwige Encaoua Le judaïsme laïc est-il transmissible? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque.
 H. Oppenheim-Gluckman Fidélité vivante ou figée
 Henri Meschonnic Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe
 Jacques Burko Traduire des poètes?
 Nathalie Debrauwère L'infidèle chez Edmond Jabès
 Philippe Zard Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme
 Carole Ksiazenicer-Matheron Isaac Bashevis Singer: la fiction de l'infidélité
 Daniel Oppenheim Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers
 Textes
 Rolland Doukhan Le contre sens
 Essais et critique
 Daniel Dayan Information et télévision
 Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu par Rolland Doukhan
 Alexandra Laignel-Lavastine, Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, Calmann-Lévy, 2005 par Jean-Charles Szurek

Aharon Appelfeld, Histoire d'une vie Éditions de l'Olivier-Le Seuil, 2004. Histoire d'une fidélité. par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – Sortir du ressentiment

DOSSIER: LE RESENTIMENT

Catherine Chalier – Le ressentiment de Caïn

Rivon Krygier – Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme

Rita Thalmann – La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich

Paul Zawadski – Temps et ressentiment

Janine Altounian – Ni ressentiment, ni pardon

Seloua Luste Boulbina – L'ascétisme: une maladie érigée en idéal

Andrzej Szczypiorski – Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu

Jean Beckouche – Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)

Physicians for Human Rights-Israel

Daniel Oppenheim – Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade

Michel Zaoui – Réflexions sur l'affaire Lipietz

Michèle Fellous – Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance

ETUDES, TEXTES, ACTUALITÉ

Philippe Zard – Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou

Régine Azria – Les juifs et l'interdit de l'image: infidélité créatrice ou fidélité paradoxale?

Jacques Burko – Une histoire marrane (et pas très marrante)

Daniel Lindenberg – « Giflés par la réalité » : en France aussi?

Gilberte Finkel – Entretien sur Israël aujourd'hui

Notes et comptes-rendus

Jacques Burko – L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice

Jacques Burko – Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais

Jean-Charles Szurek – En mémoire de Nicole Eizner

Jean-Charles Szurek – Danielle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive*

Anny Dayan Rosenman – Berthe Burko-Falcman *Un prénom républicain*