

En Jeu

HISTOIRE ET MÉMOIRES VIVANTES

**L'EUROPE ET « SES » JUIFS
UNE PREMIÈRE APPROCHE**

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Marie-José CHOMBART DE LAUWE, directeur de recherche honoraire (CNRS)

RÉDACTEURS EN CHEF

Yves LESCURE, directeur de la Fondation pour la mémoire de la déportation (FMD)

Frédéric ROUSSEAU, professeur d'histoire contemporaine, Univ. Paul Valéry-Montpellier

RÉDACTEURS EN CHEF ADJOINTS

Jacques ARON, professeur honoraire d'histoire et théorie de l'architecture, essayiste sur la condition juive européenne

Charles HEIMBERG, historien et didacticien de l'histoire, professeur ordinaire, Univ. de Genève

Yannis THANASSEKOS, collaborateur scientifique en sociologie politique, Univ. de Liège

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean-Michel ANDRÉ, médecin expert du ministère de la Défense, ancien médecin au CHU Pitié-Salpêtrière

Corinne BENESTROFF, psychologue, docteur en littérature, chargée de cours, Univ. Paris 5

Arnaud BOULLIGNY, doctorant, Univ. de Caen, FMD

Roger BORDAGE, déporté à Sachsenhausen

Jean-Michel CLÈRE, médecin à la retraite, représentant de l'Amicale de Neuengamme et de ses Kommandos

Laurence DE COCK, professeure agrégée, chargée de cours, Univ. Paris 7 / Lab. ECP, Univ. Lyon 2

Frédéric DETUE, maître de conférences en littérature générale et comparée, Univ. de Poitiers, Lab. FoReLL - B3

Thomas FONTAINE, historien, directeur du Musée de la Résistance nationale de Champigny-sur-Marne

Bertrand HAMELIN, professeur agrégé, membre associé du CRHQ, UMR 6583 (CNRS/Univ. de Caen)

Henning HAUSER, docteur en histoire, enseignant à Sciences Po Rennes

Valérie IGOUNET, historienne, chercheuse associée à l'IHTP (CNRS)

Peter KUON, professeur de philologie romane, Univ. de Salzbourg (Autriche)

Charlotte LACOSTE, maître de conférences en langue et littérature françaises, Univ. de Lorraine, CREM-Praxitexte

Sébastien LEDOUX, historien (Paris 1/Centre d'histoire sociale du XX^e siècle), enseignant à Sciences Po

Carole LEMÉE, anthropologue, docteur chargée d'enseignement, Univ. de Bordeaux, UMR Passages

Cyrille LE QUELLEC, documentaliste, FMD

Julien MARY, doctorant en histoire contemporaine, Univ. Paul Valéry Montpellier, EA 4424 CRISES

Jacques MOALIC, déporté à Buchenwald

Albert MINGELGRÜN, professeur émérite en littérature contemporaine (spécif. Shoah), Univ. Libre de Bruxelles

Michel PIERRE, médecin-psychiatre des hôpitaux, médecin expert du ministère de la Défense

François RASTIER, directeur de recherche (CNRS) en linguistique, rattaché à l'ER-TIM (INALCO), Paris

Serge RAYMOND, ancien psychologue (EPS Ville-Evrard), ancien expert judiciaire près la cour d'appel de Paris

Tristan STORME, maître de conférences en sciences politiques, Univ. de Nantes

Bruno VÉDRINES, formateur en didactique du français, Univ. de Genève, IUFÉ/Grafe

CONSEIL SCIENTIFIQUE DE LA FONDATION

Président : **Serge WOLIKOW**

Jean-Michel ANDRÉ - **Jacques ARON** - **Arnaud BOULLIGNY** - **Aleth BRIAT** - **Claudine CARDON-HAMET**

Marie José CHOMBART de LAUWE - **Gaël EISMANN** - **Michel FABRÉGUET** - **Thomas FONTAINE** - **Patricia**

GILLET - **Bertrand Hamelin** - **Charles HEIMBERG** - **Peter KUON** - **Carole LEMÉE** - **Cyrille LE QUELLEC**

Bruno LEROUX - **Yves LESCURE** - **Agnès MAGNIEN** - **François MARCOT** - **Michel PIERRE** - **Serge RAYMOND**

François ROUQUET - **Frédéric ROUSSEAU** - **Robert STEEGMANN** - **Yannis THANASSEKOS** - **Jean VIGREUX**

Secrétaire de rédaction : **Caroline LANGLOIS**

©Fondation pour la mémoire de la déportation (FMD)

30, bd des Invalides - 75007 Paris

email : revue.en.jeu@gmail.com - tél. : 01 47 05 81 50. Diffusion : PUS.

ISSN : 2269-2347

ISBN : 978-2-9557751-1-0

En Jeu

HISTOIRE ET MÉMOIRES VIVANTES

L'EUROPE ET « SES » JUIFS UNE PREMIÈRE APPROCHE



FONDATION POUR
LA MÉMOIRE
DE LA DÉPORTATION

SOMMAIRE

L'Europe et « ses » Juifs. Une première approche

Dossier coordonné par Jacques Aron et Yannis Thanassekos

Une ambition démesurée ?	9
<i>Jacques ARON et Yannis THANASSEKOS</i>	
Heidegger, l'Occident, l'Europe et les Juifs : sur <i>Banalité de Heidegger</i> de Jean-Luc Nancy	13
<i>Gaétan PÉGNY</i>	
L'Italie et « ses » Juifs : mobilités, modernités, identités	25
<i>Davide MANO</i>	
Lumière sur le sionisme dans la littérature francophone des années vingt	39
<i>Élisabeth SCHULZ</i>	
Le destin d'une communauté méditerranéenne. Les mémoires privées des juifs libyens	53
<i>Marialuisa LUCIA SERGIO</i>	
La diaspora juive marocaine : loin des yeux, près du cœur	67
<i>Ilyass GORFTI</i>	

CHRONIQUE DES ENJEUX D'HISTOIRE SCOLAIRE

Contre les idées reçues pour que l'histoire scolaire soit vraiment de l'histoire	79
<i>Laurence DE COCK et Charles HEIMBERG</i>	

VARIA

Autour du camp nazi : quelques variations romanesques françaises du dernier quart de siècle	85
<i>Albert MINGELGRÜN</i>	

COMPTE RENDU

Mémoires et représentations de la déportation dans l'Europe contemporaine	95
<i>Par Sébastien BERTRAND</i>	

VIE ASSOCIATIVE

Nouvelles du monde associatif de la déportation	101
<i>Rubrique coordonnée par Yves LESCURE</i>	

<i>Contribuer à la revue</i>	114
<i>Comment se procurer la revue</i>	116

L'Europe et « ses » Juifs

Une première approche

*Dossier coordonné par Jacques Aron
et Yannis Thanassekos*

L'Europe et « ses » Juifs. Une ambition démesurée ?

Jacques ARON – Architecte, urbaniste, professeur honoraire d'histoire et théorie de l'architecture. Chercheur, essayiste sur la condition juive européenne.

Yannis THANASSEKOS – Sociologie politique, ancien directeur de la Fondation Auschwitz, collaborateur scientifique à l'université de Liège.

Depuis de nombreux siècles vivent en Europe des communautés juives dispersées. Soumises à des persécutions, s'adaptant aux contextes les plus divers, longtemps organisées sur base d'une relative autonomie religieuse et corporative, elles se sont trouvées confrontées à la fin du XVIII^e siècle, dans le cadre de la constitution de puissants États nationaux ou multi-ethniques, à un nouveau modèle d'intégration et d'émancipation politiques. Le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle furent marqués à leur tour par la « question juive » de façon pour ainsi dire indélébile dans notre mémoire collective européenne en raison du génocide perpétré par le III^e Reich.

À l'heure de la construction européenne mise en place après la Seconde Guerre mondiale en vue d'une unification économique et politique, il nous est apparu utile de faire le bilan de l'expérience juive spécifique au sein de ces processus à la fois en tant que telle et comme révélatrice de conflits d'autres natures, dans et entre les États constamment engagés dans des luttes d'hégémonie politique, de conquête de marchés ou de territoires.

En lançant un appel à contributions pour un dossier intitulé « L'Europe et "ses" Juifs », *En Jeu* espérait actualiser et compléter cette réflexion à un moment hautement significatif pour notre époque marquée, de façon éminemment contradictoire, d'une part par le déclin sinon l'épuisement historique de la forme « État-nation » sous la pression de la mondialisation des enjeux et des formes d'existence et, de l'autre, par l'inquiétante résurgence de replis souverainistes, protectionnistes, nationalistes, identitaires, xénophobes et racistes – qui ne cachent d'ailleurs pas à l'occasion leur visées expansionnistes. Quid dans ce cadre de la « condition » et de « l'expérience » juives ? Procèdent-elles de quelques « origines » ou « logiques » historiques ?

Dans *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Jean-Claude Milner, s'inscrivant en cela dans une longue tradition de penseurs qui se veulent radicaux, n'hésitait pas à attribuer la responsabilité de toutes les catastrophes du XX^e siècle, et singulièrement celle de l'extermination du peuple juif par le III^e Reich, aux Lumières et, naturellement, à

la Révolution française. Comme par le passé, essentiellement pamphlétaire, le pathos anti-Lumières privilégié, à défaut d'arguments, les sentences déductives. Ainsi en va-t-il de J.-Cl. Milner : « a. L'Europe issue de '89 – ou l'Europe moderne – a un problème structural, c'est le problème juif ; b. Le problème juif n'est structural qu'en Europe ; c. Il est devenu structural avec les Lumières et leur conséquence politique : la Révolution française ; autrement dit, le problème juif est moderne ; d. Tant que ce problème n'est pas résolu, l'Europe moderne est politiquement et matériellement impossible », pour conclure que l'extermination des juifs d'Europe par Hitler « dit le secret de l'unification européenne »¹.

Cette « interprétation » de la « question juive » et du génocide, comme un « problème » essentiellement de la modernité européenne, on la retrouve de nos jours dans nombre de pamphlets anti-Lumières : la pensée révolutionnaire de ce « siècle maudit » qui façonna l'Europe à son image aurait commis le crime des crimes : « le Meurtre du pasteur »², dont Moïse, « pasteur divin », représenterait l'archétype. Sur la scène européenne, la Révolution française aurait brisé net les deux types de domination naturelle et ancestrale qui présidaient jusqu'alors à la constitution des communautés humaines, la domination par voie de

« filiation » d'une part, la domination du « berger » sur le « troupeau » de l'autre. Et sur les ruines de cet « ordre naturel », elle aurait érigé une domination proprement moderne et donc artificielle, la domination politique par voie populaire ouvrant ainsi la boîte de Pandore de l'illimitation calamiteuse des revendications démocratiques, de « l'Homme-Dieu » à la place de Dieu.

C'est dans un même ordre d'idées et sous le signe de la « catastrophe » et de l'« apocalypse » qu'une certaine philosophie aborde et examine les rapports entre la « modernité occidentale », l'« Orient » et le « destin juif ». Réduisant sans plus la modernité à sa seule dimension de rationalité instrumentale et la politique moderne (démocratie) à sa seule composante de « rationalité bureaucratique », assimilant les principes cognitifs de la science aux applications perverses des technosciences, le diagnostic « philosophique » coule de sources : dans une veine typiquement heideggerienne, Maurice Blanchot fait sienne la formule qu'il attribue au poète Paul Celan d'après laquelle « la Shoah est, face à l'Occident, la révélation de son essence »³ alors que Philippe Lacoue-Labarthe, sans craindre les répétitions, reprend la même rengaine : « Dans l'apocalypse d'Auschwitz ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence,

qui s'est révélé[...] »⁴ ou encore, « C'est pourquoi cet événement, l'Extermination, est à l'égard de l'Occident la terrible révélation de son essence. »⁵ Dans un langage culturaliste, le double sort de l'Europe et des Juifs est ainsi scellé : *Europe : une passion génocidaire*.⁶

Comme nous l'avons dit en préambule, lorsque nous avons lancé, il y a des mois déjà, l'idée de ce dossier, nos regards et nos attentes s'orientaient vers des approches de type global mettant en discussion critique et contradictoire ces standards théoriques et interprétatifs qui ont pesé et qui continuent toujours à peser sur notre compréhension de l'histoire de l'Europe dans ses rapports complexes aux histoires des communautés, la juive en particulier, et, par voie de conséquence, sur nos analyses de l'antisémitisme, sur notre approche du sionisme, sur notre intelligence des rapports entre émancipation politique et pulsions identitaires, etc.

Sous ce rapport, il nous serait difficile de cacher notre surprise à la réception des premières contributions à notre dossier. Dans l'ensemble, nos attentes n'ont pas été rencontrées. Certes, la contribution de Gaëtan Pégny, « Heidegger, l'Occident, l'Europe et les Juifs : sur *Banalité de Heidegger* de

Jean-Luc Nancy », nous éclaire utilement sur les palinodies de récentes apologies heideggeriennes, de même que l'approche d'histoire sociale qu'adopte Davide Mano dans son analyse des communautés juives d'Italie nous montre bien, d'une part la complexité et la grande diversité de leurs trajectoires sur plan national, régional et local et, de l'autre, l'impossibilité de les réduire à un destin linéaire et collectif indexé aux seuls processus de persécution – à cet égard l'étude de la communauté juive de Livourne constitue un bel exemple. Plus pragmatiques que théoriques, bien ciblées et circonscrites, et en cela même révélatrices d'une approche essentiellement descriptive, les autres contributions retenues attestent du souci et de l'intérêt pour des questions et des contextes singuliers. Se plaçant sur le terrain de l'analyse littéraire, Elisabeth Schulz nous éclaire sur le sionisme et son impact à travers la littérature francophone des années vingt. Enfin, heureuse surprise pour nous, deux autres contributions élargissent la focale initiale de notre dossier, à savoir l'Europe, en nous proposant des analyses sur les communautés juives de Libye (Marialuisa Lucia Sergio) et du Maroc (Ilyass Gorfti).

1. Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003, p. 64.

2. Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris, Grasset-Verdier, 2002.

3. Maurice Blanchot, « Heidegger et la pensée nazie », *Le Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1998.

4. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Paris, Bourgeois, 1998, p. 59.

5. *Idem*, p. 63.

6. Georges Bensoussan, *Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Fayard, 2006.

EJ Heidegger, l'Occident, l'Europe et les Juifs : sur *Banalité de Heidegger* de Jean-Luc Nancy

Gaétan PÉGNY - Philosophe, enseignant et traducteur.

Résumé : Dans *Banalité de Heidegger*, Jean-Luc Nancy use et abuse de la référence à la « banalité du mal » d'Arendt pour ramener l'antisémitisme heideggérien à celui qu'il suppose être dès l'origine consubstantiel à l'Occident lui-même, qu'il déclare transi par la haine de soi, dont l'antisémitisme ne serait que la figure principale. Fausse dès son départ, avec la captation fourvoyée de la conceptualité arendtienne et la réduction du sur-nazisme de Heidegger à un antisémitisme immémorial, la démarche de Nancy se fonde sur une ignorance volontaire de l'état réel du corpus et aboutit à une transfiguration intenable des textes de Heidegger.

Summary: In *The Banality of Heidegger*, Jean-Luc Nancy uses the Arendtian concept of «Banality of Evil», in order to reduce Heidegger's Antisemitism to an Antisemitism he supposes to be consubstantial to the West itself from its very beginning: the West is numbed by self-hate, Antisemitism being only the main figure of this self-hate. This analysis is wrong from top to bottom. It harnesses Arendt's concept in a misleading way, and confuses Heidegger's über-Nazism with ancient Antisemitism, a confusion only made possible by Nancy's deliberate ignorance of the state of the art of Heideggerian studies and the integral corpus of Heidegger's works, which he systematically misrepresents.

Mots-clés : Heidegger, Jean-Luc Nancy, antisémitisme, Cahiers noirs, national-socialisme, Arendt.

« Encore faut-il lire, cela va de soi, puis se remettre au travail au lieu de gesticuler. »¹

Jean-Luc Nancy

Le passage du cours donné au semestre d'hiver 1933-1934 sur *L'essence et le concept de nature, d'histoire et d'État* où il est question du fait que pour Heidegger « À un peuple slave la nature de notre espace allemand se manifesterait autrement qu'à nous, au nomade sémite elle ne se manifesterait sans doute jamais » est connu depuis 2007 et sa citation par Emmanuel Faye dans la préface à la seconde réédition de son *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Jean-Luc Nancy peut difficilement ignorer ce passage, puisque Frédéric Postel l'a évoqué dans un entretien² avec un certain Jean-Luc Nancy, qui répondit comme suit :

« Je ne pourrai pas, quant à moi, tenir le rythme que vous introduisez ainsi. Je n'en ai pas le temps, et par conséquent pas non plus les moyens, c'est-à-dire que je ne peux pas aller lire ou relire les textes et les documents qu'il faudrait convoquer pour être sur le même registre que vous. »³

Il y a donc quelques années que Jean-Luc Nancy ne tient plus le rythme, car on lit dans son *Banalité de Heidegger*, dont la rédaction fut achevée en juin 2015⁴ :

« Heidegger n'a jamais dit un seul mot sur aucun aspect des persécutions antisémites, qui pourtant auraient mérité le dédain voire l'hostilité affichés pour l'antisémitisme "biologique" »⁵.

1. « L'antisémitisme d'Heidegger n'invalide pas son œuvre », Le Monde du 25 septembre 2014 : http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/09/25/l-antisemitisme-d-heidegger-n-invalide-pas-son-oeuvre_4493725_3232.html. Dans leur réponse du 1er octobre 2014, Michèle Cohen-Halimi et Francis Cohen résumèrent comme il le fallait la position de Nancy dans ce premier article : « Nous savions déjà qu'Heidegger était antisémite alors même qu'aucun texte, selon Jean-Luc Nancy, n'attestait cet antisémitisme, et maintenant que nous pouvons lire dans les derniers tomes de l'« Œuvre complète » d'Heidegger (Gesamtausgabe bd. 95 et 96), c'est-à-dire dans les Cahiers noirs, l'expression la plus brutale de cet antisémitisme, il n'y a plus rien à lire. » (« Le déni persistant de l'antisémitisme d'Heidegger » : http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/10/01/le-deni-persistant-de-l-antisemitisme-d-heidegger_4498389_3232.html ; liens consultés le 27 mai 2015). *Banalité de Heidegger*, qui mentionne cette controverse de manière allusive (p. 10 sq.), est aussi une réponse dilatoire aux critiques de M. Cohen-Halimi et F. Cohen. Mes remerciements vont à Jean-Yves Pranchère et à la rédaction de la revue *En Jeu* pour leurs remarques sur une version antérieure de cet article.

2. « Entretien de Jean-Luc Nancy avec Frédéric Postel », *Heidegger, politique et philosophie. Cahiers philosophiques*, n°111, octobre 2007, pp. 95 et 96 (<http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2007-3-page-79.htm>). F. Postel n'indique pas que ce passage a d'abord été traduit par Emmanuel Faye p. 20 de la préface à l'édition 2007 de son livre *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Cette préface est accessible en ligne, cf. : http://www.revue-texto.net/Parutions/CR/Faye_Preface.pdf, p. 7).

3. « Entretien de Jean-Luc Nancy avec Frédéric Postel », *ibid.*, p. 97.

4. Cf. Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015, p. 75 : « Au moment où j'écris ces lignes – en juin 2015 – les volumes ultérieurs [à GA 96] des *Cahiers noirs* ne sont pas encore publiés mais quelques extraits en ont été divulgués. »

5. *ibid.*, note 1, pp. 35-36, ici p. 36.

Plus loin, on lit encore (à la remorque de Peter Trawny) que Heidegger a dissimulé son antisémitisme au public par antinazisme :

« Pourquoi a-t-il dissimulé cet antisémitisme dans ses textes publics ? sans [sic] doute par crainte des nazis dont en même temps il défiait et confirmait l'antisémitisme tout en le doublant d'antinazisme (non moins clair quoique moins banal, évidemment, et un peu moins haineux, mais seulement un peu, ou sur un registre différent). Mais sans doute aussi par un sentiment plus ou moins clair de l'extrême fragilité de ses "thèses" sans consistance autre que la revendication exaltée d'un absolu Sujet anti-sujet. »⁶

Nancy transforme ainsi en passant et en toute herméneutique de l'innocence de l'antisémitisme hystérisé des Cahiers noirs en une « thèse » dont l'auteur aurait eu conscience de la fragilité, tout en transfigurant la critique du national-socialisme réel par Heidegger en antinazisme dont l'intensité haineuse égalerait (ou quasiment, ou sur un « registre différent », est-il précisé avec une prudence cauteleuse) celle de sa haine antijuive, alors que cette critique s'oriente à un surnazisme que Heidegger voulait plus radical. Nancy précise que Heidegger était bien antisémite, d'un antisémitisme « banal », puisque le discours antisémite répandu en Europe depuis

le début du XX^e siècle a eu « des effets d'adhésion quasiment mécanique »⁷. Mais cet antisémitisme ne s'est pas rendu public, et d'ailleurs n'était pas rendu public, et d'ailleurs n'était pas produit cette adhésion « mécanique » ou « quasiment », puisque les ressorts du mécanisme n'intéressent pas le penseur, pas plus qu'une comparaison systématique des textes de la NSDAP et de ceux produits – et publiés – par Heidegger. La reprise du terme arendtien de « banalité », dont Nancy précise qu'elle n'a pas pour fonction de laisser croire que « le mal représenté par les camps nazis était chose banale »⁸, ne fait pourtant qu'ajouter de la confusion, puisqu'il s'agit, cela est dit d'emblée, de ramener les développements antisémites de Heidegger à l'antisémitisme du temps, et ce dernier à celui de l'Occident depuis ses débuts :

« Or il s'agit du contraire – comme dans le cas d'Arendt : il s'agit d'un phénomène de plus grande ampleur dans le temps et dans l'espace, qui aura contenu la possibilité de celui auquel Arendt était confrontée. La banalité, dans le cas de Heidegger, est celle de la *doxa* de l'antisémitisme telle qu'elle circulait en Europe dans les années 1920-1940 et telle qu'elle ressurgit de nos jours. »⁹

6. *ibid.*, p. 60.

7. *ibid.*, p. 13. Note 1 de cette même page, J.-L. Nancy rend un hommage appuyé à Peter Trawny, qui a de fait lancé la mode du Heidegger antisémite mais anti-nazi, et dont l'antisémitisme ne se serait pas rendu public ni n'aurait jamais concerné aucun Juif réel.

8. *ibid.*, p. 9 sq.

9. *ibid.*, p. 11.

Nancy ne s'appuie en fait sur le concept arendtien de « banalité du mal » que pour le vider de sa substance, comme l'a relevé Emmanuel Faye dans un ouvrage récent¹⁰. Pour Arendt, Adolf Eichmann est banal au sens où elle le dit « sans pensée », et où elle ne le croit pas mu par une conviction antisémite (une thèse qui a été largement réfutée depuis), tandis que Nancy multiplie les références aux notions de projet, d'idée ou de pensée. La banalité au sens arendtien n'est donc pas celle de Nancy, qui utilise pourtant la référence à l'œuvre d'Arendt comme étendard intellectuel. *Eichmann à Jérusalem* ne traite pas de la banalisation d'un discours antisémite ambiant qui selon Nancy aurait pénétré jusqu'aux *Cahiers noirs*¹¹, le concept de banalité s'applique chez elle à l'organisation de l'extermination, tandis que Nancy l'étend à l'antisémitisme en général, qu'il considère comme un phénomène transhistorique consubstantiel à l'Occident : là où Arendt pointait avec le terme de « banalité » vers ce qu'elle croyait être l'absence de pensée de l'exécutant, Nancy pousse à l'extrême l'idée de faute collective, alors que cette notion est étrangère à Arendt, qui ne croyait

pas en l'idée d'une faute collective des Allemands ou de l'Occident. *Eichmann à Jérusalem* ne cherchait par ailleurs pas à disculper Eichmann de sa responsabilité, alors que la fonction de l'essentialisation de l'Occident en monolithe antisémite par Nancy a pour fonction évidente de noyer la spécificité de l'antisémitisme de Heidegger et de son engagement. Alors même qu'il semble ne pas ignorer l'existence de travaux d'historiens critiques de cette analyse arendtienne de l'action d'Eichmann, qui reprend la ligne de défense de ce dernier¹², et que sa reprise d'Arendt la trahit sur le fond, Nancy tient pourtant à sa revendication de filiation :

« Que le jugement d'Arendt sur Eichmann ait été faussé par le système de défense dont on sait aujourd'hui que l'ancien chef de la section 4 du Bureau central de sécurité du Reich l'avait longuement élaboré dans l'espoir de détourner l'attention – cela n'invalide pas la pensée de la « banalité du mal ». Eichmann n'était pas un fonctionnaire ordinaire, ni du point de vue de ses fonctions (visibles ou secrètes), ni du point de vue de sa personnalité. Il n'en reste pas moins qu'il est permis de dire que son système de défense lui avait

été inspiré par la réalité de l'immense machine d'exécution des ordres dont le fonctionnement n'a été rendu possible que par une forme de normalisation et de banalisation de ses ordres et de leurs mobiles profonds. »¹³

Il affirme ainsi à la fois la vérité de la critique historique de l'analyse d'Arendt – Eichmann n'était pas comme elle l'a cru un bureaucrate « ordinaire » et sans pensée, mais un soldat politique engagé dans une guerre d'extermination de l'ennemi racial animé de convictions idéologiques – et en même temps la vérité « philosophique » du livre d'Arendt, en ce que le sujet ultime de l'extermination serait bien la machine de mort bureaucratifiée et « normalisée », « banalisée » dans ses ordres et ses mobiles. Ce qui est évacué dans cette opposition de l'analyse historique d'Eichmann et de la vérité générale de l'analyse arendtienne, qui selon Nancy survivrait à ses erreurs sur l'homme Eichmann, c'est bien entendu toute la portée intellectuelle des analyses critiques portées par les historiens, qui dit aussi avec conséquence que la machine bureaucratique n'aurait pu fonctionner sans l'engagement anti-juif idéologique et militant d'Eichmann et de ses pairs à la tête de l'organisation pratique de l'extermination¹⁴.

Faute de se plier à une discipline philologique, Nancy fait de l'antisémitisme une figure transhistorique de la

haine de soi de l'Occident : la « banalité » n'est plus appliquée, comme chez Arendt, à la seule organisation de l'extermination, mais à tout l'antisémitisme depuis le Christianisme, dont le cas Heidegger n'est qu'une exemplification comme les autres. Son caractère vague ne devrait pas empêcher de discuter cette piste de recherche, si Nancy prenait le temps d'une contextualisation réelle et d'une analyse un peu développée d'au moins quelques textes clé de l'antisémitisme européen depuis l'avènement du Christianisme – si on admet qu'une telle synthèse sur vingt siècles a du sens. Mais tel n'est pas l'objet véritable de *Banalité de Heidegger* : une fois fixé que l'Occident est chute hors de l'être, la reconstruction laborieuse du réel historique et philologique ne peut être qu'une perte de temps triviale. Nancy se contente d'évoquer la dimension spenglerienne de la conception heideggérienne de l'Occident, sans prendre le temps de nommer l'auteur du *Déclin de l'Occident*, dont la nomination explicite aurait rendu nécessaire de constater que les méditations heideggériennes les plus abstraites en apparence appartiennent en fait bien au corpus de la prétendue « révolution conservatrice » :

« Au fond le "déclin de l'Occident" est un pléonasma. L'Occident est en déclin dans son nom, dans sa détermination topologique – lieu tourné vers le couchant – et dans son destin,

10. Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 492-506. Voir aussi la recension de *Banalité de Heidegger* par Stéphane Domeracki sur le site en ligne *Actu Philosophia* : <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article664> (republiée dans son ouvrage *Heidegger et sa solution finale. Essai sur la violence de « la » « pensée »*, Paris, Connaissances et savoirs, 2016).

11. Voir E. Faye, *Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 494 : « Nancy ne déplace pas seulement le dispositif arendtien, il le brouille en surface. Déjà passablement confus, propice à toutes les équivoques, le mot « banalité » perd toute consistance et devient ployable à merci lorsqu'il n'est plus adossé à la thèse originale et problématique d'Arendt, celle de la *thoughtlessness*, de l'absence de pensée des exécutants. Sans doute est-ce la condition pour que le slogan de la banalité puisse s'appliquer au « penseur » Heidegger. » ; cf. aussi p. 498. Peu soupçonnable de tendresse excessive envers Arendt, Emmanuel Faye souligne pourtant que cette captation de son aura est aussi et en même temps une trahison de sa pensée.

12. Pour une synthèse de ces analyses critiques (notamment de David Cesarani, Isabelle Delpla, Fabien Théofilakis, Stewart Tryster, Claude Lanzmann), cf. E. Faye, *Arendt et Heidegger*, op. cit., pp. 475-492.

13. *Banalité de Heidegger*, op. cit., p. 10.

14. Sans doute conscient du caractère fragile de l'opposition entre vérité philosophique et détails de l'analyse historique avec laquelle il opère, Nancy fait référence à des « travaux ultérieurs d'historiens et d'analyses des phénomènes de destruction massive » qui ont « corroboré l'intuition arendtienne » (*ibid.*, p. 10), sans expliciter à qui il fait référence.

son envoi, dans cet envoi qu'il est ou qu'il forme de "l'être". »¹⁵

Admettre explicitement que les développements heideggériens sur l'Occident constituent un dialogue critique avec Spengler aurait conduit à rendre l'antisémitisme heideggérien moins surprenant en le contextualisant, mais Nancy se borne à constater que la haine des Juifs trouve sa place dans « l'histoire de l'être » :

« Dans le cadre de cette étude, il suffit de constater que le motif antisémite s'inscrit de manière très nette au sein de ce dispositif : le peuple juif appartient de manière essentielle au processus de la dévastation du monde. Il en est l'agent le mieux identifiable par le fait même qu'il présente une figure, une forme ou un type, une *Gestalt* – la figure de l'aptitude au calcul, du trafic et de l'astuce. Or cette figure est précisément "une des plus cachées et peut-être la plus ancienne des figures du gigantesque." »

La figure juive configure le type même de la nécessité dévastatrice : le gigantesque, le calcul, la rationalité affairée à indifférencier le monde et à proprement le défoncer : lui retirer toute espèce de sol. »¹⁶

Puisque constater suffit, il est inutile de penser les liens qui unissent les co-occurrences, ni les ressemblances non hasardeuses avec d'autres auteurs immédiatement contemporains. Nancy voit bien que, pour Heidegger, le Juif se distingue par l'absence de

sol et le déracinement de tout étant, mais c'est pour rabattre sa description de la « victoire de l'histoire sur l'absence d'histoire » comme auto-exclusion du judaïsme sur le passage controversé où Kant parle d'euthanasie du judaïsme permettant l'accès à la religion morale :

« Comment le *Judentum* peut-il se supprimer lui-même ? S'agit-il, dans cette espèce de vœu, d'une reprise de ce que Kant avait désigné comme une "euthanasie" du judaïsme, qui aurait constitué l'accès à la véritable religion morale ? D'une certaine façon, il est permis de le penser : le judaïsme doit ou devrait se supprimer lui-même puisqu'il est à la fois dans l'erreur et dans la vérité. Ce qui pour Kant se comprenait en termes de progrès de la conscience humaine deviendrait chez Heidegger auto-suppression de l'absence de monde (du gigantesque, de l'indifférence, etc.), rendant possible l'autre commencement. Ce qui se propose ainsi n'est autre que la longue et fébrile attente, par l'Occident, de sa propre réconciliation : de sa propre identification non douloureuse avec lui-même. »

Le Juif aura été le nom et l'index d'un manque à s'identifier, à se reconnaître et à s'accepter. »¹⁷

Les louvoiements au conditionnel masquent le tranchant de l'affirmation, car pour Nancy il est bien « permis de le penser » : les errances heideggériennes ne sont

jamais que la reprise d'une veine kantienne visant au progrès de la conscience humaine, et en dernière instance une des figures de la haine de soi constitutive de l'Occident. Que le contexte et la radicalité des textes heideggériens même empêchent de rabattre l'un sur l'autre est pourtant évident : jamais Kant n'a fait partie d'un parti antisémite ni appelé au combat contre l'ennemi intérieur, pas plus qu'il n'a dénoncé de collègues juifs, ce qui légitime la charité interprétative dans l'interprétation du *Conflit des facultés*¹⁸. L'ampleur et la centralité de l'antisémitisme des *Cahiers noirs*, qui identifient « juiverie » et rationalité honnie et traduisent les lieux communs les plus radicaux du national-socialisme en langage ontologique, posent de fait un problème inassimilable à d'autres occurrences problématiques dans le corpus philosophique¹⁹. Le glissement de Heidegger à Kant permet surtout d'incriminer indirectement la modernité philosophique et scientifique, ce qui est explicité plus loin :

« De surcroît, la récusation et l'exclusion des Juifs ont continûment

joué dans l'histoire de l'Europe le rôle de la dénonciation de ce qui s'avérait, qu'on le veuille ou non, fort peu chrétien – peu "élevé", peu "spirituel" et même franchement "bas", "matériel" et "cupide" – dans le déploiement de "la" civilisation. Il n'est pas nécessaire d'y insister [sic] : de façon très continue et soutenue, l'antijudaïsme et/ou l'antisémitisme se sont maintenus, renouvelés et aggravés aux rythmes et selon les allures des besoins de justification (c'est-à-dire des inquiétudes et des angoisses) de la société moderne, capitaliste, technique, entreprenante et arraisonnante. »²⁰

Nancy reprend ainsi la critique heideggérienne de la modernité pour émettre une généralisation de plus sur l'histoire de l'antisémitisme en Europe, comme si l'antisémitisme heideggérien n'était pas en même temps explicitement anti-modernité et anti-chrétien, ce qui lui permet de transfigurer Heidegger en critique de la « suffisance occidentale »²¹. Il est à remarquer que Nancy reprend à l'occasion à son compte l'association de la modernité et du judaïsme, en laissant dans les limbes les conclusions qu'il

15. *Ibid.*, p. 32. Comme si souvent, la paraphrase empêche de déterminer quelle distance Nancy entretient avec ce qu'il expose.

16. *Ibid.*, p. 33-34. Nancy renvoie justement à GA 95, p. 97.

17. *Ibid.*, p. 34-35.

18. Ce qui ne signifie pas que le passage mentionné ne soit pas problématique, mais simplement que son interprétation exige un autre débat, et que l'on ne peut rabattre Heidegger sur Kant.

19. La contextualisation de J.-L. Nancy note 2 p. 34-35 montre assez par ailleurs qu'il y a lui-même conscience des différences qu'il évacue dans le corps de son texte : « Tout le contexte montre bien qu'il s'agit pour Kant d'une disparition du judaïsme dogmatique et rituel et de tout "sectarisme" religieux au profit d'"un seul berger avec un seul troupeau". » Pour problématique et située qu'elle soit, la démarche kantienne n'est pas dans une logique de diabolisation radicale, pas plus qu'elle ne fait fond sur le régime le plus antisémite de tous les temps.

20. *Ibid.*, p. 82.

21. *Ibid.*, p. 45 : « (...) auto-affirmation (Selbstbehauptung, un mot qui pour Heidegger sert alternativement à dénoncer la suffisance occidentale ou à célébrer l'affirmation décidée en vue du nouveau) ». L'« affirmation décidée en vue du nouveau » est un euphémisme inacceptable chez un auteur qui sait fort bien que *L'auto-affirmation de l'université allemande* est un des textes clé (et parmi ceux qui sont connus depuis le plus longtemps) de l'engagement du recteur Heidegger auprès du jeune régime NS.

faudrait en tirer – mais il est vrai que le livre s'achève sur l'impératif de ne pas conclure²² :

« Il y avait cependant – il y a toujours – lieu de se demander comment il se fait que le très large consensus moderne – américano-bolchevique, techno-démocratique, et en particulier franco-anglo-européen – comporte à titre de figure remarquable et d'agent de premier plan cet élément juif sur lequel tous les autres s'empressent depuis longtemps de jeter l'opprobre. À elle seule, cette circonstance méritait un temps d'arrêt pour celui qui brosse à si larges traits le tableau de la dévastation. »²³

On ne saura pas qui sont exactement « tous les autres », comme si tous les non-Juifs avaient été antisémites dans l'histoire de l'Europe, ni non plus quel est exactement cet « élément juif » qui est « agent de premier plan » (sic) du « consensus moderne ». Est-il question des Juifs convertis et intégrés de l'université allemande notamment ? Ou d'un élément culturel juif dans la modernité européenne ? J.-L. Nancy a choisi de s'exiler sur un îlot intellectuel où la critique n'est parfois plus possible, tant sa nébulosité empêche de délimiter une affirmation qui pourrait être approuvée ou contestée, ce qui est du reste un de ses torts principaux. Mais

l'emploi d'épithètes comme « américano-bolcheviques » ou « anglo-franco-européen » appartient à un genre politique et littéraire dont Nancy prétend se tenir à distance, sans que sa paraphrase garantisse toujours le degré de clarté que l'on est en droit d'exiger. Touchant ici à un point décisif pour sa propre démarche, Nancy se refuse bien entendu à sortir de l'allusion : « Ici aussi s'ouvre une interrogation dont je ne peux qu'indiquer le principe. »²⁴ Un renvoi vague au livre très problématique de Theodor Lessing sur *La Haine de soi ou le refus d'être juif*, paru en 1930, lui permet de se demander pourquoi Heidegger ne s'est pas interrogé sur la haine de soi et la haine des Juifs, et de faire de la haine de soi des Juifs le paradigme du malaise identitaire européen²⁵. La spécificité de l'antisémitisme extrême de Heidegger se voit définitivement noyée lorsque la haine antijuive est ramenée à une hypothétique haine de soi transhistorique qui caractériserait l'Occident :

« La mobilisation de l'antisémitisme prend tout son sens et toute sa portée – véritablement "historiale" – à partir du moment où il est clair que le Juif est la figure la plus ancienne d'une autodestruction de l'Occident qui est sa vérité en tant qu'advenue et destin de l'oubli du *Sein*. »²⁶

Tout est de la faute de « l'autoposition de l'homme »²⁷, mais l'ambiguïté est en permanence maintenue, tant l'homme dont il est question est traité comme une entité abstraite dégagee du réel historique concret et de ses vicissitudes : dans ce jeu de bonneteau philosophique, il reste néanmoins clair que l'antisémitisme n'est, pour Nancy, qu'une forme (fût-elle la plus ancienne) de la haine de soi de l'Occident, dont on comprend désormais mal qu'elle se soit alors focalisée sur les Juifs, tandis que les autres formes que pourrait prendre cette haine sont à ce point abstraitement formulées qu'on n'y rattache que difficilement des événements historiques réels. Qui désigne ainsi le « nous » de la p. 59 ? On y lit en effet :

« Nous n'aimons ni les Juifs, ni la technique, ni l'argent, ni le commerce, ni la rationalité – du moins ne manquons-nous jamais de les mettre à distance. Nous ne nous aimons pas nous-mêmes, peut-être justement parce que nous voudrions être "nous-mêmes" ce que le plus souvent nous avons cru devoir interpréter comme "être grecs", méconnaissant ainsi qu'à partir des Grecs beaucoup est arrivé qui ne provenait pas toujours des Grecs. »

Il est assurément question des Occidentaux, qui depuis le début seraient donc tous à la fois grecs et non-grecs, modernes et anti-modernes, capitalistes et scientifiques, tout en étant

anti-technique et anti-argent, juifs et antisémites, etc. Nancy organise un flou systématique autour du sujet, tout en affirmant que la haine antijuive est une forme de haine de soi qui découle d'une incertitude identitaire. Nul n'est forcé d'entrer dans ce jeu, ni de s'inclure dans ce « nous », d'autant qu'en fait Heidegger a des analyses du destin de l'Occident toutes différentes, ou en tout cas bien plus radicales, que celles que lui attribue la lecture prétendument distanciée et critique de Nancy. Cela, on le sait depuis avant la parution des *Cahiers noirs*, puisque le cours du semestre d'été 1932, dont nous disposons depuis 2012, s'ouvre sur une description de l'histoire de l'Occident comme produit d'une corruption judéo-latine de l'héritage grec :

« (...) le titre d'"Occident" est un concept historique qui renvoie à l'histoire et à la culture de l'Europe actuelle, qui se lève avec les Grecs et surtout les Romains, et qui est déterminée essentiellement et portée par le christianisme juif. Si les Grecs avaient pris conscience de ce futur occidental, on n'en serait jamais arrivé à un commencement de la philosophie. La romanité, le judaïsme et le christianisme ont complètement transformé et faussé la philosophie commençante, à savoir la grecque. »²⁸

L'Occident devient conjointement le nom d'une christianisation et donc

22. *Ibid.*, p. 85 : « (...) il faut apprendre à exister sans être et sans destination, à ne rien prétendre commencer ni re-commencer – ni conclure non plus. » Serait-ce une manière de dire que l'attente messianique est vaine voire nuisible ?

23. *Ibid.*, p. 43.

24. *Ibid.*, p. 44.

25. *Ibid.*, p. 44 sq.

26. *Ibid.*, p. 48.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (S. 1932). GA 35, éd. Peter Trawny, 2012, p. 1. Voir déjà ma réponse à Peter Trawny dans le *Monde* en ligne du 29 janvier 2014 : « Heidegger, y a-t-il vraiment du neuf ? » [titre de la rédaction] : http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/01/29/heidegger-y-a-t-il-vraiment-du-neuf_4356290_3232.html (lien consulté le 27 mai 2015). Dans son article dans le *Monde* de septembre 2014, Nancy écrit encore qu'« Heidegger a exclu toute mention d'antisémitisme (et d'anti-judéo-christianisme) de ses écrits » [cf. note 1].

d'une judaïsation de l'héritage véritablement grec, ainsi corrompu et faussé – on comprend en ce cas mieux pourquoi il est pensé comme un déclin. C'est ce qu'enseigne Heidegger un an avant de devenir le recteur nazi de l'université de Fribourg et d'exclure l'ennemi déjà désigné en appliquant avec zèle et constance la politique du régime, comme en témoigne un document dont nous disposons depuis 1962 :

« (...) aucun avantage ne doit plus être attribué aux étudiants juifs ou marxistes. Les étudiants juifs selon l'instruction ci-dessus sont les étudiants d'ascendance non-aryenne au sens du § 3 du premier décret en vue de l'exécution de la loi sur le rétablissement de la fonction publique du 11 avril 1933. L'interdiction d'attribution d'avantages s'applique donc également aux étudiants provenant de couples où l'un des parents et deux grands-parents sont d'origine aryenne et dont les pères ont combattu au front pour le Reich allemand et ses alliés durant la première guerre mondiale.

Seuls les étudiants d'ascendance non-aryenne qui furent eux-mêmes sur le front ou dont les pères sont tombés du côté allemand durant la première guerre mondiale ne sont pas concernés par cette interdiction. Le recteur. »²⁹

Mais il est vrai qu'il n'a pas fallu attendre les *Cahiers noirs* pour voir désigner les Juifs comme principe de la négativité dans l'histoire de l'Occident³⁰, puisque déjà le cours du semestre d'hiver 1933-34, publié en 2001, appelle au retournement de la destructivité « asiatique » et à « fixer l'attaque à long terme, avec pour but l'extermination totale » de l'ennemi intérieur, qui « peut s'être incrusté dans la racine la plus intérieure de l'être-là d'un peuple. »³¹

Mais le problème principal que Nancy continue de voir dans les écrits de Heidegger, c'est « que cette pensée n'est pas parvenue elle-même à se défaire du désir de fondation, d'inauguration et de programmation »³², puisque l'antisémitisme se définit comme une « haine de ce qui se soustrait à l'autofondation »³³. Il continue

de lire une alternative possible, avec un impensé judaïque, dans la prose du *contre-maître* des déconstruits :

« Heidegger, pourtant, n'était pas sans pressentir une tout autre façon, moins de "penser" que de se tenir ou de se conduire. Une façon qui se détourne de la rage fondatrice-destructrice et de la rancœur. Il note, comme en écho de l'analytique de l'être-à-lamort : "L'impossible est la plus haute possibilité de l'homme : grâce ou fatalité" [GA 96, p. 273]. Quelques lignes plus haut il a évoqué la grâce à partir du grec *χάρις* (*charis*). Il ne pouvait pas ignorer que ce mot grec traduisait – des Septantes jusqu'aux Évangiles – le nom hébreu (*chen*) d'une pensée qui est bien celle à laquelle nous sommes renvoyés lorsque nous disons "grâce" en langue moderne : l'injustifiable justification qui peut venir du tout-dehors, en particulier devant la catastrophe, comme lorsque *Noé trouve grâce aux yeux de Yhwh*. »³⁴

Nancy a ainsi l'audace de rapprocher de la Genèse un texte où Heidegger parle bien du terme grec *charis*, mais pour le définir comme « le secret le plus intérieur du noble »³⁵, et proposer de le rendre entre autres par l'allemand *Glanz*, qui est utilisé dans la même page pour définir l'aura ou l'éclat de ce temps où tombe la jeunesse au combat :

« Le présent transformé dans lequel se tiennent ceux de la meilleure jeunesse qui sont tombés à son éclat (*Glanz*) propre. Sa lumière doit être préservée pour la jeunesse future. C'est la seule fonction qui nous reste. Les "fêtes commémoratives" s'effacent dans l'absence de poids de l'industrie vide de la fête. »³⁶

Page suivante, Heidegger définit l'« Europe » (*Europa*) comme n'étant rien d'autre que la réalisation du « déclin de l'Occident », et il l'oppose à l'« Occident » compris comme un concept « historique » (*geschichtlich*), à savoir, au sens de Heidegger, comme fondateur d'histoire et non comme un événement qui devrait avant tout être l'objet de la science historique : le concept d'Occident est alors censé déterminer l'histoire essentielle (à tous les sens du terme) des Allemands, et leur origine « dans l'explication avec le Levant » – explication dont Heidegger prend soin de préciser qu'elle ne « décline pas en quelque chose de l'Ouest »³⁷, alors que les armées allemandes se battent à la fois contre les Alliés et le péril de l'Est, décrit comme judéo-bolchevique. Nancy ne se contente donc pas de noyer la question de l'antisémitisme heideggérien dans l'antisémitisme occidental, et celui-ci dans la haine de soi supposée être

29. *Freiburger Studentenzeitung* [Journal des étudiants de Fribourg] n° 1, 3 novembre 1933, p. 6). Publié dans *Nachlese zu Heidegger*, auto-édité par Guido Schneeberger (Bern, 1962, p. 137).

30. « L'Antéchrist doit, comme tout anti-, provenir du même fondement essentiel que ce à quoi il s'oppose – et donc comme le "Christ". Celui-ci vient de la juiverie (*Judenschaft*). Celle-ci est, durant l'époque de l'Occident chrétien, le principe de la destruction. » [*Anmerkungen I*, GA 97 (Schwarze Hefte 1942-1948), p. 20 : "Der Anti-christ muß wie jedes Anti- aus dem selben Wesensgrund stammen wie das, wogegen es anti-ist – also wie »der Christ«. Dieser stammt aus der Judenschaft. Diese ist im Zeitraum des christlichen Abendlandes, d.h. der Metaphysik, das Prinzip der Zerstörung."]. Heidegger mentionne entre autres l'accomplissement de la métaphysique de Hegel par Marx à titre d'exemplification de cette destructivité (sur la guerre invisible que la « juiverie mondiale » est censée mener contre les Allemands, cf. GA 96, *Überlegungen XV*, p. 262). Dans son analyse de *Banalité de Heidegger*, Emmanuel Faye remarque avec raison que « L'auteur des *Cahiers noirs* ne considère nullement les Juifs comme un peuple. » (cf. *Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 496), ce que confirme ici le terme de *Judenschaft*.

31. GA 36/37, pp. 90-91.

32. *Banalité de Heidegger*, p. 88.

33. *Ibid.*, p. 89. Avec une telle définition, s'opposer au scepticisme de Sextus Empiricus devient moralement et politiquement problématique. La réalité de l'existence juive, par contre, n'a plus à être examinée, pas plus que le réel philologique ou social.

34. *Ibid.*, pp. 71-72.

35. GA 96, p. 273.

36. « Die verwandelte Gegenwart, in der die Gefallenen aus der besten Jugend stehen, hat ihren eigenen Glanz. Sein Leuchten muß der künftigen Jugend erhalten bleiben. Das ist noch unser einziger Dienst. » Gedenkfeiern « zerflattern in der Gewichtlosigkeit des leeren Feier-Betriebs. » GA 96, p. 273.

37. « "Abendland" ist ein geschichtlicher Begriff, der die Wesensgeschichte der Deutschen und ihre Herkunft aus der Auseinandersetzung mit dem Morgenländischen bestimmt, welche Auseinandersetzung nicht ins Westländische verfällt. » GA 96, p. 274.

occidentale : il choisit de rabattre sur le texte biblique un des passages où Heidegger définit le plus clairement la germanité comme anti-levantine originairement et par essence, et où il associe le plus explicitement sa tâche au culte des jeunes soldats tombés au front pour les guerres allemandes. On peut sur ce point au moins reconnaître que Heidegger connaissait les contextes d'apparition des termes grecs qu'il resémantissait de manière *völkisch*, et qu'il germanise bien ici en connaissance de cause un vocable

biblique – ce que Nancy prétend lire en toute mauvaise foi comme un possible hébraïsme dans la pensée heideggérienne. Le ton détaché avec lequel Nancy somme et banalise les apologies de Trawny et celles issues de la déconstruction étant à lui-même un programme, cet ultime bonneteau déconstruit laisse transparaître une pensée profondément fautive à tous les sens du terme, mais moins nébuleuse que ne le laissent croire les tours et détours sans courage de *Banalité de Heidegger*.

EJ L'Italie et « ses » Juifs : mobilités, modernités, identités

Davide MANO - post-doctorant à l'EHESS de Paris au sein du Centre de recherches historiques – Groupe d'études juives. Ses recherches sont orientées vers l'histoire sociale et politique des Juifs, avec une attention particulière portée sur l'âge révolutionnaire (XVIII^e-XIX^e siècles) et sur l'Italie.

Résumé : Cet article interroge le processus de construction de l'identité juive dans l'Italie moderne à travers une réflexion sur les approches historiographiques. L'analyse proposée s'intéresse à trois moments qui ont marqué l'histoire des Juifs italiens : la diffusion du marché du crédit au XV^e siècle, abordée à travers l'étude des mobilités juives ; la création des ghettos au XVI^e siècle, considérée à l'intérieur de la tension entre projets conversionnistes de la papauté contre-réformiste et processus d'acculturation des Juifs à la société italienne ; et le parcours d'émancipation juive, présenté dans le contexte de transition politique et culturelle qui fut mis en œuvre pendant le XVIII^e siècle.

Summary: This article investigates the making of Jewish identity in Early-Modern Italy through a reflection on the historiographical approaches. The proposed analysis deals with three moments that have marked the history of Italian Jews : the diffusion of the credit market in the 15th century, assessed through the study of Jewish mobility ; the establishment of the ghettos in the 16th century, considered within the tension between conversionist projects of the Counter-reformist papacy and processes of Jewish acculturation to Italian society ; and the path of Jewish emancipation, presented within the context of the political and cultural transition enacted during the 18th century.

Mots-clés : Juifs, Chrétiens, Italie, historiographie, âge moderne, modernité, mobilité, anti-judaïsme, ghetto, identité, acculturation, émancipation.

Cet article s'intéresse au parcours de construction identitaire des Juifs italiens ainsi qu'à l'histoire des attitudes catholiques à leur égard à l'âge moderne. Dans un premier temps, je focaliserai mon attention sur deux passages essentiels de l'histoire des Juifs italiens, à savoir la diffusion du marché du crédit au XV^e siècle et la ghettoïsation au XVI^e siècle, sur lesquels l'on dispose déjà d'un certain nombre d'études approfondies. Je montrerai d'abord comment le thème de la diffusion du marché du crédit a été abordé à travers l'étude des mobilités juives ; la réflexion autour de l'œuvre pionnière du médiéviste Michele Luzzatti a donné vie à une production scientifique riche, s'attachant à l'histoire sociale des familles et aux données prosopographiques¹. Cette sensibilité a contribué également à l'évolution des études sur la ghettoïsation, entendue comme tournant historique ayant marqué profondément et durablement les sociétés juives de la péninsule. La multiplication des ghettos dans l'Italie du XVI^e siècle a été considérée à l'intérieur de la tension entre projets de conversion de la papauté et processus d'acculturation des Juifs à la société italienne, sans négliger les aspects d'histoire juridique et de mentalité économique².

Dans un deuxième temps, je me focaliserai sur les développements

concernant les Juifs italiens au XVIII^e siècle. Je tenterai de comprendre pourquoi l'historiographie a accordé moins d'importance au siècle des Lumières, à ses courants réformistes et à sa première transition révolutionnaire. Il manque aujourd'hui une lecture d'ensemble, apte à réunir les avancées de la recherche et à redéfinir le rapport entre le processus de formation d'une identité juive italienne, le tournant de l'émancipation et les résurgences de la violence antijuive. Ces trois phénomènes particulièrement complexes montrent bien quels sont les défis historiographiques pour le domaine des études juives italiennes.

L'ITALIE ET « SES » JUIFS : DE LA TRADITION PATERNALISTE AUX APPROCHES D'HISTOIRE SOCIALE

Au fil de son histoire bimillénaire, l'Italie juive a été une extraordinaire « chambre du temps » où des caractères culturels anciens se sont conservés pour longtemps, dans le rite, dans la prière et dans les institutions communautaires³. En même temps, le judaïsme italien a constitué un laboratoire de la modernité : dans ses développements historiques, ses mêmes caractères originels se sont adaptés à des conditions toujours en mutation, en suivant les destins des États d'accueil du sud au nord de la

péninsule italienne, mais aussi en absorbant les cultures de populations juives originaires d'autres régions d'Europe et de la Méditerranée.

Au cours des siècles, la minorité juive a cherché constamment à produire une médiation dans l'espace italien, à concilier tradition et innovation, conservation et ouverture, spécificité et pluralisme culturel. Comme l'a noté Francesca Bregoli, les Juifs italiens ont incarné une projection vers la modernité pendant toute leur histoire, que ce soit dans leur parcours d'intégration culturelle ou dans leurs tentatives de concilier l'ancien avec le nouveau, le nouveau avec l'ancien⁴.

Pourtant, de telles conceptions du parcours de modernisation juive, entendu comme résultat d'une action dans l'histoire et d'un processus de transformation internes et spécifiques aux Juifs, n'ont pas été toujours au cœur des débats historiographiques. De la même façon, la question des degrés d'acculturation des Juifs dans la diaspora, à savoir leur réceptivité des faits sociétaux et association aux courants culturels du pays d'accueil, n'a pas été non plus considérée comme un sujet de recherche louable pendant longtemps.

Le plus souvent, l'historiographie traditionnelle s'est penchée sur l'étude des attitudes variables des États italiens à l'égard des minorités juives. Ce faisant, elle s'est focalisée sur le contexte chrétien, en adoptant d'une manière paradoxale le point de vue de la société dominante⁵. Comme l'indiquait Giovanni Levi déjà en 1998, « l'on connaît beaucoup plus de choses sur l'attitude catholique italienne envers le judaïsme que sur l'expérience des Juifs eux-mêmes, sur le sens donné par eux-mêmes à leur situation d'incertitude perpétuelle, à leur existence faite de contrôles, expulsions, limitations, réclusions, mais aussi de négociations, protections intéressées et dépendances »⁶.

Ce problème culturel a limité fortement la reconstitution de l'histoire des Juifs italiens jusqu'à très récemment, comme démontré par des approches – pas seulement historiographiques – qui peinent à saisir la complexité du cas italien et à en détecter les transformations dans le temps et dans l'espace⁷. Si une perspective théologique et une vision paternaliste de l'histoire juive ont constitué les traits marquants des

1. Anna Maria Pult Quaglia, Alessandra Veronese (dir.), *Diversi angoli di visuale fra storia medievale e storia degli Ebrei. In ricordo di Michele Luzzatti*, Pisa, Pacini, 2016.

2. Marina Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, Carocci, 2014.

3. Voir les notes introductives de Francesco Spagnolo dans *Tradizioni musicali degli ebrei italiani dalla Collezione Leo Levi (1954-1961)*, Jerusalem-Roma, Hebrew University of Jerusalem et Fondazione Accademia Nazionale di Santa Cecilia, 2001, pp. 5-12. Pour une étude d'ensemble, voir Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.

4. Francesca Bregoli, « Jewish Modernity in Eighteenth-Century Italy: A Historiographical Survey », *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, VI, 2007, p. 77.

5. Giacomo Todeschini, « Fra stereotipi del tradimento e cristianizzazione incompiuta: appunti sull'identità degli ebrei d'Italia », *Zakhor*, VI, 2003, pp. 9-20.

6. Giovanni Levi, « Gli ebrei in Italia. Una discussione degli Annali della Storia d'Italia Einaudi », *Zakhor*, II, 1998, pp. 167-168 (ma traduction).

7. Comme le soulignent Giovanni Levi et David Bidussa, l'omniprésence du catholicisme dans la vie italienne a eu comme effet flagrant d'occulter le rôle civique joué par les minorités, laïques ou religieuses, dans l'histoire nationale. De plus, une vision standardisée des Juifs comme victimes pérennes de l'histoire aurait autorisé une certaine lecture fataliste de l'antijudaïsme de matrice religieuse, ainsi que de la persécution raciale fasciste. Voir Giovanni Levi, « Le passé incertain », dans Jean-Marc Chouraqui, Gilles Dorival, Colette Zytnicki (dir.), *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire. Les usages du passé juif*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2006, pp. 421-430 ; David Bidussa, *Il mito del bravo italiano. Persistenze, caratteri e vizi di un paese antico/moderno, dalle leggi razziali all'italiano del Duemila*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

études de cas régionaux adressées au grand public, les ouvrages d'encadrement général ont souvent fini par céder à une chronologie évolutionniste des relations entre Juifs et chrétiens, dans le souci d'offrir une lecture consolatrice de l'histoire italienne⁸.

De ce fait, une idée stéréotypée de l'histoire juive, vue comme expérience passive, histoire de victimes ou encore histoire d'un peuple enfermé en soi-même, s'est banalisée⁹. Pareillement, l'une des spécificités de l'histoire des Juifs italiens, à savoir l'expérience de forte mobilité vécue par de nombreuses familles, n'a été reconnue que tardivement comme fait historique et sujet d'investigation à part entière¹⁰.

Plus récemment, des aspects inédits du passé juif italien ont cependant fait l'objet d'analyses fécondes. L'accès à des fonds d'archives importants et relativement peu étudiés a

été l'une des préconditions pour ces recherches, qui ont marqué un tournant dans l'historiographie des Juifs italiens en donnant voix à des nouvelles lectures de la relation entre judéité et italianité au fil de l'âge moderne¹¹. Pareillement, l'adoption d'approches novatrices d'histoire sociale, institutionnelle, économique, ou encore intellectuelle, a été d'une importance capitale.

De nouvelles enquêtes d'histoire institutionnelle ont contribué à lever le voile sur une action diplomatique juive face au pouvoir chrétien, visant à la réduction des abus antijuifs et à l'exécution de normes juridiques précises pour la protection des populations des ghettos et de leurs activités commerciales¹². Le processus de fixation des communautés juives en tant qu'institutions religieuses sous contrôle de l'État a fait l'objet d'études focalisées sur la création des ghettos

au XVI^e siècle¹³; tandis que la reconstitution des classes mercantiles émergentes sépharade et marrane, avec ses réseaux d'intérêts à l'échelle régionale et internationale, a été au cœur de recherches très fructueuses sur l'espace économique italien comme lieu de rencontres et de familiarisations¹⁴.

Une place importante a été également accordée au sujet des mentalités économiques au passage vers l'âge moderne, avec une attention particulière à la naissance des banques et à la création des marchés du crédit¹⁵. L'histoire sociale a eu quant à elle un rôle central dans le développement de la recherche sur la famille juive, sur les stratégies matrimoniales et sur la condition des femmes¹⁶. Des relectures novatrices ont montré finalement comment le parcours d'intégration des Juifs à la culture italienne a été modelé de manière à concilier la sociabilité avec la vie religieuse traditionnelle. L'ouverture au savoir scientifique, aux

courants culturels et aux transformations politiques du monde non juif, semble avoir eu un rôle plutôt positif dans ce processus d'harmonisation entre ancien et nouveau, sans que cela entraîne forcément des ruptures¹⁷.

Tout en gardant une spécialisation régionale marquée, ces études ont apporté une lumière nouvelle sur la réalité complexe des stratégies de survie, des systèmes de protection, des réseaux socio-économiques et des pratiques culturelles auxquels les Juifs italiens ont eu recours pendant l'âge moderne.

FACE À LA PREMIÈRE MODERNITÉ : UN JUDAÏSME NOMADE, DISSÉMINÉ ET DIVERSIFIÉ

La transition vers un système de marché du crédit est l'un des enjeux décisifs déterminant la fin du Moyen Âge et le début de l'âge moderne. Parmi les développements les plus significatifs de ce processus, l'historiographie a attiré l'attention sur

8. L'évocation d'une Italie « havre de paix » de la cohabitation judéo-chrétienne – image pourtant lointaine de la réalité historique – est un motif central et persistant dans de nombreuses publications, soucieuses de donner des réponses rassurantes et en accord avec le sens commun du public de lecteurs auxquels elles s'adressent.

9. Giacomo Todeschini, « Stereotipi antisemiti: il serbatoio e il ghiacciaio. A proposito di un seminario italo-francese di studi (Roma, 31 maggio-1 giugno 1997) », *Zakhor*, II, 1998, pp. 158-159. Plus en général sur les ambiguïtés de la vision catholique quant aux responsabilités de l'antijudaïsme, voir les réflexions de Levi, « Le passé incertain », pp. 427-430.

10. Michele Luzzati, « Dalla Toscana a Napoli (e ritorno) alla fine del Quattrocento: note sulla koiné ebraica italiana », dans G. Rossetti et G. Vitolo (dir.), *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, Napoli, Liguori, 2000, 2^e vol., pp. 163-174 ; Evelyne Oliel-Grausz, « Circulations, frontières et mobilités sépharades à l'époque moderne », *Cahiers du CRH*, 41, 2008, pp. 31-48 ; Marina Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, pp. 17-21.

11. Un exemple est constitué par les études de démographie sociale, voir Luciano Allegra (dir.), *Una lunga presenza. Studi sulla popolazione ebraica italiana*, Torino, Zamorani, 2009 ; Angela Groppi (dir.), *Gli abitanti del ghetto di Roma, 1733*, Roma, Viella, 2014 ; Michaël Gasperoni, « Les noms de familles juifs à Rome au XVIII^e siècle. Le ghetto entre onomastique et histoire sociale », *Revue des études juives*, 176, 2017, à paraître.

12. Marina Caffiero, « 1789 : il "cahier des doléances" degli ebrei romani alla vigilia dell'emancipazione », dans L. Ceci, L. Demofonti (dir.), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di G. Verucci*, Roma, Carocci, 2005, pp. 225-245 ; Angela Groppi, « Une ressource légale pour une pratique illégale. Les juifs et les femmes contre la corporation des tailleurs dans la Rome pontificale (XVII^e-XVIII^e siècles) », dans Renata Ago (dir.), *The Value of the Norm. Legal Disputes and the Definition of Rights*, Roma, Bibliink, 2002, pp. 137-161 ; Davide Mano, « Plaintes juives et contentieux judéo-chrétien. Le cas de Pitigliano dans le Grand-Duché de Toscane au XVIII^e siècle (1745-1803) », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 13, 2015, URL : <https://acrh.revues.org/6588>.

13. Kenneth Stow, *Theater of Acculturation: the Roman Ghetto in the Sixteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 2001 ; Stefanie B. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Stanford, Stanford University Press, 2005 ; Bernard D. Cooperman, « Ethnicity and Institution Building among Jews in Early Modern Rome », *AJS Review*, 30/1, 2006, pp. 119-145.

14. Evelyne Oliel-Grausz, *Relations et réseaux intercommunautaires dans la diaspora sépharade d'Occident au XVIII^e siècle*, thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2000 ; Lucia Frattarelli Fischer, « Reti toscane e reti internazionali degli ebrei di Livorno nel Seicento », *Zakhor*, 6, 2003, pp. 93-116 ; Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009.

15. Giacomo Todeschini, *La banca e il ghetto. Una storia italiana (secoli XIV-XVII)*, Bari-Roma, Laterza, 2016.

16. Michele Luzzati, « Le ricerche prosopografiche sulle famiglie ebraiche italiane (secoli XIV-XVII) », in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna, Istituto per i beni artistici, culturali e ambientali della Regione Emilia-Romagna, 1990, pp. 58-63 ; Elliot Horowitz, « Families and Their Fortunes: The Jews of Early Modern Italy », dans David Biale (dir.), *Cultures of the Jews : A New History*, 2002, New York, Schocken, pp. 573-636 ; Michaël Gasperoni, « La misura della dote. Alcuni riflessioni sulla storia della famiglia ebraica nello Stato della Chiesa in età moderna », dans Laura Graziani Secchieri (dir.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Firenze, Giuntina, 2015, pp. 175-216.

17. Asher Salah, *La République des lettres: Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XVIII^e siècle*, Leiden, Brill, 2007 ; David B. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton, Princeton University Press, 2010 ; Francesca Bregoli, *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

l'émergence d'une nouvelle figure sociale dans l'Italie centrale des XIV^e et XV^e siècles : le banquier-prêteur juif. Des marchands juifs prospères furent effectivement appelés à exercer le prêt sur gage dans des villes et agglomérats semi-urbains d'abord du centre, puis du nord de la péninsule. Le rôle d'intermédiaires et d'entrepreneurs financiers assumé par ces acteurs faisait partie d'une stratégie papale pour renforcer son hégémonie dans les centres urbains assujettis à sa domination. De plus, le phénomène reflétait les aspirations des seigneurs italiens, intéressés à garantir la circulation de la monnaie. En effet, les prêteurs juifs étaient appelés à avancer aux communes l'argent dont elles avaient besoin autant pour animer le marché local que pour payer les charges fiscales imposées par Rome¹⁸.

Dans une phase d'expansion de la finance et du marché du crédit, ces petits groupes de Juifs durent recouvrir également une fonction sociale aux marges des bourgeoisies communales. L'activité de prêt sur gage devait venir en aide aux besoins des couches défavorisées de la population. L'on justifia ainsi l'établissement de Juifs dans de petites bourgades comme une mesure à l'avantage des

pauvres et pour faciliter leur besoin de disposer d'argent courant¹⁹.

Pour attirer ces intermédiaires financiers, les seigneurs locaux proposèrent des contrats spécifiques appelés *condotte*, qui leur assuraient la résidence ainsi qu'une série de privilèges et immunités dans le domaine religieux pendant une période généralement de dix ans. De telles ouvertures entraînaient des vagues de migration juive de Rome et de ses environs d'abord, puis de toute l'Italie, des territoires germaniques, français et espagnols, vers les régions du centre et du nord de la péninsule²⁰.

Selon Michele Luzzati, la maison du banquier juif devint ainsi un carrefour d'expériences juives supra-nationales : les personnes qui habitaient sa maison étaient des marchands, des rabbins et des médecins souvent porteurs d'expériences de migrations similaires et qui montraient un niveau élevé d'instruction et une relative unité socio-économique²¹. Encadrés par les titulaires des droits de prêt sur gage, mais pas encore entièrement organisés dans des communautés, ces mondes juifs traversant l'Italie en long et en large auraient constitué, selon Luzzati, une sorte de *res publica*, de *patrie* sans territoire²². En

fait, une grande partie de ces familles se déplaçaient de lieu en lieu avec une extrême rapidité. Des cas singuliers de multi-résidence ou de déplacements répétés d'une même personne caractérisèrent aussi cette expérience²³.

Une telle géographie mobile fut aussi alimentée et consolidée à travers des échanges matrimoniaux, qui ouvraient des perspectives extraterritoriales et des nouveaux marchés en reliant le nord, le centre et le sud de la péninsule. Ces flux migratoires juifs furent déterminés non seulement par des décrets d'expulsion, mais aussi par des politiques persécutrices de la part des souverains chrétiens ou encore par la résiliation des contrats de prêt sur gage. Des déplacements répétés furent aussi motivés par des intérêts économiques, ou justifiés suite à des échanges matrimoniaux entre familles, même très éloignées du point de vue géographique²⁴. Entre la fin du Moyen Âge et le début de l'âge moderne, les flux migratoires juifs suivirent donc des trajectoires diverses et complexes, reliant le nord au sud et le sud au nord. Une telle osmose entre judaïsmes donna vie à un processus de constitution d'une *koinè* juive italienne, un microcosme dynamique et itinérant, embrassant toute la péninsule²⁵.

Ce fut ainsi une minorité prospère à l'intérieur du monde juif italien qui a alimenté de nouveaux espaces de relation avec le monde chrétien, entendus non seulement comme voies alternatives aux prédications de la séparation et de l'exclusion propagées par la religion dominante, mais aussi comme opportunités pour le développement et la vitalité d'un judaïsme reliant le nord, le centre et le sud de la péninsule. Les rapports entretenus par les membres les plus instruits du microcosme des banquiers juifs avec le monde intellectuel chrétien confirment l'existence d'échanges culturels intenses au cours de la Renaissance. Si la participation juive au sein de la haute culture italienne se révéla bien vivante, de même le monde chrétien manifesta grand intérêt pour la culture textuelle juive, vue comme légataire d'un savoir transmis à travers l'hébreu biblique²⁶.

Toutefois, d'un point de vue général, l'on ne peut pas partager l'image positive qui a été souvent avancée quant à la situation des relations sociales entre Juifs et chrétiens au cours de cette période. Les relations quotidiennes restèrent fortement antinomiques : de nombreux cas témoignent d'une concomitance quasiment régulière de

18. Ariel Toaff, « "Banchieri" cristiani e "prestatori" ebrei? », dans Corrado Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 11/1*, Torino, Einaudi, 1996, p. 265-287; ID., *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 287-309.

19. Corrado Vivanti, « Ebrei e storia d'Italia », dans David Bidussa, Enrica Collotti Pischel, Raffaella Scardi (dir.), *Identità e Storia degli Ebrei*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 56.

20. Michele Luzzati, « Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo medioevo e inizi dell'età moderna », dans Ruggiero Romano et Corrado Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 11/1*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 175-235.

21. Roberto Bonfil, « Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca », dans Romano et Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 11/1*, pp. 411-473.

22. Michele Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985.

23. Michele Luzzati, « Du "nomadisme" chez les juifs italiens à l'époque de la Renaissance : le prêt à Pontremoli et la formation d'un patronyme toponymique », *Mélanges Gérard Nahon*, 2012, pp. 289-308.

24. Giacomo Todeschini, « Familles juives et chrétiennes en Italie à la fin du Moyen Âge : deux modèles de développement économique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 45^e année, N° 4, 1990, pp. 787-817.

25. Cette *koinè* est témoignée également par une série de congrès rabbiniques tenus dans plusieurs villes italiennes du XIV^e au XVI^e siècle pour discuter des problèmes communs aux juifs de la péninsule, voir Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, pp. 92-95, 300-307.

26. Roberto Bonfil, *Les Juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance. Stratégies de la différence à l'aube de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

situations extrêmement divergentes, où les scènes de la cohabitation sereine et de la familiarité la plus sincère sont traversées et dépassées par une quantité de conflits, abus et violences²⁷.

La large diffusion des réseaux de banquiers juifs sur les marchés financiers de l'Italie du centre et du nord fut donc un outil dans les mains des pouvoirs papaux et communaux. Si cette stratégie utilitariste permit à des groupes de marchands juifs de prendre conscience de l'unité de leurs expériences, elle contribua toutefois à propager l'image d'une présence juive contingente, synonyme d'une classe sociale liée aux pouvoirs financiers. Sur la longue durée, ces représentations stimulèrent également une vision de la relation sociale aux Juifs fondée sur des argumentations de nature spécifiquement économique. La question de l'usure des Juifs mobilisée par l'Église de la Contre-Réforme, au cœur des développements du XVI^e siècle, en est l'exemple le plus éloquent.

Vers la fin du XV^e siècle, la situation des Juifs en Italie fut enfin bouleversée par des grands changements démographiques et sociaux faisant suite à l'arrivée des réfugiés séfarades. Une nouvelle diversité commença à voir le jour parmi les populations juives du nord et du centre de la péninsule : non seulement des

Juifs italiens ou d'origine ashkénaze, mais également des Juifs originaires de la péninsule ibérique.

LES GHETTOS ITALIENS ET LA CONSTITUTION DE LA COMMUNAUTÉ JUIVE MODERNE

La création du ghetto de Venise en 1516, des ghettos de Rome et Ancône en 1555, de Florence et Sienne en 1571, mit fin au « nomadisme » des siècles précédents. Dans le contexte d'une montée des tensions antijuives, culminant dans le bûcher du Talmud à Rome et Venise (1553), le choix de l'enfermement des Juifs dans des ghettos urbains se concrétisa alors comme une solution de compromis entre les pressions plus radicales des franciscains – qui prênaient l'expulsion des Juifs – et les positions d'équilibre traditionnellement tenues par les institutions vaticanes²⁸.

L'historiographie italienne a consacré beaucoup d'attention aux problématiques qui furent à l'origine des ghettos, en établissant une diversification des systèmes d'enfermement selon les contextes étatiques et régionaux. Chaque situation était le reflet singulier d'une complexité de dispositifs fortement localisés, ce qui ne permettait d'établir que des connexions superficielles avec d'autres contextes semblables. Par exemple, la création du premier ghetto juif à Venise en 1516

ne trouvait pas de correspondances avec l'histoire du ghetto de Rome, réalisé en 1555. Les différences flagrantes entre les deux situations d'un point de vue temporel, ainsi que les questions politico-économiques et les tensions sociales et religieuses en jeu, étaient symptomatiques de deux phénomènes distincts²⁹.

Ainsi, si le ghetto de Venise se présentait comme une solution de compromis motivée principalement par des évaluations de nature économique, l'enfermement des Juifs romains reflétait une véritable idéologie d'acharnement contre la seule minorité religieuse demeurant dans l'Europe chrétienne. De même, si le ghetto des doges avait déterminé la formation d'une communauté juive à Venise – une façon de consentir à la présence en ville des prêteurs ashkénazes, puis des marchands séfarades³⁰ –, le ghetto des papes avait été conçu au contraire pour bouleverser l'existence d'une grande communauté juive, établie dans la ville depuis l'Antiquité. À Rome, l'enfermement était censé non seulement créer une séparation entre les Juifs et le reste de la population, en privant les premiers des droits de propriété et en les obligeant à vivre dans des conditions d'habitation et de travail pénibles, à cause de l'insalubrité des lieux, du surpeuplement et des

limitations des libertés personnelles. Cette mesure de ségrégation avait été pensée surtout pour persuader les habitants du ghetto d'abandonner la religion des pères et de s'affranchir de leur captivité à travers la conversion en masse au christianisme³¹.

Plus récemment, l'historien Giacomo Todeschini a cherché à établir une genèse commune aux politiques de ghettoïsation à travers une approche d'histoire économique. L'analyse des connexions entre les développements du marché du crédit et la montée des frictions antijuives entre XV^e et XVI^e siècles a permis de lever le voile sur des sujets moins explorés par l'historiographie, ayant trait au processus de construction du corps communautaire catholique à l'époque de la Contre-Réforme. La genèse du ghetto a été ainsi insérée au cœur des problématiques et des tensions de la transition moderne, dans le cadre des convergences entre économie financière, religion et pouvoir, ainsi que des rapports entre oligarchies communales, couches populaires et minorités³².

L'avènement de la banque publique et la création du ghetto résumeraient alors les effets non seulement d'une réorganisation du système du crédit et d'une longue tradition d'antijudaïsme en Italie, mais également d'une forte hiérarchisation des sociétés et d'une

27. Voir, par exemple, Jean-Marc Rivière, « Les juifs florentins dans l'espace politique républicain (1494-1496) », *Ebrei migranti: le voci della diaspora/ Jewish migration: voices of the Diaspora*, *Italianistica ultraiectina*, 7, 2012, <http://www.italianisticaultraiectina.org/publish/issues/7/index.html>

28. Anna Foa, « La logica del ghetto (XVI-XVII secolo) », dans Bidussa, Collotti Pischel, Scardi (dir.), *Identità e Storia degli Ebrei*, pp. 60-61.

29. Sur les approches à l'histoire des ghettos italiens, cf. Anna Foa, *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione (XIV-XVIII secolo)*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 310-313.

30. Robert C. Davis et Benjamin Ravid (dir.), *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 2001.

31. Anna Foa, « La logica del ghetto (XVI-XVII secolo) », p. 63 ; Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, pp. 95-121.

32. Giacomo Todeschini, *La banca e il ghetto*.

vaste production discursive autour des concepts de communauté, d'appartenance, de confiance, de crédibilité et de moralité économique. De ces faits, le projet d'exclusion des Juifs du corps sacré et financier de la chrétienté trouvait sa confirmation à la fois dans leur façon de vivre à l'écart des espaces de l'appartenance locale et dans leur manque de crédibilité économique³³.

Le ghetto romain servit de modèle pour tous les centres urbains italiens entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Certaines villes d'accueil – c'est le cas de Ferrare – décrétèrent la création du ghetto un siècle après Rome. Dans le duché savoyard, le phénomène se produisit encore plus tardivement, entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle. Ces projets d'exclusion-assimilation de la minorité juive furent mis en place à travers la création de dispositifs d'autogouvernement communautaire contrôlés par l'Église et par les pouvoirs étatiques. Par exemple, selon Stefanie Siegmund, la communauté juive florentine prit son essor sous la pression des politiques fiscales de l'État des Médicis³⁴. Conjoncturellement, la préoccupation de relier les *edot* ou « communautés » (italienne, ashkénaze, levantine

et portugaise) vivant dans les ghettos rendit indispensable aux yeux des Juifs la constitution d'une organisation unitaire³⁵.

La construction de la communauté moderne se révéla ainsi comme un fait majeur dans le processus d'acculturation des Juifs italiens aux structures politiques et aux configurations sociales de la société majoritaire³⁶. Le ghetto devint alors un synonyme de communauté dans les centres du judaïsme italien qui n'avaient pas ressenti jusqu'alors la nécessité de se réunir sous un organisme centralisé. De manière paradoxale, malgré l'imposition de graves limitations à la liberté et aux activités des Juifs, la séparation leur garantissait une relative protection : elle représenta « un signe, involontaire et aberrant, de légitimation »³⁷.

L'exception aux ghettos fut incarnée en Italie par les villes portuaires de Livourne et Pise, qui reçurent des groupes juifs de plus en plus nombreux, sans leur infliger aucune contrainte à l'enfermement. Vers la fin du XVI^e siècle, suite aux stipulations dites *Livornine* (1593), Pise et Livourne devinrent des centres d'attrait pour les familles séfarades fuyant les territoires de Naples et de l'État pontifical, dont de

nombreux marranes qui souhaitaient revenir au judaïsme. Des nouvelles vagues de migrations se produisirent donc à cette époque, en raison des privilèges de protection, de résidence sans contraintes et de libre commerce accordés dans ces deux villes portuaires de Toscane.

Entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, la forte croissance des réseaux marchands internationaux gérés par l'élite séfarade de Livourne permit un progressif retour des Juifs vers les centres mineurs et les marchés de province, hors des ghettos urbains et des villes portuaires³⁸. La faillite des ghettos en tant que dispositifs pour la séparation des communautés confessionnelles et pour la conversion en masse des Juifs au christianisme était de plus en plus flagrante.

L'ÉMANCIPATION EN JEU : DES LUMIÈRES ITALIENNES À LA VIOLENCE POLITIQUE

Bien que considéré unanimement comme un passage capital pour les sociétés juives italiennes, le *Settecento* juif n'a pas reçu beaucoup d'attention de la part des chercheurs³⁹. Ceci est en partie attribuable à une certaine hésitation à reconnaître l'importance des enjeux politiques de la transition culturelle et politique initiée au cours du XVIII^e siècle. L'on peut supposer,

d'une part, une volonté de dissimuler les responsabilités de l'Église romaine dans la multiplication des anti-Lumières et, d'autre part, une volonté d'omettre les fractures profondes qui ont traversé le monde juif dans le cadre du processus d'émancipation⁴⁰.

Le XVIII^e siècle fut un tournant historique fondamental dans le processus de normalisation du statut des Juifs italiens. La période des réformes éclairées, en particulier, se caractérisa par la volonté de redéfinir le rôle de la religion chrétienne dans les rapports de pouvoirs politiques, et aussi par la conception de dispositifs législatifs plus tolérants à l'égard de la minorité juive. Dans la plupart des États italiens, l'un des projets juridiques constitutifs du siècle comporta le règlement des conflits entre Juifs et chrétiens⁴¹.

L'arrêt effectif de plusieurs mesures anti-juives (par exemple, l'obligation de porter un signe distinctif, l'exclusion des lieux publics ou l'interdiction d'accéder à la propriété) stimula une accélération du processus d'intégration des sujets juifs dans la sphère civique, ainsi que des parcours d'émancipation délibérés. De nombreux juifs commencèrent à repenser leur identité hors des ghettos et dans la projection d'une conciliation entre devoir civique et affiliation religieuse.

Le cas toscan est parmi les plus intéressants : ce fut en fait à partir de 1765

33. Giacomo Todeschini, *Au pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Verdier, 2015.

34. Stefanie B. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

35. David J. Malkiel, « The Ghetto Republic », dans Davis et Ravid (dir.), *The Jews of Early Modern Venice*, pp. 117-142 ; Serena Di Nepi, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, Viella, 2013.

36. Kenneth Stow, *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the sixteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 2001.

37. Anna Foa, « La logica del ghetto (XVI-XVII secolo) », p. 65. [ma traduction].

38. Lucia Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino, Zamorani, 2008.

39. Francesca Bregoli, « Jewish Modernity in Eighteenth-Century Italy », pp. 70-71.

40. Marina Caffiero, « Le problème religieux », *Annales historiques de la Révolution française*, 334, 2003, pp. 139-154.

41. La situation des États pontificaux, notamment de Rome, constitue un cas à part. Voir Marina Caffiero, « Tra Chiesa e Stato. Gli ebrei italiani dall'età dei Lumi agli anni della Rivoluzione », dans Ruggiero Romano et Corrado Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 11/2*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 1089-1132.

que le projet réformiste grand-ducal posa la première pierre d'une conception laïque de la citoyenneté pour laquelle l'appartenance confessionnelle, en l'occurrence le baptême chrétien, n'était plus une condition⁴². À Livourne, notamment, les Juifs construisirent leur voie à la citoyenneté dans une démarche d'harmonisation entre l'ancien et le nouveau, entre tradition juive et savoirs non juifs⁴³.

Les acquis de ce moment réformiste italien furent confirmés pendant la première période napoléonienne (1796-1799), une conjoncture caractérisée toutefois par l'émergence de fortes résistances antirévolutionnaires et par l'explosion d'une violence politique profondément antijuive⁴⁴. En tant qu'événements ritualisés, au caractère purificateur et punitif, les tumultes populaires de l'année 1799 reflétèrent des visions antinomiques du conflit judéo-chrétien. Reposant sur un mécanisme de persécution-protection, ils prirent la forme de réactions à la fois punitives et protectionnistes, y compris la confiscation de biens juifs comme acte de moralisation économique⁴⁵.

Les stéréotypes économiques et religieux traditionnellement attachés

aux Juifs pendant l'âge moderne servirent en ce sens de base idéologique pour les insurgés de la Sainte Foi (en italien, *sanfedismo*). Leur représentation de la communauté majoritaire en tant que porteuse d'une moralité sacrée et de la minorité juive en tant qu'altérité subordonnée et instrument d'utilité financière justifiait à leurs yeux l'utilisation d'une violence antijuive. Vers la fin de l'ancien régime, les émeutes de 1799 donnèrent donc expression à une conception économique du ghetto juif en tant que ressource locale mise à disposition du groupe dominant⁴⁶.

UNE IDENTITÉ JUIVE EN CONSTRUCTION PERPÉTUELLE

L'objectif de cet article a été d'apporter un éclairage sur le processus de construction de l'identité juive dans l'Italie moderne. J'ai abordé une analyse des rapports entre présence durable des Juifs d'une part, et visions utilitaristes de la majorité chrétienne d'autre part. Au cours de l'âge moderne, l'idée des Juifs en tant que minorité « profitable » et à protéger reflétait une conception utilitariste sur le plan à la fois confessionnel,

politique et économique – cela dit, autant pour la confirmation de la primauté du christianisme que pour les exigences financières des souverains.

Si, d'une part, la forte mobilité des banquiers juifs sur les marchés financiers du centre et du nord de l'Italie a contribué à diffuser l'image d'une présence juive contingente et justifiée en termes d'intérêt commercial, d'autre part, l'histoire de nomadisme vécue par de nombreuses familles juives a été un élément décisif dans le processus de construction d'une identité juive unitaire.

Comme remarqué par Giacomo Todeschini, c'est à partir des concepts de moralité et crédibilité que s'est formulée l'une des questions fondamentales à l'origine de la création des ghettos du XVI^e siècle. La persécution des Juifs italiens devait porter à leur conversion de masse, tandis que leur assimilation institutionnelle dans les structures des États modernes était censée mener à leur acculturation dans la société italienne.

Au cœur du XVIII^e siècle, les Juifs italiens ont entrepris leur chemin vers l'émancipation dans un souci de conciliation entre tradition et innovation, conservation et ouverture, spécificité et pluralisme culturel. Les années révolutionnaires de fin du siècle, avec ses résurgences de violence antijuive, donnent la mesure de l'impact social produit par

la première émancipation juive, ainsi que de la crise d'une ancienne pratique du contrôle social : l'antijudaïsme.

En conclusion, sans vouloir diminuer les résultats de la production historiographique présentée ici, la critique formulée par Giovanni Levi en 1998 semble demeurer encore actuelle après presque vingt ans. Certainement, ses argumentations sur la perspective en histoire juive ont laissé une trace profonde dans la conscience critique et dans la réflexion des historiens des années 2000 et 2010. Sonder la perspective juive en elle-même, sans la diluer ou la forcer dans un récit historique puisé du modèle non juif, est ressenti aujourd'hui comme une démarche particulièrement nécessaire. S'il est fondamental de concevoir l'histoire des juifs dans le cadre des relations avec la majorité chrétienne et à l'intérieur des processus d'acculturation qui traversent l'espace urbain italien, il est d'autant plus indispensable de contempler les configurations sociétales et identitaires internes au groupe, ainsi que ses spécificités culturelles complexes, modelées au fil de l'histoire. Revenir aux sources juives signifie donc mesurer leur dimension sociale et politique dans le processus de construction identitaire des Juifs, leurs références culturelles ainsi que leur potentiel de création et capacité d'action.

42. Davide Mano, « Plaintes juives et contentieux judéo-chrétien ».

43. Francesca Bregoli, *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform*.

44. Paolo Bernardini, *La sfida dell'uguaglianza. Gli ebrei a Mantova nell'età della rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1996 ; Anna Maria Rao, « Introduction : L'expérience révolutionnaire italienne », *Annales historiques de la Révolution française*, 313, 1998, pp. 387-407 ; ID. (dir.), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 1999.

45. Marco Francesco Dolerio, *La costruzione dell'odio. Ebrei, contadini e diocesi di Acqui dall'istituzione del ghetto del 1731 alle violenze del 1799 e del 1848*, Torino, Zamorani, 2005.

46. Davide Mano, *I tumulti di Pitigliano nel 1799. Resistenza popolare e violenza antiebraica*, thèse de doctorat, Université de Tel-Aviv, 2014.

EJ Lumière sur le sionisme dans la littérature francophone des années vingt

Élisabeth SCHULZ - Chercheuse associée au CIRPaLL (université d'Angers) et membre du Groupe sociétés religions laïcités (GRSL – UMR CNRS/EPHE 8582). Elle enseigne la théologie à l'INSETA de Sarcelles. Titulaire d'un doctorat d'histoire et sémiologie du texte et de l'image (sous la dir. de Julia Kristeva, Université Paris VII), elle a enseigné la littérature francophone à l'université hébraïque de Jérusalem.

Résumé : Les récits de voyages en Palestine de Myriam Harry, Josué Jéhouda et Joseph Kessel, et la pièce de théâtre de Léo Poldès, publiés dans les années vingt, ont pour objectif d'éclairer le lecteur sur ce qu'est le sionisme. En effet, celui-ci découvre une description de la reconstruction en *Eretz Israël* notamment à travers les *haloutzim*. Nous verrons alors que la construction du foyer national juif soulève bien des interrogations et oblige le franco-judaïsme à se redéfinir. De plus, à travers leurs écrits, ces écrivains et journalistes entendent répondre aux critiques des détracteurs du sionisme. C'est pourquoi leurs ouvrages se présentent comme une défense du sionisme à partir de ce qu'ils ont vu et entendu.

Summary: The travel stories in Palestine of Myriam Harry, Josué Jéhouda and Joseph Kessel, and the play of Léo Poldès, published in the twenties, have for objective to enlighten the reader on the Zionism. Indeed, this one discovers a description of the reconstruction in *Eretz Israel*, in particular through the *haloutzim*. We shall see that the construction of the Jewish National Homeland raises a lot of questions and obliges French Judaism to redefine itself. Furthermore, these writers and journalists intend to answer to the critics of the Zionism. That is why their works appear as a defense of the Zionism from what they saw and heard.

Mots-clés : sionisme, littérature juive francophone, années vingt, Kessel, Harry, Jéhouda, Poldès.

Dans les années 1920, la population juive est composée en France de Juifs immigrés, d'enfants de Juifs immigrés acculturés et de Juifs français assimilés. Le modèle politique de l'émancipation individuelle constitue le courant prédominant, représenté par le discours des responsables de l'Alliance israélite universelle¹. Face à lui, le courant sioniste, qui défend l'émancipation collective, se renforce progressivement. Les premiers, de par leur expérience, craignent alors que les sionistes n'attisent la haine en Europe et ne leur fassent perdre leur émancipation. Cependant, dans les années d'après-guerre, le projet sioniste est alors perçu par beaucoup de non-Juifs de France comme une action humanitaire : ils y voient une solution face à la vague de persécution en Russie. En fait, la Belle Époque constitue une période pleine d'espoir, marquée par un « réveil juif ». Tandis que l'antisémitisme semble décliner (mais persiste), la vie culturelle des Juifs de France connaît un dynamisme à travers des mouvements de jeunesse, une vie associative dynamique² et une multiplication de revues juives³. C'est

dans ce cadre que se développe une littérature à thématique juive qui était apparue depuis 1908 avec le « réseau littéraire sionisant »⁴ d'André Spire, Edmond Fleg ou Gustave Kahn. Après la création du Foyer national juif en Palestine en 1917, cette littérature bénéficie d'autant plus de l'intérêt du monde non-juif. Il apparaît alors, « au cours des années 1920, toute une série de romans et de récits de voyage décrivant les initiatives totalement nouvelles des Juifs en Palestine »⁵.

En France, la représentation du sionisme dans la littérature est alors prise en charge par des auteurs qui ne s'inscrivent pas dans le courant juif dominant, comme nous le verrons avec les trois récits de voyages sur la Palestine : *Terre d'amour*, de Joseph Kessel, écrit en 1924, *Les Amants de Sion*, de Myriam Harry, rédigé entre 1922 et 1923 et *Terre promise* de Josué Jéhouda. En guise de contrepoint, viendra se joindre à ces ouvrages la pièce en trois actes, *L'Éternel Ghetto*, de Léo Poldès, où celui-ci met en scène une confrontation brutale entre un chef sioniste et son fils devenu antisioniste⁶. À travers

une écriture dialectique, les auteurs prennent en compte les tensions qui traversent la France et le monde juif. Sans se départir de leur subjectivité, ils tentent alors d'éclairer leurs confrères, non pas juste sur l'idéologie sioniste, mais avant tout sur son élaboration concrète en Palestine. Les œuvres francophones que nous avons sélectionnées ont été largement diffusées à la fois dans le milieu non-juif et juif⁷. À cette époque, elles connaissent une meilleure réception chez les non-Juifs tandis que la réaction des seconds est mitigée. C'est ainsi que la vision favorable au sionisme de ces auteurs, qui ne coïncide pas avec celle des représentants du courant dominant juif, a eu une grande résonance et une influence qui est cependant encore difficile à mesurer. La question sera de savoir comment le sionisme est-il représenté ? Pour quelles raisons ? À qui les auteurs s'adressent-ils réellement ? Démontrent-ils que le sionisme résout un problème identitaire ou qu'il en suscite ?

DES ÉCRIVAINS AU CŒUR DE L'ÉMERGENCE SIONISTE

L'évolution des regards sur le sionisme

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, peu d'écrivains pensent « au nationalisme juif comme solution ultime à l'antisémitisme »⁸, comme le souligne Catherine Fhima. Mais après la Première Guerre mondiale, le sionisme attire en France la sympathie des Juifs et des non-Juifs voire parfois l'adhésion de ces derniers. Depuis la Première Guerre mondiale, contrairement aux nationalistes de droite, une partie de la société française, notamment de gauche, semble encline à mieux accepter les Juifs. En effet, en « versant leur sang » pour la France pendant la guerre⁹, ils ont démontré leur allégeance à la République et sont « dignes » d'être considérés comme des Français¹⁰. Globalement, les Juifs de France assimilés ressentent moins le sionisme comme une trahison à leur allégeance à la France. Ils croient de plus en plus en la cohabitation de leur francité et de leur

1. Le franco-judaïsme, ensemble de valeurs juives et françaises synthétisées par les religieux après la Révolution, ne cesse d'évoluer jusqu'en 1940. Il est représenté dans les années vingt par le discours des élites de l'Alliance.

2. Nadia Malinovich, « Un monde en plein essor. Être Juif en France dans les années vingt », lors d'un colloque organisé par l'AIU à Bibliothèque de l'AIU, Paris, février 2009.

3. Au contraire, le changement de politique des années trente donne une toute autre orientation à la vie juive.

4. Selon l'expression de Catherine Nicault, « L'acculturation des israélites français au sionisme après la Grande guerre », pp. 9-28, *Archives juives*, 2006/1, vol. 39, p. 9.

5. Ces initiatives « renforcèrent l'idée romantique du Juif, lié spirituellement à l'Orient ». Nadia Malinovich, *Heureux comme un Juif en France. Intégration, Identité, Culture 1900-1932*, Paris, Champion, 2010, p. 214.

6. Lire aussi *Quand Israël aime* de Pierre Paraf, *Le sionisme au travail* de Corcos ou *Le retour de Jérusalem* de Pierre Bonardi, auteur non-juif, publié en 1927.

7. Le récit du genevois Josué Jéhouda fait exception. Parmi les autres œuvres, celle de Myriam Harry, traduite en allemand et anglais, est la plus populaire en France, en Angleterre, en Allemagne et aux États-Unis. Nadia Malinovich, *Heureux comme un Juif...*, op. cit., p. 214. D'après Michael Bergonowitz, *The Reception of Zionism in Western Europe and the United States, 1914-1933*, Cambridge, Cambridge Presse, 1996, p. 138. Concernant l'éternel ghetto, dans la publication de cette pièce, présentée au Théâtre du Journal puis aux Folies-Dramatiques par le Théâtre d'Avant-Garde populaire, des appréciations critiques sont mentionnées (pp. 7-9), elles sont extraites de : *Paris-Soir*, *L'Intransigeant*, *Le Petit bleu*, *Excelsior*, *Le Quotidien*, *Le Figaro*, *Comœdia*, *le Rappel*, *l'Ère nouvelle*.

8. Catherine Fhima, « Aux sources d'un renouveau identitaire juif en France. André Spire et Edmond Fleg » pp. 171-189, in *Mil neuf cent : les intellectuels catholiques*, n°13, p. 180.

9. Pendant la Première Guerre mondiale, Josué Jéhouda combat dans la première légion juive. Joseph Kessel, trop jeune pour s'engager, se propose d'abord comme brancardier à l'hôtel impérial de Cimiez, transformé en hôpital. Le 29 décembre 1916, il s'engage dans l'armée et en 1917, il intègre l'escadrille S.39 où il gagne la croix de guerre avec deux citations et les galons de sous-lieutenant, selon *Paris-Soir* du 7 février 1940. Le 19 avril 1965, Juliette Goublet écrit (sans en être certaine) que Léo Poldès est « actuellement (...) l'homme le plus décoré du monde ». Juliette Goublet, *Léo Poldès Le Faubourg*, Aurillac, Édition du centre, 1965, p. 87.

10. Nadia Malinovich, « Le réveil juif » en France et en Allemagne Éléments de comparaison en matière d'introduction », pp. 4-8, in *Archives Juives*, 2006/1, vol. 39, p. 6.

judéité. Sans parler du fait que le sionisme n'est plus une utopie mais une réalité. En effet, la reconnaissance d'un Foyer national juif dans la déclaration de Balfour, le 2 novembre 1917, et sa mention dans le mandat britannique en 1922 autorisent désormais tous les espoirs. D'autre part, sur le plan politique, la France ayant deux mandats sur la Syrie et le Liban, le Quai d'Orsay cherche à renforcer son rayonnement dans cette zone, d'où son soutien politique au sionisme¹¹. Ainsi, grâce à la conjonction de ces facteurs, les années vingt constituent une période propice au renforcement du sionisme.

Position des auteurs face au modèle sioniste

Myriam Harry (1869-1958), Léo Poldès (1891-1970), Josué Jéhouda (1892-1966) et Joseph Kessel (1898-1979) ont tous un lien avec la profession de journaliste ou reporter. Kessel et Jéhouda sont nés en Russie (Ukraine actuelle) tandis que Myriam Harry, de son vrai nom Maria Rosette Shapira, est née en Palestine. Seul Léo Poldès, dont le nom est en réalité Léopold Seszler, est né à Paris. Si Kessel, Poldès et Harry sont français, en revanche, Jéhouda est suisse et, par ailleurs, c'est le seul

qui possède un lien avec le milieu hassidique. Enfin, Myriam Harry a des origines mixtes puisque son père est un Juif de Kamenetz Podolsh (près de Kiev) converti à l'anglicanisme, tandis que sa mère est allemande.

Josué Jéhouda s'est rendu en *Eretz Israël* en 1921 et 1924. À partir de cette expérience, il écrit son ouvrage *La Terre promise*¹² : « Mes observations recueillies au cours de deux voyages en Palestine n'ont pas d'autre raison que de faire connaître les sentiments de ces sionistes modestes qui peinent et luttent dans leur amour pour Sion. »¹³ Harry et Kessel ont recours aussi au récit de voyage, ce qui leur permet de se tenir à distance vis-à-vis du sionisme en mettant en valeur le discours de témoins et non leurs narrateurs. Cécile Chombard-Gaudin nous éclaire sur les circonstances qui ont ramené Myriam Harry¹⁴ en *Eretz*, d'où elle était partie jeune, en 1884, après la mort de son père : « Le mandat français en Syrie-Liban lui donne l'occasion de retourner dans sa région d'origine en 1920, invitée par le général Gouraud. Entre 1920 et 1934, elle a visité longuement Liban, Syrie, Irak, Iran, Égypte, Turquie, Palestine et en apporte des articles, rassemblés ensuite en livre. »¹⁵ Cécile Chombard-Gaudin rappelle que cette

position « d'envoyée quasi-officielle ne lui permet pas de commentaires très critiques »¹⁶, notamment envers la politique française. Malgré son enthousiasme, elle présente l'idéologie et le travail des sionistes à travers des interlocuteurs, en se « couvrant » ainsi derrière eux. Enfin, en ce qui concerne le premier voyage de Kessel, qui est à l'origine de *Terre d'amour*, il part dans le cadre d'un reportage pour *Le Journal*¹⁷. Il repart deux ans plus tard, quand Haim Weizmann – qui a succédé à Théodore Herzl à la tête du mouvement sioniste mondial – lui propose, en 1925, de financer ce nouveau voyage¹⁸. Lors d'un entretien avec Paul Guimard, il confie que c'est la fréquentation des milieux russes qu'il avait à Paris qui l'ont amené en Palestine¹⁹. À l'exception de Josué Jéhouda, qui dans *La Terre promise* invite son lecteur à ne pas le lire comme une tentative de propagande « mais comme un sincère témoignage d'un sioniste convaincu »²⁰, les autres auteurs n'entretiennent pas de liens étroits et continus avec un quelconque mouvement sioniste. Jéhouda au contraire a travaillé dans le comité sioniste de Zurich jusqu'en novembre 1917. Ajoutons qu'il a créé la *Revue juive* de Genève, qu'il voyait comme « une synthèse moderne

de la pensée d'Israël, organe mensuel de liaison internationale ». De son côté, Léo Poldès est le fondateur du Club du Faubourg depuis 1918 (et qui fonctionnera jusqu'en 1970). Il s'agit d'une sorte de « tribune ouverte pour débats cordiaux »²¹. Outre les discussions autour de thématiques liées à l'actualité, des ouvrages littéraires y étaient aussi débattus. En 1924, lors d'une rencontre sur « la question juive », Poldès invite ainsi Josué Jéhouda à débattre face au rabbin libéral Louis-Germain Lévy et à un membre de l'Action française, René Groos²². Des livres de Josué Jéhouda sont aussi débattus au Faubourg : *Le Royaume de justice* en 1924 et *La Famille Perlmutter* (écrit en collaboration avec Panit Istrati) en 1927 ; ainsi que le roman *Les Cœurs purs* de Joseph Kessel. Le sionisme est l'une des nombreuses thématiques qui y ont été abordées.

Contrairement à son confrère suisse, le Joseph Kessel de cette époque exprime une distanciation par rapport à l'expérience sioniste. Dans le dernier paragraphe qui apparaît dans la première version de *Terre d'amour*, il écrit : « Je ne me suis peut-être que trop laissé aller au plaisir de citer quelques beaux traits de la vaillance et de la chimère humaines »²³. Son objectif aurait été

11. Lire Catherine Nicault, « Face au sionisme (1897-1940) », pp. 189-226, in André Kaspi (dir.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2010.

12. *Wiener Morgenzeitung* du 11 septembre 1927.

13. Josué Jéhouda, *La terre promise*, Paris, F. Rieder et Cie, 1925, p. 10.

14. Rappelons qu'Harry est une représentante de la littérature française orientalisante à grand succès d'avant-guerre.

15. Cécile Chombard-Gaudin, « Harry Myriam » in François Pouillon (dir.), *Dictionnaires des orientalistes de langue française* (nouvelle éd. Revue et augmentée), Paris, Éd. Karthala, 2012, p. 514. Lire Cécile Chombard-Gaudin, *Une orientale à Paris, voyages littéraires de Myriam Harry*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005. Auguste Mailloux, *Ceux qui passent et ceux qui restent. Myriam Harry*, Paris, Maurice Mendel, 1920.

16. *Ibid.*, p. 514

17. Alexandre Boussageon, *Joseph Kessel. Écrivain de l'aventure*, Paris, Paulsen, 2015, p. 295.

18. Il refait donc le périple en avril 1926. À partir de cette expérience, il publiera *Mémoire d'un commissaire du peuple* et *Les Rois aveugles*.

19. Paul Guimard, « entretien avec Joseph Kessel, témoin parmi les hommes », grande heure de la radio et INA, sorti en juin 2015.

20. Josué Jéhouda, *La Terre...*, *op. cit.*, p. 11.

21. Nadia Malinovich, *Heureux...*, *op. cit.*, p. 153.

22. *Ibid.*, p. 154.

23. Joseph Kessel, *Terre d'amour*, (Paris, Éd. de France, 1927) in Michel Abitbol et Guy Dugas (eds.), *Israël : Rêve d'une terre nouvelle*, Paris, Omnibus, 1998, p. 762.

surtout de « faire sentir l'élan vital d'un peuple »²⁴. Dans la version finale qui inclut ses deux autres voyages en 1948 (lors de la création de l'État d'Israël) et en 1961 (lors du procès Eichmann), ce paragraphe a disparu. Le texte s'achève à nouveau sur l'image d'un *haloutz* (un pionnier), montrant un grand chaudron posé sur un trépied et disant que ce sera une usine. Le reporter confie alors à son lecteur : « Comment ne l'aurais-je pas cru ? »²⁵ De son côté, dans sa préface, Myriam Harry apprend au lecteur qu'en France elle se désintéressait du sionisme qu'il lui semblait vouloir « matérialiser un rêve, rendre scientifique un son de harpe »²⁶. Mais, suite à ce voyage, elle déclare : « J'ai compris que le sionisme était une force. Je l'ai admirée (...) J'ai compris que le sionisme était une poésie. Je l'ai aimé. J'ai cru en lui. »²⁷ Outre le fait d'en faire l'éloge, les auteurs n'embrassent pas le rêve sioniste en adhérant à une organisation, voire en s'installant en Palestine : de ce point de vue, ils représentent bien l'attitude des défenseurs du sionisme en France.

Représentation du rêve millénaire du retour ravivé par l'antisémitisme

En choisissant le titre *Les Amants de Sion*, du nom d'une organisation

qui, depuis 1882, œuvre pour la « colonisation » de la Palestine, Myriam Harry semble ignorer que le sionisme des Amants de Sion diverge de celui de Théodore Herzl. Catherine Nicault explique en effet que le premier est lié « au respect du caractère religieux de la Terre sainte, à une colonisation progressive de la Palestine et au refus d'afficher la volonté d'y créer une quelconque entité politique juive, laquelle, inévitablement, provoquerait la colère des chrétiens et des drames avec les Arabes du cru »²⁸. Or, dans le sillage du sionisme formulé par Théodore Herzl²⁹, Myriam Harry met en relief la nécessité pour les Juifs d'avoir leur propre nationalité, d'autant qu'elle rencontre sur le terrain de nombreux individus ayant fui les terribles persécutions de Russie. Un jeune ingénieur chimiste, qui la guide dans la nouvelle patrie juive, lui déclare : « Nous travaillons pour une idée, pour acquérir une patrie, avoir enfin une nationalité. »³⁰ Un autre personnage parle de sa soif de nationalité comme d'une « nostalgie de posséder enfin un coin de terre où poser notre rêve exténué »³¹, ce dont fait écho la pièce de Léo Poldès, quand Sarah, une jeune Juive réchappée d'un pogrom en Russie, s'exclame :

« Quoi ! Nous nous contenterions d'un simple foyer, d'un dérisoire refuge sous le protectorat humiliant de l'Angleterre qui agit non par pitié ni par idéalisme, mais, comme toujours, par intérêt. Il nous faut la Judée libre, la Palestine indépendante. »³² Catherine Nicault rappelle que « certains sympathisants de l'expérience du Foyer national juif n'ont plus craint de se dire "sionistes" sans renoncer pour autant à l'assimilation »³³. C'est ainsi que le père, David, présenté comme un professeur et chef sioniste d'origine polonaise, déclare : « L'univers entier sait notre but : la réalisation de la patrie juive. »³⁴ Afin de renforcer cette vision, dans *L'Éternel Ghetto*, Sarah témoigne de scènes très violentes où, lors du pogrom à Vassikov (l'Ukraine actuelle), sa famille a été massacrée par les cosaques de Petlioura. Les écrivains s'accordent donc pour représenter une vision occidentale du sionisme où celui-ci représente la solution contre l'antisémitisme. Allant plus loin, Léo Poldès dresse un réquisitoire contre les journalistes des gazettes antisémites qui sont désignés comme les responsables des pogroms à Varsovie et à Bucarest³⁵. Ainsi David, son personnage, lance à Paul, un antisémite : « C'est pour vos victimes, pour tous

les échappés des pogroms que nous voulons faire de Jérusalem un asile et un refuge. »³⁶

Toutefois, il ne s'agit pas de fonder ce refuge n'importe où. L'objectif des auteurs est d'expliquer au lecteur pourquoi la proposition d'un foyer en Ouganda offerte par le gouvernement britannique à Herzl ne peut être que refusée. Ils montrent que depuis deux millénaires seule Sion importe, comme l'illustre *L'Éternel Ghetto*, quand David déclare : « Pendant des siècles de souffrances et de tortures, nos yeux se sont fixés là-bas, vers le berceau de notre race. Le grand cri des Juifs a retenti à travers le monde : "l'an prochain, à Jérusalem !" »³⁷ C'est ainsi que Kessel met l'accent sur « l'amour pour la terre ancestrale »³⁸ qu'il rencontre partout lors de son voyage. L'objectif est de faire comprendre au lecteur non-juif le lien millénaire du Juif avec *Eretz Israël*. Pour Josué Jéhouda, qui évoque dans sa préface cette « millénaire aspiration »³⁹, le sionisme a été engendré par cette millénaire nostalgie. Myriam Harry, quant à elle, rapporte les paroles de son guide lui disant que : « Les persécutions en Russie – il y a une quarantaine d'années – transformèrent cette vague nostalgie en un désir précis : un coin

24. Josué Jéhouda, *La Terre...*, op. cit., p. 8.

25. Joseph Kessel, *Terre d'amour et de feu*, Paris, le club de la femme, 1965, p. 88.

26. Myriam Harry, *Les amants de Sion*, Paris, Fayard et Cie, 1923, p. 9.

27. *Ibid.*, p. 12.

28. Catherine Nicault, « Face... », op. cit., p. 198.

29. Cette vision s'oppose au sionisme essentialiste qui a pour objectif de préserver le judaïsme, selon la vision formulée par Ahad Ha'am, qui est un leader des Amants de Sion.

30. Myriam Harry, op. cit., p. 15.

31. *Ibid.*, p. 84.

32. Léo Poldès, *L'Éternel Ghetto*, Paris, Radot, 1928, Paris, p. 21.

33. Catherine Nicault, « Face... », op. cit., p. 194.

34. Léo Poldès, op. cit., p. 32.

35. *Ibid.*, p. 31.

36. *Ibid.*, p. 23.

37. *Ibid.*, p. 28.

38. *Ibid.*, p. 29.

39. Josué Jéhouda, op. cit., p. 7.

de terre où vivre en sécurité, échapper aux terreurs du ghetto, à sa vie humiliante et insalubre. »⁴⁰ Les auteurs font donc converger la représentation du désir de nationalité des Juifs avec les idéaux de justice et de paix de la République⁴¹.

L'ÉCRITURE COMME PONT ENTRE LES PRÉOCCUPATIONS DES JUIFS DE FRANCE ET DE PALESTINE

Insouciance du lecteur juif en diaspora et sacrifice du haloutz

Dans les trois récits de voyage élaborés à partir des descriptions de la reconstruction d'*Eretz Israël*, l'accent est mis sur le courage des *haloutzim* qui travaillent durement malgré le fait qu'ils n'aient « jamais touché à un outil »⁴² avant. Léo Poldès en a des échos puisque son personnage Max, sur un ton sceptique, dit à son père David : « Les pionniers, des hommes courageux, mais qui, n'ayant jamais été paysans ni maçons, doivent cultiver et construire. »⁴³ Dans *Les Amants de Sion*, le jeune colon qui guide la reporter évoque l'installation de ses parents : « Malheureusement ils n'entendaient rien à l'agriculture (...) »⁴⁴ Derrière ces descriptions, plusieurs objectifs apparaissent, à commencer par le fait

de susciter une prise de conscience chez les Juifs de la diaspora occidentale. En effet, tandis que la reconstruction apparaît comme une réalité vague et lointaine, les auteurs encouragent leur lecteur à prendre conscience de la dureté du travail et du sacrifice de milliers de Juifs⁴⁵. Myriam Harry, témoin du labeur des *haloutzim*, écrit admirative : « Ils ont travaillé toute la journée à charrier du sable, à empierrer des routes, à porter du charbon ; cela, c'était pour Eretz-Israël »⁴⁶. Dans *La Terre promise*, le secrétaire de la municipalité de Tel-Aviv déclare : « Les Juifs de la Diasporah savent-ils apprécier notre sacrifice ? (...) Nous sommes les sacrifiés, tandis que les Juifs d'Europe mènent une vie insouciant, ne se privant de rien. »⁴⁷ Cependant, comme pour Max dans *L'Éternel Ghetto*, ce tableau n'étant pas attractif pour les Juifs assimilés de France, Jéhouda invite le lecteur occidental à soutenir au moins le sionisme financièrement à défaut d'encourager l'*Alyah*. D'ailleurs, aucun des auteurs ne pousse le lecteur juif d'Europe à s'installer en Palestine. C'est pourquoi une question se pose d'emblée : qu'est-ce qu'être sioniste sans être en *Eretz Israël* ?⁴⁸

Le sionisme : la solution d'une identité juive occidentale en crise ?

L'Éternel Ghetto reflète les diverses tensions traversant la France autour de la question du sionisme. Poldès cerne un paradoxe majeur dans les discours antisémites à travers la réplique d'un personnage qui reproche aux antisémites de crier dans tous les pays civilisés : « Vous n'êtes pas des nôtres, vous n'avez pas de patrie. Allez-vous-en ! » Pourtant quand « suivant ce conseil, les Juifs rentrent (...) les mêmes antisémites leur hurlent avec colère : "Jérusalem ne vous appartient pas. Nous sommes les maîtres. Allez-vous en !" »⁴⁹ De plus, le dramaturge met en scène Paul, qui décèle chez Max, converti au catholicisme, des gestes et des paroles péjoratifs trahissant « la race, sa race »⁵⁰. Parallèlement, l'entourage de Max lui dit qu'il restera toujours juif. En effet, dans ces années-là, la judéité était souvent perçue comme une caractéristique quasi biologique. De son côté, Max voit lui-même sa judéité comme un « éternel ghetto », d'où ses réticences à participer à la construction d'un foyer juif. Du reste, on retrouve ce genre de réserve chez les responsables de l'Alliance israélite universelle qui craignaient une « sorte de ghetto national artificiel »⁵¹. Or les descriptions d'Harry, Kessel et

Jéhouda rendent compte de nombreux témoignages où la liberté acquise en *Eretz* vient compenser la souffrance et le dur labeur.

Nadia Malinovich souligne le problème de l'intégration des Juifs en France en tant que membre d'une religion – et non sur une base ethnique – alors qu'ils sont en pleine sécularisation⁵². Nombreux sont ceux qui s'interrogent alors sur le sens de « qu'est-ce qu'être juif ? » Le sionisme semble alors apporter une solution d'ordre identitaire en permettant d'être juif sans être religieux. C'est ainsi que le sionisme des Juifs vivant en Europe est diasporique et identitaire, ce qui, par exemple, ne les oblige pas à parler hébreu devenu pourtant, en Palestine, le socle commun entre les diverses nationalités. Dans cette optique, Jéhouda évoque les « phrases sonores et générales » ou les « paroles sonores »⁵³ des discoureurs qui font du sionisme « la plus adroite des affaires commerciales », pour reprendre l'expression de Poldès⁵⁴. Il oppose ces discours creux au travail concret des pionniers. De même, dans *L'Éternel Ghetto*, le fils critique les « apôtres dont le verbe a prêché le retour à la Terre Promise » mais qui restent en Occident. Son père, dans un élan « patriotique », s'écrie qu'« ils combattent à travers le monde

40. Myriam Harry, *op. cit.*, p. 16.

41. Catherine Nicault, « Face... », *op. cit.*, p. 194.

42. Joseph Kessel, *op. cit.*, p. 61.

43. Léo Poldès, *op. cit.*, p. 68.

44. Myriam Harry, *op. cit.*, p. 17.

45. Josué Jéhouda, *op. cit.* p. 15.

46. Myriam Harry, *op. cit.* p. 40.

47. Josué Jéhouda, *op. cit.*, p. 20.

48. Catherine Fhima, « Aux sources... », *op. cit.*, p. 183.

49. Léo Poldès, *op. cit.* p. 29.

50. *Ibid.*, p. 80.

51. Catherine Nicault, « Face... », *op. cit.*, p. 191.

52. Entretien avec Nadia Malinovich, le 7/11/16 à Paris. J'en profite d'ailleurs pour la remercier de ce précieux échange.

53. Josué Jéhouda, *op. cit.*, p. 48 et p. 72.

54. Léo Poldès, *op. cit.*, p. 66.

pour défendre leur idéal ». À cela Max rétorque qu'ils se contentent de parler « dans les salons du Faubourg Saint-Germain et dans les amphithéâtres de la Sorbonne ». Poldès laisse-t-il percevoir une autocritique ou bien met-il juste en scène les reproches qu'il entend à propos de son club ? D'autre part, dans sa pièce, il est fait référence à un livre, *Les Couloirs du sionisme*, que Max aurait écrit pour dénoncer un sionisme corrompu⁵⁵. Si le contenu du livre reste une ellipse, *La Terre promise* dénonce les travers du sionisme en opposant les profiteurs aux pionniers, ce qui donne plus d'impact et d'authenticité à sa défense du « vrai » sionisme.

Reflets des interrogations liées à la reconstruction du « Pays promis »

Si le sionisme semble offrir une solution à la crise identitaire des Juifs en diaspora, en réalité les interrogations liées à la place du judaïsme sont transplantées en Palestine. À cette époque, une question inquiète : sur quelles bases construire le nouveau foyer ? Si le sionisme constitue une réponse pour les Juifs athées, cette sécularisation semble annoncer la disparition du Juif. Jéhouda montre que cette question préoccupait beaucoup les laïcs, tout comme elle inquiétait les religieux. Un riche orthodoxe américain résume le paradoxe :

« Les sionistes ne respectent pas la religion. Or, sans religion, il n'y a pas de Juif et sans Juif, il n'y a pas de sionisme. »⁵⁶ Lui-même s'interroge et dit : « Or, comment vivre en Juif sans religion ? »⁵⁷ C'est pourquoi il en conclut que le sionisme ne peut remplacer la religion. En même temps, Jéhouda n'oppose pas le sionisme aux orthodoxes puisqu'il écrit : « Tout juif conscient de son judaïsme EN TANT QUE PEUPLE est, par ce fait même, sioniste. »⁵⁸ Il rejoint Harry qui croit aussi que « tous les Juifs, conscients ou inconsciemment, sont sionistes »⁵⁹. Quoiqu'il en soit, Jéhouda émet de sérieuses inquiétudes : qu'il soit face à des religieux ou des laïcs, il se demande où est passée l'âme de son peuple. De plus, devant la diversité des nationalités et des langues, il s'interroge aussi sur l'unité du peuple juif, voyant que chaque migrant se construit « sa Palestine ».

DIALECTIQUE AUTOUR D'UNE ÉMANCIPATION JUIVE SOUS-JACENTE AU SIONISME

L'échec sous-entendu du modèle de l'émancipation occidentale

Josué Jéhouda oppose la quête d'argent, qui caractérise l'Occident, à l'idéal sioniste, qui consiste à vivre pour les autres, ne rien posséder et

être libre. Alors qu'il retrouve cette quête d'argent aussi bien à Tel-Aviv que dans la ville religieuse de Safed, il montre que l'individualisme ronge la vie en Palestine. Parce que le pain manque, il devient une obsession pendant que d'autres hommes amassent des richesses. Au contraire, l'écrivain montre qu'en fait la reconstruction n'est possible que grâce au dévouement et au sacrifice des *haloutzim*. Un des leitmotivs que l'on retrouve dans l'ensemble des discours des sionistes rencontrés est formulé par l'ingénieur chimiste qui s'adresse à Harry : « Qu'est-ce que l'argent sans volonté, sans idéal ! (...) Non, l'argent n'est rien sans idéal (...) »⁶⁰ Si Kessel et Harry laissent transparaître une hésitation face à ce type de discours – Harry parle de « charmants rêveurs »⁶¹ –, à la fin de leur voyage, ils se laissent convaincre par ce qu'ils ont vu de leurs propres yeux. C'est surtout le fait d'avoir fait un second voyage et d'avoir pu mesurer la rapidité du développement en Palestine (forêts, villes, agriculture, industrie, etc.) qui fait prendre conscience à nos auteurs de la force de ces paroles. Même chez les colons isolés, Jéhouda voit le « même ardent amour pour Eretz-Israël »⁶² alors qu'il écrit : « leur foi inébranlable surmonte

les plus durs obstacles »⁶³. Myriam Harry écrit que l'amour d'Israël pour la Terre Promise « fera un miracle de plus »⁶⁴. Dans leurs récits, les auteurs présentent donc l'échec de l'émancipation individuelle qui caractérise les Juifs occidentaux et l'opposent au succès de l'émancipation collective véhiculée par le sionisme.

Le sionisme, vecteur de la vraie émancipation de l'individu juif ?

Alors que les préjugés antisémites ont été longtemps intériorisés par les Juifs de France, ceci donne lieu à un sentiment de honte de soi et à un rejet de ses origines. Albert Cohen en donne une illustration dans *Solal* et Poldès avec Max⁶⁵. C'est alors que le sionisme est présenté comme pouvant réhabiliter l'individu juif. Non sans rappeler la notion d'identité « biologique » juive, Harry évoque le Juif comme « apparenté organiquement »⁶⁶ à sa terre, tout comme elle voit dans le sionisme « un instinct qui vit au fond de l'âme juive »⁶⁷. Elle renverse ainsi un préjugé pour en faire un argument en faveur du sionisme. Dans cette optique, les auteurs, influencés par la pensée coloniale, voient enfin l'accomplissement d'une « régénération »⁶⁸. Il s'agit encore de démontrer au lecteur que le vrai Juif ne

55. C'est peut-être ce qui fait craindre Jacques Schneider dans *Jeunesses juives* que Poldès fasse frémir les sionistes et soit attaqué d'un peu partout. Juliette Goublet, *op. cit.*, p. 31.

56. Josué Jéhouda, *op. cit.* p. 87.

57. *Ibid.*, p. 67.

58. Josué Jéhouda, *op. cit.* p. 9.

59. Myriam Harry, *op. cit.*, p. 16.

60. *Ibid.*, p. 15.

61. *Ibid.*, p. 60.

62. *Ibid.*, p. 33.

63. *Ibid.*, p. 49.

64. *Ibid.*, p. 50.

65. Léo Poldès, *op. cit.*, p. 101.

66. Myriam Harry, *op. cit.*, p. 45.

67. *Ibid.*, p. 16.

68. Josué Jéhouda, *op. cit.* p. 35.

peut vivre qu'en Palestine⁶⁹. À travers ces récits, nous retrouverons l'image du « nouvel homme » et celle de la célébration du travail agricole, toutes deux véhiculées par les mouvements sionistes, par opposition à l'image du Juif d'Europe de l'Est opprimé et chétif auquel tous veulent tourner le dos⁷⁰. Or, selon la perspective des auteurs, le nouveau Juif correspond d'abord à une réalité avant d'être instrumentalisé. C'est ainsi que Kessel écrit : « Où sont passés les petits Juifs malingres de la rue des Rosiers, aux têtes trop grandes, trop pensives pour des corps trop fragiles ? Ceux de Tel-Aviv ont peut-être moins d'intelligence dans les yeux mais les muscles sont sains et les chairs brunes et fermes. »⁷¹ À travers ce voyage, Kessel voit ces bâtisseurs comme des héros :

« De quoi se nourrissent le calme et surtout la force qui ont soutenu ces jeunes dans les épreuves qu'ils ont eux-mêmes cherchées ? Cette force qui leur a permis d'assécher les marais alors que les neuf dixièmes d'entre eux grelottaient de la malaria, d'ensemencer les champs sous l'accablant soleil, de planter vignes, bananiers, oliviers ; de construire moulins, forges et réservoirs ; de dormir sans lit ; de ne pas manger à leur faim ? Et tout cela avec une **joie** sobre et puissante ? »⁷²

La manifestation de la joie est un élément qui revient dans tous les récits mais qui a particulièrement marqué Kessel. Alors qu'il décrit les colons débutants de Bnéi-Brak (des *hassidim* de Pologne), il est surpris qu'ils soient « gais » malgré le « travail écrasant »⁷³. Quand il évoque les mains de ceux qui ont planté les milliers d'eucalyptus ayant permis d'assainir les terres et d'enrayer le paludisme, il constate que, malgré le travail ingrat, ils étaient heureux⁷⁴. Jéhouda se fait aussi le porte-parole des sionistes de Palestine : « Un Juif ne peut reprendre le contact avec sa terre que dans le travail agricole. Car il ne retrouvera son âme qu'en reprenant possession de son sol. »⁷⁵

Réfutations et justifications : démontrer les bienfaits du sionisme sur la terre

Alors que les détracteurs du sionisme dénoncent le vol de la terre palestinienne, les auteurs témoignent du rachat des terres. Myriam Harry laisse une fois de plus la parole à un interlocuteur : « Et dire que les journaux nous accusent de dépouiller l'indigène de ses terres, alors que nous achetons très cher un sol qu'il abandonne et qui, sans nous, serait

voué à une mort définitive. »⁷⁶ Elle ajoute qu'en Galilée le JNF (Jewish National Fund) a acheté des terres. Jéhouda donne également la parole à un Juif de Russie sceptique : « Vouloir acheter lambeau par lambeau un pays entier : cette pensée entreprenante ne dénote-t-elle pas une juvénile envolée d'un vieux peuple ? »⁷⁷ De plus, les écrivains veulent souligner que les terres, désormais fertiles, étaient stériles et desséchées à l'arrivée des migrants. Elles n'ont été que lentement fertilisées à force de travail et de patience, sans compter ceux qui en sont morts. À partir d'informations précises, Kessel dresse un verdict incarné par son titre « le cactus et l'eucalyptus » en montrant que les *fellahs* ont laissé pousser les cactus qui aspirent toute l'eau et qui sont donc nuisibles à l'agriculture, tandis que les migrants juifs ont planté des eucalyptus partout. Ainsi, le lecteur constate : « avec les méthodes anciennes, le pays nourrissait difficilement quelques centaines de milliers d'hommes, avec les nouvelles il en pourra nourrir (...) plusieurs millions »⁷⁸. Myriam Harry apporte, elle aussi, des explications précises sur les méthodes utilisées pour rendre le sol fécond. Elle évoque les arbres ramifiés comme l'acacia de Russie et le pin d'Alep, qui ont été utilisés pour que leurs racines pénètrent la couche

de cinquante centimètres d'argile et l'émiettent car, en dessous, se trouvait une terre fertile. Le but est à nouveau de montrer comment le sionisme est en train de redonner vie à une terre jadis stérile. Enfin, les auteurs rappellent que les villages arabes périssaient à cause de la malaria et que les enfants devenaient aveugles à cause du trachome⁷⁹ jusqu'à ce que les Juifs arrivent avec « leurs eucalyptus ». Il s'agit de démontrer que l'immigration juive est un bienfait aussi bien pour les Juifs que pour les Arabes locaux, qui bénéficient à la fois des progrès au niveau de l'hygiène, de l'industrie et de l'agriculture ainsi que de l'impact économique qui en découle.

CONCLUSION

Comme Joseph Kessel l'écrit, les principes de nationalité « trouvèrent un écho profond dans les esprits juifs passionnés et hardis. Les uns étaient religieux, les autres avaient perdu toute foi. Ils rêvèrent ensemble d'un État juif »⁸⁰. Si aujourd'hui le témoignage des auteurs nous permet de mieux cerner le contexte des années d'après-guerre en plongeant le lecteur au cœur de la Palestine, leurs ouvrages ont servi avant tout à être, à cette époque, des ponts entre la Palestine et la diaspora. En effet, à travers leurs écrits, ils ont joué le rôle de

69. Myriam Harry, *op. cit.*, p. 86.

70. Catherine Nicault, « L'utopie sioniste du « nouveau Juif » et la jeunesse juive dans la France de l'après-guerre », pp. 105-169, in *Les Cahiers de la Shoah*, 2001/1, n°5, p. 108.

71. Joseph Kessel, *op. cit.* p. 82.

72. *Ibid.*, p. 64.

73. *Ibid.*, p. 61.

74. *Ibid.*, p. 35.

75. Josué Jéhouda, *op. cit.* p. 104.

76. *Ibid.*, p. 41.

77. Josué Jéhouda, *op. cit.*, p. 104.

78. Joseph Kessel, *op. cit.*, p. 40.

79. *Ibid.*

80. Joseph Kessel, *op. cit.*, p. 22.

porte-parole des pionniers. En apportant, grâce à leur initiative littéraire, un éclairage sur la vie en *Eretz Israël*, ils ont ouvert la possibilité d'un dialogue ou du moins une prise de conscience. La force de leurs textes vient du fait que les auteurs laissent parler et témoigner leurs interlocuteurs (y compris Poldès puisqu'il s'agit de théâtre), ce qui donne une authenticité à ces discours. Harry, Kessel et Jéhouda ont manifestement été touchés, non simplement par l'idéologie sioniste, mais aussi par l'amour pour le pays qu'ils ont découvert au cours de leurs voyages. Ainsi la lecture de leurs ouvrages communique le sentiment, comme ils le souhaitent, qu'en *Eretz Israël* : « Jamais ses moissons les plus riches ne vaudront celles d'espérance et d'amour qui parsèment ses champs encore nus »⁸¹. Enfin, leurs écrits

reflètent quelques interrogations liées à la reconstruction du pays : comment acheter un pays lambeau par lambeau ? Sur quelle base identitaire créer un socle commun ? Qu'est-ce qu'être un sioniste en diaspora ? Cependant, à la Belle Époque, les menaces de mort de Paul, dans *L'Éternel Ghetto*, résonnent encore comme quelque chose « d'irréel » tandis qu'il s'écrie : « Le vieux monde chrétien va se libérer. Un immense incendie va embraser le globe. Pour se débarrasser de vous, il n'y a qu'un seul moyen, la mort. »⁸² Mais comme le souligne Juliette Gouplet, les pénibles discussions, les outrances de langage ou l'évocation des pogroms « ne faisaient que préluder aux persécutions nazies »⁸³. La nécessité, formulée par Herzl, d'avoir un coin de terre pour avoir un abri contre les persécutions s'avérait réelle.

81. Joseph Kessel, *op. cit.*, p. 64.

82. Léo Poldès, *op. cit.*, p. 118.

83. Juliette Gouplet, *op. cit.*, p. 32.

EJ Le destin d'une communauté méditerranéenne. Les mémoires privées des juifs libyens

Marialuisa LUCIA SERGIO - enseigne histoire contemporaine et théorie et pratique de la citoyenneté active dans le département de Sciences de l'éducation de l'université de Roma Tre. Elle est membre de l'Institut italien des études germaniques et du Centre des études et recherches Concile Vatican II de l'université pontificale du Latran. Docteure en histoire des partis et mouvements politiques depuis 2002, elle a été qualifiée aux fonctions de maître de conférences en histoire contemporaine et en histoire des institutions et doctrines politiques en 2013. Ses intérêts de recherche portent sur les rapports entre les dynamiques politiques et socio-culturelles et la dimension religieuse.

Résumé : L'exode juif de la Libye en 1967, à la suite d'une violente attaque des nationalistes arabes, marque la dispersion d'une des communautés de mizrahim les plus anciennes de la Méditerranée. L'arrivée à Rome de milliers de réfugiés juifs provenant de l'ancienne colonie de Libye fit revivre aux Italiens le souvenir refoulé de son passé colonial. Sur la base de sources inédites, à savoir les interviews avec certains membres de la communauté juive tripolitaine en Italie, cette recherche vise à analyser les ambivalences du processus postcolonial libyen fluctuant entre position philo-occidentale et propagande nasserienne à travers la loupe des rapports entre les juifs, les anciens colonisateurs italiens et la majorité arabe.

Summary: The Jewish exodus from Libya in 1967, following a violent attack by the Arab nationalists, caused the dispersal of one of the oldest mizrahim communities in the Mediterranean. The arrival in Rome of thousands of Jewish refugees from the former Italian colony of Libya brought back to the awareness the repressed memory of the Italian colonial past. On the basis of unpublished sources, namely some interviews with members of the Tripolitan Jewish community in Italy, this research aims to analyze the ambivalences of the Libyan postcolonial process, fluctuating between the philo-western stance and Nasserite propaganda, in the light of relations between Jews, former Italian colonizers and Arab majority.

Mots-clés : Juifs libyens, réfugiés, colonialisme italien, troisième guerre israélo-arabe.

L'histoire de l'hébraïsme dans les régions qui composent la Libye d'aujourd'hui s'enracine dans l'ancienneté¹. À l'époque moderne et contemporaine, la présence juive, tant sous la domination turque que sous l'italienne, contribua en grande partie à l'essor économique, commercial et culturel du pays². La communauté juive de la Libye, concentrée principalement sur les côtes, surtout dans les villes de Tripoli et de Benghazi et dans la région montagneuse du Djebel al-Nefusa, ne constituait pas une unité homogène. Dans sa grande majorité elle parlait un dialecte arabo-judaïque, abstraction faite de la composante séfarade qui parlait un idiome hispano-judaïque, à savoir un véritable castillan enrichi de mots recueillis tout au long de ses diverses pérégrinations. Il y avait finalement les juifs en provenance de l'Italie, déjà présents en Libye depuis le XV^e siècle³, qu'on appelait « gurni », du nom arabe de Livourne⁴.

Ces dernières années, grâce à de nouvelles études collectives qui ont exploré plus systématiquement les

sources mémorielles, l'histoire du judaïsme libyen a beaucoup progressé⁵. Cependant la période d'Idris al-Sanusi, d'abord émir de Cyrénaïque en 1949 et ensuite roi de la Libye indépendante de 1951 à 1969, reste tout-à-fait en marge de cette historiographie⁶.

Les enjeux pour aboutir à l'indépendance ne se posèrent pourtant pas seulement en termes de construction institutionnelle et politique puisque, dans la perspective de la construction de la nouvelle nation libyenne, une tension croissante fut implicite entre l'identité islamique promue par les nouvelles élites dirigeantes et les différentes minorités linguistiques/religieuses présentes dans le pays, comme ce fut juste le cas de la minorité juive.

Cette recherche vise à contribuer à l'historicisation des années entre l'indépendance et la *Jamahiriya* par le biais d'entrevues orales, originales et directes, avec quelques anciens réfugiés juifs de 1967, dont les témoignages ont le mérite d'éclairer tant les contradictions du Royaume-Uni de Libye que les ambiguïtés inscrites dans l'héritage colonial italien.

L'option méthodologique adoptée, à savoir l'interview « semi-structurée »⁷, intègre des critères générationnels et sociaux. Le critère générationnel porte sur la valorisation d'un échantillon d'interviewés choisis parmi ceux qui sont nés durant ou immédiatement après la Deuxième Guerre mondiale, c'est-à-dire ceux qui, en 1967, étaient des enfants ou des adolescents ou bien des jeunes adultes, censés, aujourd'hui, être les dépositaires de « mémoires vivantes »⁸. Le second critère concerne un triage de cas d'espèce familiaux à la loupe d'expériences paradigmatiques de l'histoire de la communauté juive (le statut social des grands-parents pendant l'administration italienne ; la présence de membres de la famille parmi les victimes des pogroms durant la période anglaise ; leur position personnelle une fois émigrés en Italie)⁹.

LES JUIFS LIBYENS DU PASSÉ COLONIAL À L'INDÉPENDANCE : ENTRETIEN AVEC ALFONSO RENATO NAHUM, SIMONE HALFON, SHALOM TESCIUBA

L'occupation de la future Libye avait été agencée par l'Italie sans tenir absolument compte de tout ce qui a trait aux connaissances des spécificités historiques du lieu et de ses diverses réalités culturelles et religieuses¹⁰, y compris celle des juifs libyens¹¹. Sous cet angle, l'histoire familiale des interviewés apparaît comme emblématique.

Alfonso Renato Nahum¹² parle de son grand-père maternel, Rabbi Hai Gabison, qui – étant lors de l'administration italienne un notable de la synagogue de Tripoli (chef du tribunal rabbinique et maître de *yeshiva*) – était souvent appelé à résoudre les conflits

1. Les découvertes archéologiques tracent l'origine de la communauté juive en Libye autour de 586 av. J.-C. Le judaïsme s'épanouit dans la région à partir de 1492 avec l'afflux de juifs ibériques ; cf. M. Roumani, *Gli ebrei di Libia. Dalla coesistenza all'esodo*, Rome, Castelvecchi, 2014, p. 15-20.

2. S.A. Stein, « Jews, Plumes, and Global Commerce in the Modern Period », in G. Reuveni, S. Wobick-Segev (dir.), *The Economy in Jewish History: New Perspectives on the Interrelationship between Ethnicity and Economic Life*, Oxford-New York, Berghahn Books, 2010, p. 174-186.

3. L. Picciotto, « Gli ebrei in Libia sotto la dominazione italiana », in M. Contu, N. Melis, G. Pinna, *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Florence, Giuntina, 2003, pp. 79-81.

4. Cf. V. Magjar, *E venne la notte. Ebrei in un paese arabo*, Florence, La Giuntina, 2003, p. 274.

5. P. Rossetto, B. Spadaro, « Across Europe and the Mediterranean Sea. Exploring Jewish Memories from Libya », *Annali di Ca' Foscari*, 50, Déc. 2014, p. 337-52 ; L. Natale, P. Toscano, « Libyan jews in Rome: integration and impact on the roman jewish community », *Studi Emigrazione*, avril-mai 2014, 194, pp. 275-295.

6. A. Baldinetti, « La formazione dello Stato e la costruzione dell'identità nazionale », in K. Mezran, A. Varvelli (dir.), *Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, Rome, Donzelli, 2012, p. 16.

7. L'interview « semi-structurée » est conduite sur la base d'un ensemble fixe et ordonné de questions ouvertes selon un ordre préétabli. De telle manière, l'interview – contrairement au *survey* orienté vers une représentativité de type statistique – accorde à l'interviewé la liberté d'exprimer ses opinions selon ses propres stratégies de langage ; Cf. R. Bichi, *L'intervista biografica*, Milan, Vita e Pensiero, 2002, pp. 23-25.

8. On peut définir les mémoires vivantes comme des mémoires non fossilisées dans une réminiscence passive du passé ; cf. F. Fogel, « Mémoires mortes ou vives », *Ethnologie française* 37, 2007, 3, pp. 509-516.

9. Les interviews ont été résumées par l'auteur en version fidèle ; entre guillemets ce sont les propres mots des interviewés. Je tiens à remercier, ici, le professeur Maurice M. Roumani qui a relu ce texte contribuant à stimuler ma réflexion.

10. L'Italie, à la suite de la guerre de 1911 contre la Turquie, obtint le gouvernorat en Tripolitaine et le protectorat en Cyrénaïque. Ces régions, dès l'époque ottomane, étaient caractérisées par un développement socioéconomique fort différent : la Cyrénaïque avait en Égypte son propre marché agricole et était dominée par l'ordre politico-religieux de la Sanūsīyya duquel étaient issus tant le leader de la guérilla anticolonialiste Omar al-Mukhtār que la dynastie du futur roi Idris. Au contraire, la Tripolitaine, bénéficiant d'une position géographique favorable à une meilleure insertion dans les réseaux de commerce internationaux, était habitée par une population très mélangée de notables urbains et marchands. C'est ici que le capital italien créa de nouvelles chances pour la classe mercantile des *compradores*, composée de Maltais, Grecs et surtout Juifs. Les autorités coloniales ne manquèrent pas d'apporter une transformation de la structure sociale musulmane par la concession de privilèges et de rétributions aux notables arabes en échange de leur collaboration ; cf. A. Ahmida, *Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*, New York-London, Routledge, 2005, pp. 19-33.

11. D'après le recensement de 1931 les juifs se répartissaient comme suit : 15 637 à Tripoli (19,07% de la population citadine) ; 5 871 dans le restant de la Tripolitaine ; 3 595 en Cyrénaïque ; cf. R. Bachi, « Gli ebrei nelle colonie italiane », *La rassegna mensile di Israel*, jan.-févr. 1936, p. 386.

12. Interview avec Alfonso Renato Nahum du 8 décembre 2014 dans le hall de l'hôtel Santa Chiara à Rome. Alfonso, fils d'Isacco et Hatikvah Gabison, est né à Tripoli le 24 novembre 1943. Il est marketing consultant et vit à Milan.

entre la communauté juive et le gouvernorat colonial¹³. Alfonso met en évidence les ambivalences du projet colonial : si d'une part l'« occidentalisation » apportée par les Italiens représente pour la communauté juive, en comparaison avec la période ottomane, une expérience « libératrice » et porteuse de « moyens de culture » pour la création de « lieux de socialisation » (écoles, cercles culturels), de l'autre, les lois raciales de 1938 déterminent un « changement drastique », comme l'attestent les « bandes fascistes armées de matraques dans la *Hara* »¹⁴.

Ces ambivalences sont également soulignées par Nassim (surnommé Simone) Halfon¹⁵. Son grand-père maternel, le chevalier Musci (Moshe) Fellah avait été, sous l'administration italienne, le fournisseur attribué de l'Armée pour l'approvisionnement de différentes marchandises (manteaux en laine, selles de cheval etc.). On détecte une pointe de fierté lorsque Simone décrit son grand-père comme un *self-made man* qui, parti de rien, « avait su gagner l'estime de tout le monde » et pouvait garantir à sa famille une certaine aisance, en dehors de la *Hara*, dans un élégant immeuble au centre d'une Tripoli moderne qui, à ses dires, était « une photocopie en

petit de Rome ». Simone aime, en tout cas, à préciser la différence entre les Italiens « émigrés » pour des raisons économiques et les colonisateurs (politisés) ; de ces derniers il remarque la mentalité discriminatoire et de classe, demeurant encore dans certains milieux italiens de la Tripoli d'après-guerre, typique d'une « véritable graine de fascistes » qui prenait une pose hautaine, l'air de dire : « juif, descends du bus ! »

D'autre part, on peut ajouter ici que, s'il est vrai que le gouvernorat italien avait laissé en héritage aux Anglais (en Tripolitaine de 1943 à 1951) une « infrastructure de routes, de villages agricoles et d'autres œuvres publiques », il n'est pas moins vrai qu'il avait ôté toute chance à la formation d'une « citoyenneté avertie et politiquement active »¹⁶. Le peuple libyen, dépourvu de moyens adéquats de pratiquer la participation politique, allait remplacer le concept de citoyenneté par un genre de nationalisme qui, loin d'être véhicule d'unité et de solidarité, s'accordait aux seuls éléments compréhensibles par la population, c'est-à-dire la tribu et la religion islamique¹⁷.

C'est sur cette toile de fond que 31343 juifs avaient été poussés à émigrer en Israël par le pogrom ravageur du 4 novembre 1945 (au cours

duquel 132 juifs avaient été massacrés) et par celui du 1-13 juin 1948¹⁸.

Par rapport aux événements de 1945, Simone Halfon rapporte le pénible souvenir familial du premier pogrom au cours duquel perdirent la vie, respectivement à Tripoli et au village d'Amrus (Suq al-Jum'ah), son grand-père Musci, tué durant le pillage de son entrepôt-marchandises ainsi que sa tante paternelle Lisa Halfon Sasson, alors enceinte, qui fut « éventrée » au poignard avec son enfant d'un an et demi¹⁹.

Alfonso Nahum, pour sa part, a imprimé dans sa mémoire l'expérience du deuxième pogrom en 1948. À l'époque il n'avait que 5 ans ; barricadé chez lui au troisième étage avec sa famille, il se hisse à la fenêtre pour épier ce qui est en train de se passer dans la rue :

« Il y avait un magasin au coin de la rue, qui était à un épicier juif, qui gentiment accordait à mon papa la permission d'y garer tous les soirs son vélo. Le vélo en ces temps-là était une petite fortune et je me rappelle qu'en regardant à travers les fentes des volets, je vis qu'à un certain point le magasin prit feu et moi, tout petit, je criais : papa, ton vélo... ton vélo... Après quoi, je me souviens que j'entendis des hurlements et je vis soudain un arabe surgir d'une ruelle en

courant et qu'aussitôt à proximité de ma maison il y avait des militaires anglais qui soulevèrent leurs casques et tirèrent sur lui à bout portant. »

En tout cas, au vu des faits tragiques de 1945, dans lesquels les juifs tripolitains s'étaient trouvés pris au dépourvu et sans défense, en 1948, la communauté s'était bien organisée pour l'autodéfense grâce à l'aide du groupe Haganah²⁰.

À ce propos, le témoignage de Shalom Tesciuba²¹, qui a vécu personnellement ces événements, est important. Tout en n'étant qu'un garçonnet de 14 ans, il avait aidé sa communauté à se défendre contre les assauts des bandes arabes armées. Shalom avait été instruit par des jeunes sionistes en provenance d'Israël :

« Eux [les sionistes] – se souvient-il – avaient remarqué que j'allais d'habitude dans les Cercles Maccabi et Ben Yehuda jouer du ping-pong avec une compagnie d'amis et ils nous donnaient des sacs de légumes ou de fruits où nous trouvions une grenade à main et un pistolet. »

Pour faire comprendre la nécessité de l'autodéfense, l'interviewé rapporte l'épisode d'une famille de juifs « étranglés chez eux » et puis jetés dans les flammes de leur maison, d'où on entendait les hurlements de douleur à quelques centaines

13. Sur le rôle de Hai Gabison, cf. R. De Felice, *Ebrei in un paese arabo*, Bologne, Il Mulino, 1978, pp. 235-236.

14. La *Hara* était le quartier de la *madīnah* habité par les juifs de condition modeste.

15. Interview avec Simone Halfon du 19 novembre 2014, enregistrée à Rome à la maison de l'auteur. Simone, fils de Clemente et Elisa Fellah, est né à Tripoli le 20 décembre 1945. Aujourd'hui il est styliste à la retraite et vit à Rome.

16. R.B. St John, *Libya: Continuity and Change*, New York, Routledge, 2015, p. 19.

17. D. Vandewalle, *A History of Modern Libya*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 24.

18. De 1949 à 1951, 90 % des 35 000 Juifs vivant en Libye ont émigré en Israël. Cf. H. E. Goldberg, *Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 9.

19. La reconstruction des circonstances de l'assassinat remonte aux souvenirs de son père Clemente.

20. À ce propos, cf. M. Roumani, *Gli ebrei di Libia*, cit., p. 74-79.

21. Interview avec Shalom Tesciuba du 10 décembre 2014 au Centre Beth-El de Rome. Shalom, né le 3 février 1934, est président de la communauté tripolitaine de Rome et a été vice-président de la communauté juive de Rome.

de mètres. Shalom tient beaucoup à ce qu'on mentionne le nom d'un des meurtriers, Sasi Burghigh, « un homme méchant, habillé tout le temps comme un militaire, trapu et haut comme trois pommes ».

Durant les années de l'Indépendance, Shalom devient un commerçant à succès qui installe plusieurs épiceries dans les différents quartiers de Tripoli. Il garde un bon souvenir de cette période qui, jusqu'en 1967, peut être considérée comme une parenthèse d'apaisement, si ce n'est de tolérance. En effet la Libye, dès son indépendance le 24 décembre 1951, se caractérisa par une orientation philo-occidentale soudée par le traité avec les États-Unis du 9 septembre 1954. Dès 1954, le Premier ministre Mustafa Ben Halim privilégia le rapprochement des États-Unis dans le cadre d'un projet arabe où la Libye représentait, à côté du Maroc et de la Tunisie, l'axe d'un front modéré. Cette modération dans la politique étrangère du roi Idris ne réussira pas, toutefois, à empêcher la diffusion en Libye du nationalisme panarabe d'importation égyptienne qui, par la radio *Sawt al-Arab* (voix des arabes), colportait les mots d'ordre de la propagande nassérienne²². Au sentiment anti-occidental de la population vint paradoxalement s'ajouter, à partir de 1959, la richesse produite par l'exploitation du pétrole, qui

fini par provoquer une montée de la corruption des ministres et des fonctionnaires d'État²³. Après Ben Halim, il n'y eut que des exécutifs faibles, incapables d'assurer tant la modernisation que la cohésion d'un pays divisé où les élites, revendiquant une « place au soleil » grâce à l'exportation de l'or noir, envisageaient de renverser l'ordre politico-social en regardant Nasser d'un œil admiratif²⁴.

En ce contexte, à l'encontre de tous les engagements pris par le gouvernement devant les Nations-Unies pour la sauvegarde des droits des minorités, la Libye avait entrepris des mesures restrictives contre les juifs telles que l'interdiction de la correspondance avec Israël ou la législation interdisant l'emploi dans le secteur bancaire et dans les compagnies pétrolières. À tout cela vint s'ajouter la limitation de la liberté de circulation : on remplaçait les passeports par les *Temporary Travel Documents*, valables pour un seul voyage, et on interdisait la concession de visas à tous les membres d'une même famille, ce qui signifiait qu'au moins une personne devait rester en otage dans le pays²⁵.

En évoquant cette situation sans issue et la résidence forcée en Libye depuis 1951, Simone Halfon utilise la métaphore d'« un oiseau emprisonné dans une cage » pour exprimer un sentiment de claustrophobie. À la question concernant la cohabitation

avec les arabes, Simone répond en indiquant sur son visage la cloison nasale déviée à la suite d'une bagarre entre gars à la sortie de l'école, quand il faisait ses études à l'institut d'État italien Guglielmo Marconi à la fin des années 1950. Il explique cependant que, « au cœur de la ville », il y avait somme toute « du respect réciproque » au sens que, lorsque les gars juifs réagissaient aux avanies des arabes du même âge, c'est-à-dire « si l'on les battait », on obtenait le respect. Ne pas se montrer soumis, c'était précisément pour les juifs « la seule méthode de cohabitation sinon – précise-t-il – il pouvait arriver qu'en se promenant dans la rue on attrape un gros crachat à la figure ».

Le récit d'Alfonso Nahum ouvre plutôt une fenêtre directement sur la modernisation libyenne des années 1950, marquée par un mélange de cultures et d'appartenances. Il dresse le tableau d'une cohabitation plus ou moins pacifique au sein de l'école où l'on respirait un climat « plus détendu et jovial ». La plupart de ses camarades de classe italiens s'acheminaient par des routes en serpentins pour rejoindre l'école en provenance des anciennes fermes coloniales des faubourgs. Cette marche de plusieurs kilomètres au petit matin témoigne du désir de rachat de ceux qui « voulaient maintenant étudier » pour s'émanciper de la pauvreté de la génération « des Italiens qui arrivaient dans le désespoir entre les années 1920 et 1930 ». Quant aux

rapports avec les arabes, il explique que ses années d'études s'écoulaient dans un calme apparent :

« Comme c'est souvent le cas dans les États de nouvelle constitution, où les gouvernants font toute une série de promesses du genre : "nous devons vivre en frères pour faire progresser ce pays", il y avait un vent de nouvelle collaboration indépendamment des divisions latentes. Mais ces divisions, au fur et à mesure qu'on avançait, se firent au contraire de plus en plus évidentes parce que les Libyens avaient beaucoup de ressentiment contre les Italiens qui n'étaient pas rapatriés. À l'égard de la communauté juive, cette hargne allait s'accroître sur des tons de plus en plus perçants. Il suffisait d'un discours animé sur une place ou dans une mosquée pour ressentir le lendemain une tension, invisible et pourtant sensible ».

Bardé enfin d'un diplôme en comptabilité obtenu avec les meilleures notes, Alfonso entreprend sa carrière dans l'import-export. Il avait aussi reçu des offres d'emploi de la part de filiales locales des banques de Rome et de Naples mais, au grand étonnement des dirigeants italiens – qui n'étaient évidemment pas au courant de la législation discriminatoire contre les juifs –, il est contraint à y renoncer. Ces banquiers et les patrons d'entreprises, arrivés en Libye depuis la découverte du pétrole, étaient définis à l'époque par la presse italienne comme « nouveaux Italiens » en raison de leur extranéité au regard du passé colonial²⁶. Ils vont

22. A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 147-159.

23. M. Cricco, F. Cresti, *Gheddafi. I volti del potere*, Rome, Carocci, 2011, p. 172.

24. *Ibid.*, p. 176.

25. Cf. L. Carpi, « La condizione giuridica degli ebrei nel Regno Unito di Libia », *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 30, jan.-mars 1963, 1, pp. 87-92.

26. C. Casalegno, « Vivono quasi tutti a Tripoli i trentamila italiani: non sono inseriti male nella Libia indipendente », *La Stampa*, 24 février 1963.

grossir les rangs de la bourgeoisie cosmopolite tripolitaine déjà constituée par le noyau historique de Grecs et de Maltais, par les Anglo-Américains stationnés dans les bases militaires et par des Yougoslaves, Espagnols, Australiens arrivés plus récemment, dont la plupart étaient médecins, dentistes, architectes, etc.

LE ROYAUME-UNI DE LIBYE : MODERNISATION ET DÉFIS DE LA COHABITATION. ENTREVUE AVEC MIRIAM MEGHNAGI, HAMOS GUETTA, VICTOR MAGIAR

Malgré l'évolution de cette société hétéroclite, les souvenirs des interviewés concordent tous au sujet du manque d'une institution qui puisse faire office d'agrégation dans le complexe processus de définition de l'identité nationale après 1951. Presque tous jugent l'école, encore largement gérée par les Italiens²⁷, peu adéquate à remplir la tâche de médiation des conflits culturels²⁸.

Miriam Meghnagi²⁹ se souvient, par exemple, que les Italiens affublaient les juifs du sobriquet méprisant de *ciaccio* se référant à la phonétique judaïque-arabe tripolitaine qui prononce souvent le son d'un Č doux³⁰.

Ainsi ajoute-t-elle :

« Jamais je n'oublierai des enseignantes prévenantes qui nous prêtaient attention, mais je me rappelle aussi d'autres qui, au contraire, maltraitaient les élèves. Certaines d'entre elles arrivaient jusqu'à lever la main sur de pauvres gamines qui, si ça se trouve, avaient du mal à apprendre. Je pense que beaucoup d'enseignants avaient une mentalité fasciste. C'était affreux ! »

En outre, les programmes d'études de l'école italienne, basés sur l'accumulation de notions, ne s'encombraient pas de l'histoire et de la réalité tripolitaine, si bien qu'on se limitait à un apprentissage mnémotechnique, tandis qu'il y avait au-dehors une ville qui offrait ses innombrables suggestions. De surcroît s'ajoutait la censure du gouvernement libyen sur les programmes scolaires :

« Nous étudions sur des textes italiens qui n'accordaient pas de place à Tripoli alors qu'il y avait tant de choses à raconter... On parlait par contre de patelins italiens aux toits en pente. Je me souviens de l'histoire de l'art... du chapiteau corinthien... À Tripoli, il y avait un tas de ruines romaines et en l'occurrence c'était si simple et possible pour nous de les voir, tandis que

c'était tellement loin l'Italie que nous ne pouvions qu'apprendre par cœur. Sur la carte géographique, il y avait une tache noire sur Israël parce que les livres étaient épurés par les autorités libyennes. »

Et pourtant l'Italie et la langue italienne ne sont pas dédaignées par les juifs de Tripoli surtout dès lors que toutes les dispositions prises à l'encontre des juifs font rêver d'un monde, au-delà du bord de la mer libyenne, tel un espoir de liberté :

« Je me souviens encore d'une dissertation, dont le sujet portait sur la mer. J'esquissai également un croquis et y plaçai un petit bateau à voiles, parce que pour nous la mer c'était le plus important, tantôt du fait qu'elle baignait Tripoli, tantôt parce que la mer, qu'on regardait là où l'horizon allait se perdre, signifiait aller ailleurs, aller en Italie qui, pour nous, représentait un rêve immense, puisqu'il était interdit aux juifs de partir. »

Miriam a toutefois grandi dans un milieu familial qui n'était point italianisé au sens de l'homologation, mais au contraire fier de son multiculturalisme, de sa contamination positive avec le contexte arabe. Même si ses parents parlent italien avec leurs fils et s'habillent à l'européenne, l'arabe reste la langue de tous les jours et, dans l'armoire, ils gardent encore la *Jabāliyah* et le *burnous*, soit les vêtements traditionnels arabes. En outre, il y a les petites habitudes orientales

de la vie quotidienne : les nattes par terre, le thé accompagné de cacahuètes et d'amandes, le salep, les panicules cuites au fourneau à charbon...

Les limites de l'école italienne apparaissent également dans les mémoires de Hamos Guetta³¹. À l'école maternelle fréquentée par Hamos et dirigée par des religieuses, les enfants juifs étaient contraints à se mettre à genoux et à prier dans la chapelle et étaient discriminés même durant la récréation : les enfants catholiques avaient droit à dix tours sur la balançoire, alors que les juifs n'étaient poussés que cinq fois par les nonnes, de façon à ce que la durée du jeu fût plus brève.

Les rapports des juifs avec la communauté italienne étaient caractérisés, selon Hamos, par une espèce de « dualisme ». Si la *nation-Italia* est « l'horizon reconnu » en dehors du territoire libyen à l'occasion de voyages touristiques ou bien de rencontres avec des parents déjà émigrés, les Italiens de Tripoli représentent, en revanche, « une communauté qui reste sur son quant-à-soi ». Les maisons italiennes « qui sentent bon le pain maison au four », semblent à Hamos, avec ses yeux de 12 ans, « fort mystérieuses » avec tant d'exubérance de bibelots, tableaux, pantins et souvenirs, chose assez inhabituelle par rapport aux maisons juives très sobres, dont les parois sont chargées de livres. À propos de l'attitude des Italiens à l'égard des juifs, Hamos parle d'un

27. L. Agazzi, *La legislazione della scuola elementare: disposizioni, giurisprudenza, annotazioni*, Rome, La Scuola, 1965, p. 431.

28. L'offre éducative italienne, par rapport aux éléments autochtones, affichait une souche « impérieusement inhibitoire » des identités locales; cf. P. Venuta, « Gli studi libici sul colonialismo italiano : considerazioni bibliografiche e storiografiche », in F. Cresti (dir.), *La Libia tra mediterraneo e mondo islamico*, Milan, Giuffrè, 2006, p. 20.

29. Interview avec Miriam Meghnagi du 26 mars 2015 enregistrée dans un café de la place San Cosimato à Rome. Miriam est née à Tripoli. Elle a fait ses études à Rome jusqu'à sa licence de philosophie à l'Université « La Sapienza » de Rome se spécialisant ensuite en psychologie et en ethnomusicologie. Elle interprète le patrimoine des traditions musicales juives et méditerranéennes.

30. S. Yoda, *The Arabic Dialect of the Jews in Tripoli (Libya): Grammar, Text and Glossary*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 10, 71.

31. Interview avec Hamos Guetta du 3 mai 2015, enregistrée chez lui. Hamos, fils de Shalom et Tonina Driguez, est né à Tripoli le 15 février 1955. Après son arrivée en Italie est devenu un entrepreneur à succès dans le secteur de la mode. Il vit à Rome où il est un des plus importants animateurs de la vie culturelle de la communauté juive-tripolitaine.

« complexe de supériorité »³², héritage des lois raciales. Cette situation est d'une telle évidence que les juifs finissent par se sentir plus proches du monde arabe qui les entoure. Ainsi rappelle-t-il :

« Un jour je demandai à mon père : est-ce que tu te sens plus proche d'un Italien ou bien d'un arabe de la Libye ? Il me répondit : sans aucun doute d'un arabe libyen. Cela en dit long à quel point les juifs étaient enracinés parmi les arabes grâce à la langue, aux commerces, aux rapports de confiance. Les rapports avec les Italiens s'étaient quelque peu gâtés à la suite des lois raciales, tandis qu'avec les arabes ils demeuraient bons. Mon père, qui était un commerçant, me racontait des épisodes remarquables de confiance : des gens qui parcouraient 600 kilomètres pour demander pardon s'ils s'étaient trompés dans leurs comptes ! »

Comment expliquer alors les épisodes courants d'intolérance de la part de garçons arabes du même âge, rapportés par d'autres témoignages ? Pour Hamos, il s'agit d'une « duplicité qui est la même duplicité dans la Libye de nos jours ». Il dresse un constat amer :

« Les vieilles générations d'arabes, les personnes âgées étaient plus enclines aux rapports humains, à accepter l'autre, à vivre ensemble pacifiquement, tandis que les nouvelles générations, influencées par les idéologies, surtout après la naissance de l'État d'Israël, cherchaient toujours la bagarre, tant il est vrai qu'en me promenant dans la rue je pouvais

m'attendre aux attaques de jeunes gars, jamais à celles des adultes. À partir de ma génération la situation s'est détériorée, même si, lorsqu'il m'arrive de rencontrer, ici à Rome, un des arabes libyens de mon âge – j'ai 60 ans – je constate qu'il cède, tout comme moi, à la tendresse pour une époque révolue durant laquelle il y avait en Libye encore les juifs, un monde un peu plus tolérant, une vie presque agréable. »

Il n'en reste pas moins que l'interviewé n'oublie pas que les pogroms avaient déjà eu lieu avant la révolution nassérienne. À ce sujet, il remarque que les responsables des massacres anti-sémites « étaient ceux qui provenaient de l'intérieur du pays, des villages » non pas des habitants de Tripoli, lesquels étaient un segment du monde arabe bien plus moderne et occidentalisé. Dans son récit revient souvent le thème de la rutilante occidentalisation de la société tripolitaine de ces années-là. À côté du monde étrié et provincial des Italiens de Libye, il y a par-dessus tout une autre Italie, celle rêvée de la Dolce Vita symbolisée à Tripoli par les nightclubs du genre Mocambo ou Underwater. L'Italie du « miracle économique » avait débarqué apportant tout son imaginaire cinématographique et musical : « Quel bonheur d'aller au cinéma le samedi ! » Sur l'écran défilent les images des divas aux échantons vertigineuses. Pour ne pas transgresser le précepte sabbatique, les garçons juifs achetaient les billets le vendredi ou bien le guichetier

prenait directement lui-même l'argent de leurs poches. L'un des cinémas de la ville était le Rex, une installation très moderne à l'écran-scope appartenant à Dido (David) Magiar, entrepreneur séfaraite d'origine hongroise. Comme le raconte son fils Victor durant l'interview³³, le Rex de Tripoli n'était pas seulement un symbole du progrès de la ville mais aussi un remarquable véhicule culturel dans une réalité multi-ethnique. Le père Dido a soin, en effet, de faire projeter les films dans l'après-midi de vendredi ou le matin dominical en arabe ou sous-titrés, destinés à un public musulman jeune et populaire, provenant des campagnes ou du sous-prolétariat urbain, qui fait irruption dans la salle le plus souvent sans payer le billet. Les adolescents italiens, arabes et juifs applaudissent à tout rompre, rient et font leurs commentaires aux scènes d'amour. Cohabitation et intégration sont les mots-clés du récit de Victor (à l'époque un élève de 10 ans) qui rappelle avec tendresse tantôt les liens d'amitié à l'école avec les garçons de nationalité et religion différentes tantôt l'ouverture mentale de ses enseignants (mais – s'empresse-t-il de souligner – il s'agissait d'enseignants d'une école destinée aux enfants nantis et donc pas du tout représentative du système scolaire italien tout entier) :

« Il est vrai qu'il y avait des écoles plus populaires comme celle des "Frères chrétiens" ou des salésiens,

tandis que la mienne, se trouvant près du Palais royal, était fréquentée par les fils des ambassadeurs... À mon école on parlait une dizaine de langues (il y avait des garçons yougoslaves, grecs, espagnols, américains, italiens, juifs, arabes...). C'était une saison d'effervescence, de changements, ça s'apercevait dans l'air. C'était le temps des chansons de Bob Dylan... Certes, à y regarder de plus près, il ne manquait pas de problèmes d'identité à l'école, à cause de certains enseignants, par exemple avec quelques sœurs. En effet, si certains prêtres, nonnes ou enseignants en général, prêtaient attention et respect aux diversités, d'autres faisaient des tentatives d'évangélisation. Je me rappelle qu'avant Noël, nous, les élèves non chrétiens, restions en classe tandis que les catholiques allaient prier à la chapelle, et alors, pour nous amuser, nous dressions la crèche ! »

Le répit devait cependant être de courte durée.

LE POGROM DE 1967

Le 5 juin 1967 (début de la troisième guerre arabo-israélienne) est la date fatidique qui marque de fait la fin de la pluri-centenaire présence juive en Libye, dans un pays qui était pour les juifs le sol natal, lieu originare d'histoires familiales, d'affections, d'identités.

Déjà à la fin de mai³⁴, comme se souvient Shalom Tesciuba, un ami

32. Sur l'esprit fier de la blancheur étalée (*whiteness*), cf. G. Fabbiano, « Mémoires familiales en question », *Projet*, 4, juillet 2009, 311, pp. 49-57.

33. Interview avec Victor Magiar du 24 février 2015 enregistrée au siège central de l'Association nationale des mairies italiennes (ANCI). Victor, fils de Dido et Elsa Mimun, est né le premier juillet 1957. Il est directeur du département Relations internationales de l'ANCI. Il a été un des fondateurs en 1988 de l'association « Martin Buber-Juifs pour la paix ».

34. Le 23 mai, l'Égypte interdit la navigation aux navires israéliens à travers les détroits de Tiran, dans le golfe d'Aqaba.

musulman l'avait mis en garde de ne pas réagir aux provocations parce que quelque chose de grave était sur le point de se déclencher dans la ville. Il se rendit alors auprès du chef de la communauté juive, Efraim Barda, pour s'en ouvrir à lui, mais ce dernier, faisant encore confiance aux autorités libyennes, lui répliqua : « laisse tomber... »

Les craintes de Shalom se révélèrent justifiées : le 5 juin, une foule d'arabes surexcitée par les appels belliqueux réitérés de Radio Caire se rua, débordant de haine, vers le centre-ville. C'était le début de violentes émeutes anti-judaïques ; les magasins des juifs sont pris d'assaut et incendiés, leurs maisons marquées à la craie blanche au cri de « Heia he al-yahudi » (au juif !). Dorénavant pour les juifs va commencer une tentative désespérée de se dérober à « la chasse à l'homme »³⁵. Ils restent cloîtrés dans leurs maisons pendant un mois, les armoires collées à la porte, guettant les moindres bruits venant de la rue, où des jeunes arabes suivent, par le biais de radios à transistors, les émissions du Caire contre l'État hébraïque. Miriam Meghnagi évoque ce mois-là comme un véritable cauchemar pendant lequel elle finit par perdre dix kilos, de peur que la foule furieuse ne fasse irruption et, par-dessus le marché, elle vient d'apprendre pour la première fois le chapitre traumatisant de la shoah en surprenant les paroles de ses parents angoissés à l'idée de devenir des « savonnettes » comme

dans les camps de concentration nazis. En cette atmosphère de panique il ne manquait qu'Isha, une voisine arabe d'en face qui, en joignant le geste à la parole, menaçait les juifs de leur couper la gorge.

Les tensions vont finalement s'atténuer lorsque des officiers libyens entrent dans les maisons des juifs, quasi prisonniers, pour leur permettre de quitter Tripoli vers des destinations d'accueil, notamment l'Italie.

L'Italie, comme l'explique Victor Magiar, fut un choix pragmatique : si les juifs avaient opté pour Israël, ils auraient perdu pour toujours l'espoir, qui en tout cas s'avérera vain, de recouvrer tous leurs biens délaissés en Libye. À cela s'ajoute le fait que les jeunes, ayant fréquenté en Libye les écoles italiennes, pouvaient achever leurs études et s'inscrire à l'université. Le déplacement forcé en Italie s'avéra tout à fait problématique. Il fallait repartir de zéro. Hamos Guetta évoque les difficultés de sa famille qui, ayant naturellement perdu toute sa fortune, était contrainte de vivre à sept dans une seule pièce à Rome, prenant de repas frugaux, comme du pain assaisonné d'ail, d'huile et de sel, et rarement de thon. Malgré tout, après l'expérience de quasi séquestration pendant le dernier mois à Tripoli, il ressentit un puissant sentiment de liberté et d'apaisement intérieur. La ville lui paraissait presque un rêve, rien que flâner dans les rues à proximité des locaux à la mode pour écouter, derrière les barrières, la musique des groupes

de rock du moment. Dans la mémoire de Victor Magiar reste, au contraire, gravée la déception face à une Rome qui, tout en étant moins bigote et catholique que la communauté italienne de la Libye, demeurait une ville moins cosmopolite que Tripoli :

« Ce qui m'a choqué le plus, ce fut le constat que Rome était moins internationale et cosmopolite que Tripoli. Les Italiens étaient plus provinciaux qu'un Tripolitain moyen, parce que nous connaissions les gens du monde entier. Notre grande chance, dont probablement tous ne se rendent pas compte, c'est que nous [les juifs libyens] avons

vu la diversité avec les yeux innocents et honnêtes d'enfants ; pour nous, la diversité, c'était on ne peut plus normal. »

En conclusion, si l'Italie traditionnelle, celle qui avait forgé le projet colonial, n'existait plus, l'Italie rêvée, celle de la Dolce Vita évoluée et occidentale, n'existait pas encore. Le titre d'un essai récent sur la mémoire postcoloniale intitulée *Un voyage imaginaire, une destination concrète*³⁶, à l'inverse, l'épilogue de l'histoire du judaïsme tripolitain, de l'exil à son arrivée en Italie, pourrait peut-être s'intituler *Un voyage réel, une destination imaginaire*.

ANNEXE

Les différents statuts de Libye

L'Italie, à la suite de la guerre de 1911 contre la Turquie, obtint par le traité de Lausanne du 18 octobre 1912, le contrôle des régions qui font partie de la Libye de nos jours : le gouvernorat en Tripolitaine et le protectorat en Cyrénaïque. Il faut attendre 1937 pour que le Fezzan devienne une administration militaire italienne sous le nom de Territoire du Sahara libyen. Ces régions, dès l'époque ottomane, étaient caractérisées par un développement socio-économique fort différent qui ne

manqua pas d'influer sur le processus de formation des classes sociales locales. Si la Tripolitaine – bénéficiant d'une position géographique préalable à une meilleure insertion dans les réseaux de commerce internationaux – était habitée par une population très mélangée de notables urbains, bureaucrates et marchands, à côté des paysans, la Cyrénaïque, au contraire, en raison de sa position, ne participait pas de l'économie côtière, ayant son propre marché en Égypte. Cette

35. G. Fattori, « Paura e segreta tensione a Tripoli », *La Stampa*, 18 juin 1967.

36. V. Heller, « Exil, identité et création. Un voyage imaginaire, une destination concrète », *L'Observatoire. Créateur d'échanges et de transversalités dans le Social*, 12, 2011, 71, p. 101-104.

dernière était dominée par les loges sufi (Zawiya) agrégées à l'Ordre de la Sanūsiyya, un centre du pouvoir politico-religieux duquel étaient issus tant le leader de la guérilla anticolonialiste des années vingt, Omar al- Mukhtār que la dynastie du futur roi Idris. Enfin le Fezzan qui, après avoir autrefois été la majeure place commerciale du Sahara, était désormais à son déclin en raison des rivalités entre les coterries tribales. Le capital italien débarqué en Tripolitaine créa de nouvelles chances pour la classe mercantile des *compradores*, composée pour la plupart de Maltais, Grecs et surtout Juifs, à travers un florissant commerce avec l'Europe. L'arrivée des Italiens en Tripolitaine ne manqua même pas d'apporter des changements au sein

de la structure sociale arabe, surtout parmi les notables, héritiers des *ayan* de l'autorité ottomane, à savoir les percepteurs d'impôts. La collaboration entre les élites urbaines arabes et les autorités italiennes – en échange de privilèges et de rétributions – fut, pendant le système colonial, une réalité très répandue³⁷.

Pour ce qui concerne la présence juive dans les différentes régions, nous nous basons sur le recensement de 1931 : à Tripoli vivaient 15 637 juifs (19,07 % de la population citadine) ; dans le restant de la Tripolitaine 5 871 juifs ; à Benghazi vivaient 2 767 juifs (6,4 % de la population citadine) et 828 juifs dans le restant de la Cyrénaïque. Il manque par contre des données concernant le Fezzan³⁸.

37. Voir Albert Hourani, « Ottoman Reform and the Politics of the Notables », in Albert Hourani, Philip Shukry Khoury, Mary Christina Wilson (Dir.), *The Modern Middle East : A Reader*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 83-109 ; Ali Abdullatif Ahmida, *Forgotten Voices : Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*, New York-London, Routledge, 2005, pp. 19-33 ; cfr. Gianbattista Biasutti, *La politica indigena italiana in Libia : Dall'occupazione al termine del governatorato di Italo Balbo (1911-1940)*, Pavia, Università degli studi di Pavia, 2004, pp. 83 – 95.

38. Voir Roberto Bachi, « Gli ebrei nelle colonie italiane. Note statistiche sul censimento del 1931 », *La rassegna mensile di Israel*, gennaio-febbraio 1936, p. 386.

EJ La diaspora juive marocaine : loin des yeux, près du cœur

Ilyass GORFTI - Docteur en sciences juridiques et en sciences politiques.

Résumé : La présence juive au Maroc est très ancienne et fut nourrie par l'arrivée des réfugiés juifs victimes de persécutions au cours de l'histoire, mais aussi par les conversions des populations berbères autochtones. Depuis les Idrissides jusqu'aux Alaouites, les Juifs ont été régis par les dispositions du droit musulman relatives aux « gens du Livre ». Les pouvoirs évitaient toute ingérence dans leurs affaires culturelles et judiciaires. À la veille de l'indépendance du Maroc en 1956, la communauté juive représentait environ 280 000 personnes. Ce nombre a considérablement diminué aujourd'hui. Pourtant, les Juifs marocains et leur descendance sont restés profondément attachés à leur « marocanité ».

Summary: The Jewish presence in Morocco is very old and was nourished by the arrival of the Jewish refugee victims of persecutions throughout history, but also by the conversions of the indigenous Berber populations. From the Idrissids to the Alawites, the Jews were governed by the provisions of Muslim law relating to "people of the Book". The authorities avoided interference in their religious and judicial affairs. On the eve of Morocco's independence in 1956, the Jewish community represented about 280,000 people. That figure has dropped considerably today. Yet, the Moroccan Jews and their descendants remained deeply attached to their "Moroccanism".

Mots-clés : Diaspora, mémoire, juif, Maroc, modernité, tradition, assimilation, sionisme, départ, retour, pèlerinage.

La diaspora est une notion difficile à définir. Elle n'est pas « une réalité ni un concept d'usage si évident. Comme n'est pas évidente la permanence de n'importe quelle minorité extraterritoriale. Le terme en somme est aventureux, car il s'applique à une aventure humaine soumise aux aléas de l'histoire et du destin. »¹ Le mot est devenu « passe-partout ; il fait partie du langage courant des journalistes de presse écrite, de radio et de télévision ; du vocabulaire des représentants de communautés nationales ou religieuses comme des autorités étatiques attentives à ne pas perdre le contact avec des descendants d'anciens émigrés ; enfin de l'arsenal conceptuel des chercheurs en questions migratoires. »²

Dans ses origines, le terme est intimement lié au peuple juif et à sa dispersion après la destruction du Temple en l'an 70 et l'annexion de la Judée. Il a acquis progressivement un sens plus large pour désigner les populations installées en dehors des terres de leurs ancêtres³. Ainsi, le paradigme de la diaspora juive permet d'identifier les principaux critères de validation du caractère « diasporique » d'un groupe : dispersion, solidarité communautaire, lien maintenu avec le lieu d'origine et

un projet de retour. « La diaspora ne devient un concept utile que s'il est utilisé exclusivement dans le cas où la dispersion de la population est vécue comme celle d'un même peuple ; où elle s'accompagne du maintien de liens objectifs ou symboliques, d'ordre culturel, politique ou caritatif, entre les groupes dispersés, généralement en situation de minorité, et pas seulement avec un lieu-dit "d'origine" ; où se maintient une forme de solidarité culturelle, sentimentale ou politique, plus ou moins active, entre les différents établissements du peuple. »⁴

Reprenant l'expression de Thomas Butler, il existe dans le monde actuel un « mouvement pour réhabiliter la mémoire »⁵. Ce mouvement est illustré chez les Juifs marocains par un attachement aux origines et pose d'une façon particulière la question de la place de leur mémoire collective. Comme le souligne Michel Bruneau, « la mémoire collective est une composante essentielle de l'identité en diaspora face au danger de dilution et d'assimilation dans les sociétés d'accueil ou d'installation »⁶. Elle vise « à rendre compte des formes de conscience (ou d'oubli) du passé partagé par un groupe social autour de configurations de mémoire caractéristiques, de perceptions

fondamentales propres qui façonnent une représentation du groupe social et une identité commune »⁷. Cette mémoire se réfère au noyau dur influent des Juifs marocains, c'est-à-dire la religion, l'histoire, le territoire, la langue...

Dans un monde arabe et musulman, marqué par le conflit israélo-palestinien et par un antijudaïsme abusif et anachronique, le Maroc fait figure d'exception. La communauté juive la plus importante en terre d'Islam se trouve dans ce pays. Les Juifs y vivaient avant même l'arrivée en masse de ceux d'Espagne après la *Reconquista*. La cohabitation entre les Marocains de confession juive et ceux de confession musulmane y est séculaire.

La communauté juive du Maroc ne laisse pas indifférent. Elle suscite de multiples questionnements : Pourquoi les Juifs marocains restent-ils si attachés à ce pays ? Comment expliquer cette tolérance qui existe entre Juifs et Musulmans marocains ? Pourquoi l'identité marocaine continue-t-elle à s'affirmer chez les Juifs, même si leur nombre a diminué considérablement ? Cet article se situe à la croisée de ces questions complexes. Il tente d'y répondre en interrogeant les usages de l'histoire, les épreuves de la modernité et les empreintes de la mémoire.

LES USAGES DE L'HISTOIRE

Les récits sur la première présence du judaïsme au Maroc appartiennent au domaine des légendes et des mythes. Nous nous proposons de faire un détour sur les origines lointaines et sur la situation des Juifs sous les différentes dynasties marocaines.

Les origines lointaines des Juifs au Maroc

Quelques historiens ont soutenu que les Hébreux purent s'associer aux marins de Sidon et de Tyr et jouer un rôle dans l'expansion phénicienne en Méditerranée. David Cazès estime qu'il est probable que des Israélites ont accompagné les Sidoniens lorsqu'ils firent leur première apparition sur les côtes africaines⁸. Selon Nahum Slouschz, il est impossible de séparer Phéniciens et Hébreux, lorsqu'on parle de colonies en Méditerranée, au premier millénaire avant Jésus-Christ⁹. « On conçoit que les Israélites aient pu profiter des navires phéniciens et peut-être, même, de la complicité des navigateurs, pour échapper à l'oppression exercée, à l'époque, sur l'Assyrie et Babylone. »¹⁰

Le premier livre des Rois cite le navire de Salomon avec lequel ses serviteurs partirent en expédition vers le pays d'Ophir et rapportèrent

1. R. Marienstras, « Sur la notion de diaspora », in Chaliand [G.] (Dir.), *Les Minorités à l'âge de l'État nation*, Paris, Fayard, 1985, p.226.

2. S. Dufoix, *Les Diasporas*, PUF, Paris, 2003, p. 3.

3. L. Anteby-Yemini, W. Berthomière, *Les Diasporas, 2000 ans d'histoire*, PUR, Rennes, 2005, p. 9.

4. Ch. Bordes-Benayoun, D. Schnapper, *Diasporas et Nations*, Odile Jacob, Paris, 2006, p. 215.

5. T. Butler, « Memory: a mixed blessing », in Memory, Butler [T.] (Éd.), *Memory: History, Culture and the Mind*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 25.

6. M. Bruneau, « Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora », *L'Espace géographique*, 4/2006 (Tome 35), p. 632.

7. M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, Paris, 1968, p. 94.

8. D. Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, Durlacher, Paris, 1888, pp. 14-15.

9. N. Slouschz, « Hébraeo-phéniciens et judéo-berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique », *Archives Marocaines*, 14, 1908, pp. 86-88.

10. J. Goulven, « Notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc », *Hespéris*, I, 1921, p. 325.

quatre cent vingt kikkars d'or¹¹. En se fondant sur ce texte et sur certaines traditions orales répandues surtout chez les Juifs du sud marocain, on peut situer les premiers établissements des Juifs au Maroc au temps du Roi Salomon. « Le Roi Salomon envoie des Juifs à la recherche des pays producteurs d'or : ils s'installent alors dans le coude du Draa, à Tidri, qui passe encore aujourd'hui pour avoir été le premier établissement des Juifs du Draa. »¹²

Selon Mohammed Kenbib, il se peut que les premiers Juifs soient arrivés au Maroc au V^e siècle av. J.-C., après la destruction du premier Temple de Jérusalem. De nombreux Juifs allèrent se réfugier en Égypte, en emmenant avec eux les prophètes Baruch et Jérémie¹³. En l'an 70, une population juive, relativement importante, a pris la direction de l'ouest, a longé l'Atlas saharien, pour finalement arriver à Tafilalet, Dra'a et Sous¹⁴. On retrouve sur le site antique de Volubilis des inscriptions en hébreu et en grec sur des stèles funéraires faisant référence à des commerçants juifs.

La première source historique évoquant des tribus juives berbères date du XIV^e siècle. Dans son *Histoire des Berbères*, Ibn Khaldoun affirma qu'une

partie des Berbères professait le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue de leurs voisins, les Israélites de Syrie. Il donna les noms des tribus berbères judaïsées qui ont été établies, de l'est à l'ouest du Maghreb : « Parmi les Berbères juifs, on distinguait les Djeroua, tribu [...] à laquelle appartenait la Kahena, femme qui fut tuée par les (conquérants) Arabes [...]. Les tribus berbères juives étaient les Nefousa de l'Ifriqiya, les Fendelaoua, Mediouna, Bahloula, Ghialta du Moghreb El Aksa »¹⁵.

Les Juifs et les dynasties marocaines

Quand Idriss I^{er} entreprit de fonder Fès, en 808, il y trouva des Juifs, avec des Berbères islamisés, des Chrétiens et des Zoroastriens. « Ils étaient nombreux [...] comme le prouve le montant des sommes qu'ils payaient au titre de la Djizya. »¹⁶ C'est d'ailleurs sous son règne que la communauté juive enregistra le taux de conversion le plus élevé de l'histoire du Maroc¹⁷. De nombreuses familles juives vinrent par la suite, sur invitation d'Idriss II, s'installer dans la nouvelle capitale.

Sous le règne des Almoravides (1071-1142), Fès continua à être un centre florissant reconnu dans le domaine des sciences et des lettres chez les Musulmans comme chez les

Juifs. L'arrivée des Almohades au XII^e (1145-1248) inaugura une période de persécutions pour les Juifs. Beaucoup furent contraints de se convertir à l'Islam, d'autres se réfugièrent dans les régions montagneuses du sud. Les Almohades leur imposèrent le port de vêtements larges et distinctifs de couleur bleue rehaussés par le jaune vif d'un châle servant à se couvrir la tête. Les portes et fenêtres des maisons devaient être de couleur bleue¹⁸. D'autres choisirent l'exil vers l'Andalousie, réputée être plus clémente.

Les Mérinides succédèrent aux Almohades et furent nettement plus tolérants (1244-1465). Les Juifs se virent confier des postes importants : ministres et ambassadeurs. Un grand nombre de réfugiés juifs d'Espagne s'installèrent au Maroc, surtout après les événements tumultueux de 1431, lorsque la péninsule ibérique connut des émeutes antijuives. Haroun Ibn Batash fut l'un de ces Juifs dont le dernier Sultan mérinide Abdelhak « fit son familier et son intime, au point que le Royaume passa entre ses mains »¹⁹.

Les Wattassides régnèrent sur le Maroc de 1471 à 1549. C'est à leur époque que l'Andalousie fut entièrement reconquise par les Chrétiens et que Grenade fut vaincue. Le 31 mars 1492, par un édit d'Expulsion, les Rois catholiques annoncèrent que tous les Juifs devaient quitter l'Espagne dans un délai de quatre mois. S'en est suivi un afflux massif vers le Maroc

d'Andalous musulmans et juifs pourchassés par l'Inquisition et le risque de conversion forcée au christianisme.

La dynastie des Saadiens prit naissance au XVI^e siècle (1554-1659). La communauté juive établie dans le Royaume fut bien traitée. Certains Juifs accédèrent à des fonctions importantes à la Cour. La mort du quatrième Sultan, Abdallah Al-Ghalib, en 1574, ouvrit une guerre de succession de quatre années. Le nouveau Sultan Ahmed El Mansour (1578-1603) eut de très bonnes relations avec les Juifs. À sa mort, une nouvelle période d'instabilité sur fond de guerre de succession accompagnée de persécutions s'installa.

L'anarchie marqua la fin de la période saadienne, favorisant l'avènement des Alaouites (1659). La tradition des conseillers et des diplomates juifs reprit. Moulay Ismail, deuxième roi alaouite, eut des relations extrêmement bienveillantes envers les Juifs. Sa mort fut suivie de trente années de désordre dont les Juifs payèrent les frais. Le Roi Sidi Mohammed III rétablit l'ordre et régna jusqu'en 1790. C'est sous son règne que fut fondée Mogador vers 1760, une ville sacrée pour les Juifs marocains. Le règne de Moulay Eliazid fut une période néfaste pour les Juifs.

Puis il y eut une longue période de paix sous Moulay Slimane. Le règne de Moulay Abderrahmane Ben Hicham fut aussi favorable aux Juifs. Le Sultan Mohammed IV lui succéda en 1859. Le 5 février 1864, il promulgua un Dahir

11. S. Moscati, *L'épopée des Phéniciens*, Paris, Fayard, 1971, p. 35.

12. D. Jacques-Meunie, « Notes sur l'histoire des populations du sud marocain », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1972, V.11, n°1, p. 141.

13. A. Lods, *Les prophètes d'Israël et le début du Judaïsme*, Paris, La Renaissance du Livre, 1935, pp. 231-232.

14. J. Dahan, *Regard d'un Juif marocain sur l'histoire contemporaine de son pays*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 18.

15. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, T.I*, Paris, Paul Geuthner, 1925, pp. 208-209.

16. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Rabat, La Porte, 1987, p. 44.

17. J. Tolédano, *Le Temps du Mellah*, Jérusalem, Ramtol, 1982, p. 7.

18. B-C. Bellaigue, *Du mellah aux rives du Jourdain : l'arrivée des Juifs du Maroc en Israël : la génération du désert*, Paris, Publibook, 2002, p. 38.

19. N. Serfaty, *Les courtisans juifs des Sultans marocains : hommes politiques et hauts dignitaires, XIIIe-XVIIIe siècle*, Saint-Denis, Bouchène, 1999, p. 7.

favorable aux Juifs. Hassan I^{er} annula, en 1887, une dette que la communauté de Marrakech avait contractée avec le gouvernement en 1879 et fit construire à ses frais un nouveau *Mellah* (quartier juif) à Damnat. Il accorda des terrains pour agrandir le *Mellah* de Casablanca. À sa mort en 1894, son successeur Moulay Abdel-aziz garantit solennellement les droits des Juifs dans un édit royal célèbre. Après sa disparition, Jilali Zerhouni, dit Bouhmara, se proclama Sultan à Taza. Dans son hostilité à Moulay Abdelaziz, il s'en prit aux Juifs proches du défunt Sultan.

La période du Protectorat, qui débuta après la signature du traité du 30 mars 1912, fut sans grands incidents pour les Juifs, car il n'y avait plus de crise de succession dynastique. Le Sultan Mohammed ben Youssef refusa l'application des lois antijuives dans son pays. Selon Haim Zafrani, « le Maroc indépendant [...] par la voix de son Souverain Mohamed V, [...] a donné au Juif marocain un statut juridique d'égalité avec le Musulman marocain, et lui a conféré l'accession à la citoyenneté avec les mêmes droits et les mêmes obligations »²⁰.

LES ÉPREUVES DE LA MODERNITÉ

Entre Juifs et Musulmans marocains existent « dans l'intimité du langage et l'analogie des structures mentales

une solidarité active, une dose non négligeable de symbiotisme, voire de syncrétisme religieux »²¹. Cet équilibre multiséculaire est le fruit de leur autonomie institutionnelle et de leur attachement à la culture marocaine.

L'autonomie institutionnelle des Juifs marocains

La communauté juive du Maroc a toujours bénéficié d'une autonomie interne. Les autorités n'essayèrent jamais de s'immiscer dans les affaires de ceux qui vivaient dans les *Mellahs*. « Les Juifs pouvaient, sous leurs lois propres, s'adonner à leur religion, organiser la justice selon leurs principes particuliers »²². On peut même dire que « chaque communauté pouvait être justement comparée à un État dans l'État ; constituait un groupe autonome avec ses lois, ses coutumes, ses organismes administratifs propres, soumis cependant à une autorité supérieure et lointaine. C'était en quelque sorte un État protégé »²³.

Cette communauté a gardé ses croyances et pratiques religieuses et « s'était organisée en quelque sorte administrativement pour vivre dans le cadre de ses institutions sociales »²⁴. Conformément à la loi islamique, les Juifs bénéficiaient d'une grande autonomie judiciaire. Ils avaient le droit d'appliquer leurs propres lois

en établissant un *Beit Din* (maison du jugement). Toutes les affaires qui concernaient des Musulmans et des Juifs, ainsi que les affaires criminelles, devaient être traitées par les tribunaux islamiques. Les traités de capitulation signés par le Sultan au XVII^e siècle ont permis aux puissances européennes d'accorder leur protection aux Juifs et à quelques Musulmans. Pourtant, les Juifs recouraient volontairement aux tribunaux de *charà* (الشريعة) et au Sultan pour leurs affaires judiciaires²⁵.

Pour limiter cette autonomie, la Résidence avait fait promulguer, le 22 mai 1918, un Dahir installant le « Comité des communautés » chargé de la gestion et le contrôle de l'administration du culte²⁶. Le Protectorat contrôlait entièrement ce Comité par le truchement de l'inspecteur des Institutions israélites. La Résidence avait aussi ôté aux tribunaux rabbiniques la juridiction des litiges civils et commerciaux au profit de la justice du Makhzen. Même lorsque les deux parties sont de confession juive, elles deviennent justiciables devant le caïd et le pacha, assistés d'un magistrat.

Après la Deuxième Guerre mondiale, les autorités du Protectorat sont intervenues encore une fois, le 7 mai 1945, par un Dahir relatif à la réorganisation des Comités des communautés israélites marocaines. À partir de 1947, le Conseil constitué par les présidents des communautés se réunissait

régulièrement une fois par an à Rabat. Il prit un certain nombre de mesures afin de moderniser les structures de la vie juive au Maroc.

Dès 1926, l'opinion publique juive commença à critiquer les limitations imposées par le Protectorat. Le journal *L'Avenir illustré* dénonça les insuffisances internes du fonctionnement des communautés. Il critiqua la gestion des affaires communautaires par des « vieux, incapables de s'adapter aux conditions nouvelles »²⁷. L'hebdomadaire *Noar*, qui a pris la relève de *L'Avenir illustré*, dénonça à son tour les insuffisances des comités et leur régime archaïque. « L'évolution rapide du judaïsme marocain n'a guère été suivie par une évolution parallèle des Comités de communauté. Ces derniers, dans de nombreux cas [...] sont impuissants à suivre les conditions d'une vie sociale profondément modifiée. »²⁸

L'attachement à la culture marocaine

La symbiose judéo-musulmane est due aux similitudes économiques et sociales et aux analogies culturelles et religieuses des deux communautés. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le mode de vie des Juifs ressemblaient plus aux autres Marocains qu'à leurs coreligionnaires européens. À la différence des Juifs algériens qui ont été naturalisés français, au Maroc, le Protectorat ne s'est pas traduit par une assimilation générale des Juifs.

20. H. Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire, culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, p. 406.

21. H. Zafrani, *op. cit.*, p. 10.

22. A. Chouraqui, *La Condition juridique de l'Israélite marocain*, Paris, Presses du Livre français, 1950, pp. 179-181.

23. *Ibid.*

24. P. Marty, « Les Institutions communautaires israélites du Maroc », *Revue des études islamiques*, cahier III, 1930.

25. Cf. S. D. Dov Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 vol., Berkeley, University of California Press, 1967-1988, pp. 399-401.

26. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 181.

27. *L'Avenir illustré*, 1^{er} avril 1932.

28. *Noar*, 30 juin 1951.

Le tournant a débuté dans la deuxième moitié du XIX^e siècle avec le voyage au Maroc du baron Moses Montefiore, le représentant de la Reine Victoria. À la suite de sa rencontre avec le Sultan Mohamed IV, ce dernier signa, le 5 février 1864, un Dahir garantissant davantage de droits aux Juifs du Maroc. Le voyage de Moses Montefiore avait été précédé par l'ouverture de la première école de l'Alliance israélite universelle à Tétouan à partir de 1862. Il y avait quinze établissements au Maroc en 1912. Cette Alliance avait pour objectif la promotion de la culture française chez les Juifs d'Afrique du Nord et du Proche-Orient. Il s'agissait pour les Juifs occidentaux et particulièrement français d'œuvrer à l'émancipation des Juifs d'Orient. Ils se considéraient comme les héritiers des valeurs de la Révolution de 1789 et de celle de 1848²⁹.

Les tentatives de modernisation du judaïsme marocain sont également dues à l'importante influence exercée par le judaïsme d'Algérie qui a été modernisé culturellement et socialement, malgré les premières oppositions des rabbins. En 1949, le Congrès juif mondial ouvrit à Alger un bureau nord-africain qui collabora avec les comités marocains. La modernisation avait accéléré, au point de faire

craindre une déjudaisation, par « l'arrivée des Juifs algériens, plus évolués, déjudaisés considérés par les rigoristes comme des impurs »³⁰.

Cette modernisation s'accompagna d'un détachement progressif de la tradition juive. « L'école avait conquis à la France le Juif marocain » qui « se mit à rêver d'une France idéalisée »³¹. Même le mariage a été influencé, la mariée était en blanc, au lieu de la robe traditionnelle, brodée, colorée et ornée de motifs. Le nouveau vocabulaire lui-même démontrait cette acculturation, « on dit baptême ou communion et non plus brit-mila et bar-mitsvah »³². Cela a provoqué l'opposition d'une grande partie de la communauté juive. « Les gens craignaient qu'elles ne transformassent les jeunes en "petits Français" et en "petits chrétiens", ignorant les principes de l'islam ou du judaïsme, ainsi que les langues véhiculaires de ces deux religions : l'arabe et l'hébreu »³³.

LES EMPREINTES DE LA MÉMOIRE

La représentation du départ des Juifs du Maroc est loin d'être la même pour tous les chercheurs. D'un côté, les relations judéo-musulmanes sont vues à travers une optique de conflits perpétuels entre

une majorité « monolithique » et hostile, et une minorité « homogène » et opprimée³⁴ ; d'un autre côté, on trouve dans cette relation une sorte d'harmonie sociale et de symbiose culturelle³⁵. Aujourd'hui, le Maroc présente pour les Juifs un lieu marqué par les affres du départ et par le désir de retour.

Les affres du départ

La représentation du départ des Juifs du Maroc comme un départ volontaire est celle qui a été la plus défendue. Deux facteurs auraient encouragé ce départ : l'action du mouvement sioniste, qui présentait l'immigration en Israël comme un devoir, et la pauvreté due à la sécheresse que vivait l'ensemble des Marocains. Les départs ont concerné principalement les couches défavorisées et celles qui ont été directement touchées par les changements économiques induits par le Protectorat.

À l'arrivée des Français, les Juifs devaient faire face à un antisémitisme jusqu'alors inconnu au Maroc. Ce racisme poussa les organisations juives mondiales à dénoncer le danger qu'encouraient les Juifs d'Afrique du Nord. Au Maroc, la propagande sioniste connaîtra un nouvel essor à partir de 1943, avec la venue d'émissaires envoyés par le Yishouv. En novembre 1944, à la conférence extraordinaire

de guerre à Atlantic City Oil, une délégation marocaine rencontra des responsables sionistes. Deux ans plus tard se tint à Casablanca une conférence de la Fédération sioniste du Maroc regroupant cinquante délégués des différentes sections du pays. À partir de ce moment, l'idée d'un « État juif » commença à devenir centrale dans la conscience nationale des Juifs marocains.

Après la proclamation de l'État d'Israël en mai 1948, le Roi Mohammed V demanda à ses sujets musulmans de ne commettre aucun acte susceptible de troubler l'ordre public et à ses sujets juifs d'éviter toute forme de manifestation pro-sioniste, « parce que ce faisant, ils vont menacer non seulement leurs droits individuels, mais aussi leur nationalité marocaine »³⁶. Il a rappelé aux Musulmans que les « Israélites marocains, fixés depuis des siècles au Maghreb, ont témoigné leur entier dévouement au trône marocain », et aux Juifs « qu'ils étaient des Marocains ayant trouvé auprès du Trône, en diverses circonstances, le meilleur défenseur de leurs intérêts et de leurs droits »³⁷.

Les recommandations du Souverain n'empêchèrent pas l'organisation de manifestations antisionistes, provoquant morts et blessés³⁸ et un sentiment généralisé de panique chez

29. G. Weill, *Emancipation et progrès. L'Alliance israélite universelle et les droits de l'homme*, Les éditions du Nadir, Paris, 2000, pp. 63-66.

30. Y. Katan, *Oujda, une ville frontière du Maroc, 1907-1956: mutations, relations et ruptures de sociétés en milieu colonial*, La Porte, Paris, 1993, p. 411.

31. D. Bensimon, *Evolution du Judaïsme marocain sous le protectorat*, Paris, Mouton & Cie, 1968, p. 121.

32. Y. Katan, *ibid.*

33. K. Brown, « Une ville et son Mellah: Sale, 1880-1930 », in *Juifs du Maroc : identité et dialogue*, Paris, La Pensée sauvage, 1980, p. 193.

34. D. Schroeter, « La découverte des Juifs berbères », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc*, Paris, Stavit, 1997, pp. 169-187.

35. M. Shokeid, « Jewish Existence in a Berber Environment », in *Jews among Muslims*, NYU Press, 1996, pp. 109-112.

36. R. Assaraf, *Une certaine histoire des Juifs du Maroc: 1860-1999*, Paris, Gawsewitch, 2005, p. 521.

37. D. Bensimon, *ibid.*, p. 114.

38. A. Chouraqui, *Histoire des Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1987, pp. 125-126.

les Juifs. S'en sont suivies des négociations secrètes entre le délégué de l'Agence juive en France, M. Gerzuni, et le Résident général du Maroc, le Général d'Armée Juin, de mars à juillet 1949, qui ont abouti à un accord. Mais, la première priorité de l'Agence était les survivants des camps nazis, qu'il fallait rapatrier. Elle a ainsi imposé un processus migratoire défavorable aux Juifs d'Afrique du Nord pour restreindre leur nombre³⁹.

Le Juif avait dans le Maroc indépendant un statut juridique d'égalité avec son concitoyen musulman, avec les mêmes droits et les mêmes obligations. Pourtant, c'est alors qu'ils étaient « naturellement membres de la nation marocaine, gérant leur vie religieuse librement, votant, étant élus, officiers, juges, ministres, conseillers du Roi ou militants d'opposition, respectés par tous, qu'ils aillent abandonner peu à peu ou par vagues leur terre natale emmenant avec eux des morceaux de civilisation marocaine aux quatre coins du monde »⁴⁰.

Les Marocains furent atteints et déconcertés par ce départ. En 1956, le gouvernement va imposer plusieurs obstacles pour arrêter cette immigration. Le camp de Mazagan et les bureaux de l'Agence juive ont été fermés. La Misgueret va prendre le relais et organiser une émigration clandestine, jusqu'à la catastrophe du Piscès,

qui a fait naufrage le 11 janvier 1961, provoquant la mort de 43 passagers. Le 27 novembre 1961, le Général Oufkir – Ministre de l'Intérieur – signa le premier passeport collectif permettant aux Juifs marocains d'émigrer en toute liberté dans la cadre de « l'Opération Yakhin ».

Le désir de retour

Le judaïsme marocain a conservé sa mémoire grâce à des rituels très raffinés, qui lui offrent à chaque fois une occasion de répéter et de transmettre son histoire. Le pèlerinage est une façon de reconstruire les liens qui unissent cette communauté à cette terre et de sortir du statut de « l'impossible retour au Maroc ». Les systèmes hagiologiques juifs et musulmans sont proches à un tel degré que leurs communautés sollicitent souvent les mêmes saints et font des pèlerinages vers les mêmes tombes. Comme l'a exposé Harvey Goldberg, les saints « étaient simultanément "très juifs" (enterrés dans un cimetière juif, réputés pour leur érudition et leur sainteté et protégeant les Juifs par leurs miracles), et "très musulmans", établissant un parallèle avec la culture des marabouts caractéristiques de l'islam marocain »⁴¹.

La migration massive des Juifs les éloigna de leurs lieux saints. Les *hilloulot* subirent ainsi un déclin et ne furent

plus célébrées que par un petit groupe de personnes, dans des maisons ou des synagogues locales. Pour préserver leur tradition, les Juifs marocains installés en Israël ont procédé à des « transferts symboliques ». Cela s'est effectué par des initiatives spontanées d'individus inspirés par des rêves de visitation, dans lesquels un saint leur est apparu et leur a demandé d'ériger un lieu pour lui⁴². Le *tsaddiq* marocain le plus connu qui a été transféré en Israël est Rabbi David u-Moshe, enterré à Tamezrit près d'Agouim dans le Haut-Atlas occidental⁴³.

La vénération populaire des saints a joué un rôle important dans la vie de nombreux Juifs marocains et a constitué un élément fondamental dans l'entretien de leur identité collective. Revenir se prosterner sur les tombes de leurs saints, c'est l'intention que proclament les Juifs originaires du Maroc, quels que soient leurs pays de résidence. C'est un moment qui fait disparaître les frontières qui peuvent exister entre les différentes factions de la diaspora, assure la transmission des rites et des cérémonies d'une génération à une autre, et garantit la continuité culturelle du groupe social. Le Maroc redevient pour ses Juifs un territoire désiré.

Pendant longtemps, des considérations politiques et économiques ont rendu le retour des Juifs au Maroc très difficile. Depuis le début des années

1980, les Israéliens nés au Maroc et leurs descendants sont autorisés à visiter leur pays d'origine, après le sommet d'Ifrane qui a réuni, le 21 juillet 1986, le Roi Hassan II et le Premier ministre israélien Shimon Pérès. Aujourd'hui, près de 3 000 Juifs sont établis au Maroc, notamment à Casablanca. Si le gros des troupes a fait l'*Aliyah*, d'autres et leur descendance sont restés profondément attachés à leur « marocanité ». Contrairement aux Juifs issus d'Europe voire d'autres pays du Maghreb qui se sont radicalement éloignés de leurs pays d'origine, les Juifs marocains manifestent toujours des attaches avec leur terre natale ou celle de leurs ancêtres.

CONCLUSION

La présence juive au Maroc remonte aux temps les plus lointains. À la veille de l'indépendance du pays en 1956, la communauté juive représentait environ 280 000 personnes, constituant la plus importante entité juive du monde arabo-musulman. Ce nombre a considérablement diminué aujourd'hui. Pourtant, ceux qui sont restés ne se considèrent pas comme formant une communauté résiduelle, mais comme des Marocains. Qu'ils vivent à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire, leur attachement au Maroc n'est plus à démontrer.

39. A. Bensimon, *Hassan II et les Juifs : histoire d'une émigration secrète*, Paris, Seuil, 1991, p. 57.

40. P. Euzière, « Fiche sur le livre de S. Lévy, *La Méditerranée des Juifs. Exodes et enracinements* », *Recherches internationales*, n° 77, 3 - 2006, p. 200.

41. Y. Bilu, « Reconfigurer le sacré : le culte des saints juifs marocains en Israël », *Archives Juives*, 2005/2, vol. 38, p. 119.

42. Y. Bilu, H. Abramovitch, « In Search of the Sadiq: Visitation Dreams Among Moroccan Jews in Israël », *Psychiatry*, vol. 48, n° 1, 1985, pp. 83-92.

43. Y. Bilu, « *Dreams and the Wishes of the Saint* », in H. Goldberg (dir.), *Judaism Viewed From Within and From Without. Anthropological Exploration in the Comparative Study of Jewish Culture*, New York, State University of New York Press, 1987, pp. 285-314.

La situation des Juifs diffère en effet d'un pays à l'autre. La Constitution marocaine de 2011 reconnaît l'apport hébraïque à l'identité nationale. La culture juive s'exprime dans la musique, la poésie, le théâtre, le cinéma et dans d'autres aspects de la création humaine. Dans certaines régions du Maroc, des bâtisses anciennes et des

monuments historiques sauvegardent encore la mémoire juive. Le Maroc renferme plus de 600 lieux sacrés qui reflètent une particularité chez le Juif marocain : le « Tsaddiqisme », version israélite du « maraboutisme » musulman. C'est un patrimoine précieux que le Royaume et ses Juifs s'attachent à préserver.

CHRONIQUE DES ENJEUX D'HISTOIRE SCOLAIRE

Laurence De Cock et Charles Heimberg

EJ Contre les idées reçues pour que l'histoire scolaire soit vraiment de l'histoire

Laurence DE COCK - Professeure agrégée dans un lycée parisien, chargée de cours à l'université Paris VII, université Lyon II.

Charles HEIMBERG - Professeur de didactique de l'histoire et de la citoyenneté, université de Genève.

« Dans la manière de penser l'histoire, il y a très grossièrement une ligne de partage entre deux positions, en simplifiant à l'extrême. Il y a ceux qui pensent l'histoire comme un monde en soi, c'est-à-dire comme une sorte d'absolu, presque comme une métaphysique, une histoire dont les acteurs sociaux sont absents ou ne sont que des figurants. Dans ce cadre, on peut penser que la place donnée à l'événement peut se limiter à une fonction de maillon dans un enchaînement de causalités avec ses logiques propres, dans une mécanique raisonnée qui peut expliquer "la marche" du temps. C'est une histoire qui se déroule en dehors, ou du moins à distance des acteurs sociaux. Au contraire, dans celle que j'essaie d'écrire, et qui découle nécessairement de mes préoccupations, je m'oblige à penser comment les acteurs sociaux pouvaient vivre l'histoire au moment où ils la vivaient, avec ce qu'ils croyaient en voir, ce qu'ils pouvaient percevoir, avoir et comprendre. Je ne dis pas qu'ils font l'histoire mais en tout cas, ils sont là, spectateurs passifs ou non. Et c'est parce qu'il est impossible de faire abstraction des acteurs sociaux que se pose le problème : est-ce qu'un événement ressemble à ce qu'il montre, à ce qu'il dit qu'il est ? »

« L'événement, c'est ce qui advient à ce qui est advenu... »
Entretien avec Pierre Laborie, *Sociétés & Représentations*, 2011¹

1. Pascale Goetschel & Christophe Granger, « L'événement, c'est ce qui advient à ce qui est advenu... », entretien avec Pierre Laborie, *Sociétés & Représentations*, 2011/2 (n° 32), pp. 167-181, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2011-2-page-167.htm>, consulté le 8 juin 2017.

L'historien Pierre Laborie, qui nous a quittés récemment, a fort bien mis en évidence l'une des lignes de séparation majeures observables dans les manières de faire de l'histoire et, ajoutons-nous, de la transmettre au niveau scolaire. Cette ligne de partage concerne la place que l'historien accorde aux acteurs sociaux comme moteurs de l'histoire, le souci de leur restituer une historicité qui leur soit propre et partant de substituer à une histoire en surplomb et trop facilement causale une approche plus immanente aux temporalités et échelles multiples. La question posée par l'expression de cette ligne de partage est effectivement fondamentale et bien présente dans l'espace public à travers les usages ou mésusages du passé.

L'histoire est une discipline scolaire particulière qui fait sans cesse parler d'elle et suscite constamment l'expression d'une doxa tyrannique² jetant quelque doute sur ses finalités réelles. L'exemple le plus récent est le premier entretien³ au journal *Le Monde* du 20 mai 2017 qu'accorde le nouveau ministre français de l'Éducation nationale, M. Jean-Michel Blanquer. Il y évoque d'emblée l'histoire scolaire pour souhaiter qu'elle soit enseignée de manière surtout chronologique : « Ce qui

est important est la structuration de l'enseignement et pour cela une approche chronologique est nécessaire, au moins jusqu'à la fin du collège. Nous allons renforcer cette dimension chronologique. » Une telle affirmation n'est pourtant ni originale ni surtout susceptible de changer quoi que ce soit à ce qui se pratique déjà forcément, mais elle révèle une certaine idée de l'histoire et de son enseignement. La commande d'un retour à la chronologie dit bien autre chose en creux. Elle existe dès les années 1930 lorsque la revue des *Annales* réclamait la possibilité, à l'école, de procéder à des « échantillonnages », comme l'écrivait Marc Bloch, plus thématiques. Ce à quoi les Inspecteurs généraux de l'époque, dont le célèbre Jules Isaac, s'étaient opposés. Cette obsession de la chronologie est surtout celle critiquée par Pierre Laborie, à savoir une histoire lisse, linéaire, vue d'en haut selon un temps événementiel et politique quasiment préinscrit dans la frise. Elle est l'exact opposé aussi de ce que le regretté Henri Moniot qualifiait de « besoin de datation » qu'il définissait comme une datation naturellement appelée par l'analyse de l'objet sans laquelle l'objet devient incompréhensible, et non une date fétichisée⁴. Le rappel à la

chronologie, dans les mots du pouvoir, est donc toujours, et dans tous les sens du terme, un rappel à l'ordre.

Dans la même interview, le ministre a ensuite affirmé que les enfants avaient d'abord besoin de repères historiques, en citant les rois de France, quitte à ce qu'ils apprennent plus tard que c'est un peu plus compliqué : « Les enfants ont besoin de points de repère historiques. Le fait de connaître les rois de France, ce n'est pas du passéisme. Que l'on apprenne ensuite que tel ou tel point est plus compliqué qu'on ne l'avait d'abord appris, c'est l'affaire de l'enseignement à l'adolescence et à l'âge adulte. » Or, ce postulat qui prive les plus jeunes enfants du droit à des apprentissages d'histoire qui aient du sens est tout à fait discutable. Et on ne voit pas pourquoi, sauf à s'accrocher à des lieux communs désuets, il serait plus adéquat de camper un décor royal d'abord pour y inscrire plus tard l'arrière-plan économique et social plutôt que l'inverse...

Dans les pratiques, il est certes difficile d'opposer ces deux manières d'envisager l'histoire et son enseignement ; la question est donc moins celle de leur concurrence que de leur articulation dans une perspective épistémologique et non en réponse à des injonctions politiques souvent ignorantes de la réalité des faits (et notamment de ce fait indéniable qu'à chaque appel de retour à la chronologie, cette dernière n'avait jamais disparu).

Ces deux manières reflètent les tensions de finalités qui caractérisent l'institution scolaire, comme toutes les institutions sociales ou éducatives,

entre reproduction et émancipation sociales, entre une mise sous contrôle et une autonomisation des publics scolaires.

POUR UNE HISTOIRE ENSEIGNÉE DEMEURANT RELIÉE À CE QU'ELLE PEUT TIRER DE LA RECHERCHE EN HISTOIRE

Quelle est la nature réelle de ce sens critique et de cette mise à distance des faits immédiatement observables que l'on associe si volontiers à l'apprentissage de l'histoire ? Et à quelles conditions les élèves pratiquent-ils, mobilisent-ils, apprennent-ils vraiment de l'histoire au fil de leurs activités scolaires ?

Pour répondre à ces questions si importantes, l'établissement et le maintien d'une étroite interaction entre les mondes de la recherche en histoire et de la recherche en didactique de l'histoire paraissent indispensables. Toutefois, une telle interaction n'implique pas pour autant que les savoirs de la recherche en histoire se déversent et s'imposent comme tels dans le domaine de l'histoire scolaire et de sa didactique. Cette vision descendante aurait d'autant moins de sens que les travaux des historien-ne-s sont divers, souvent contradictoires, voire parfois discutables. En outre, ils n'ont pas tous la même pertinence en termes de transposition didactique, ils ne présentent pas tous le même potentiel de transformation en des savoirs à enseigner, ni de contribution à l'exercice d'un aspect fondamental de la pensée historique.

2. La notion de doxa est utilisée ici comme une idée de sens commun qui a la particularité de se faire valoir comme une évidence dans l'espace public alors qu'elle est une production de l'idéologie dominante. Voir Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 129. Pour l'histoire scolaire, voir Charles Heimberg & al., « L'intelligibilité du passé face à la tyrannie de la doxa : un problème majeur pour l'histoire à l'école », in Jean-Luc Dorier, Franca Leutenegger & Bernard Schneuwly (Éds), *Didactique en construction, construction des didactiques, Raisons éducatives*, Bruxelles, De Boeck, 2013, pp. 147-162.

3. Disponible sur http://abonnes.lemonde.fr/education/article/2017/05/20/jean-michel-blanquer-il-nous-faut-depasser-le-clivage-gauche-droite-sur-l-ecole_5130829_1473685.html?xtmc=blanquer&xtcr=1, consulté le 8 juin 2017.

4. Henri Moniot et Maciej Serwanski (dir), *L'Histoire et ses fonctions, une pensée et des pratiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Cette question du lien entre recherche en histoire et didactique de l'histoire est assurément cruciale pour poursuivre pleinement les objectifs assignés à l'histoire scolaire qui relèvent de l'autonomie, de la faculté de discernement ou de l'action dans la société, comme l'a bien exprimé l'historien Étienne Anheim :

« L'histoire, c'est l'un des outils que les sociétés contemporaines se sont données pour favoriser la construction de l'autonomie chez les enfants, et chez les adolescents, la capacité à agir dans le monde, et c'est cela qui compte. Et c'est là où la recherche, si vous voulez, peut servir. Parce que la recherche, c'est le lieu du savoir ouvert, c'est le lieu du savoir en construction par rapport à un savoir fermé, ou à un savoir construit et déjà fait. »⁵

Il est sans doute nécessaire de montrer aux élèves en quoi ce que nous connaissons de l'histoire relève d'une construction et est en constante évolution. Il est utile de leur faire connaître les échafaudages de nos savoirs sur le passé. Mais il ne s'agit pas non plus de tout confondre

et de mettre les savoirs d'histoire et les savoirs d'histoire à enseigner sur le même plan. Ils sont développés dans des contextes, pour des publics, selon des finalités et en s'inscrivant dans des formats différents. Mais leur point commun demeure, celui d'un rapport étroit au regard particulier sur le monde que l'histoire comme science sociale exerce au cœur de sa fonction critique et de mise à distance. En effet, l'entrée dans les modes de pensée de l'histoire et l'idée de l'ouverture des savoirs concernent cette « capacité à agir dans le monde » qu'Étienne Anheim a bien raison de mettre en exergue s'agissant de l'histoire scolaire.

Dès lors, les portes qui nous sont ouvertes ici par Pierre Laborie offrent quelques pistes. Retrouver l'ordinaire, les causalités accidentelles, l'ouverture des possibles, c'est aussi apprendre que le *cours des choses* n'est jamais écrit et défataliser l'histoire. La capacité à agir dans un monde de plus en plus incertain s'en trouverait confortée par la certitude de la possibilité de le transformer.

VARIA

5. Étienne Anheim, dans *La Fabrique de l'Histoire*, France Culture, 25 mai 2015, disponible sur <https://ecoleclio.hypotheses.org/156>, consulté le 8 juin 2017. Voir aussi Étienne Anheim & Bénédicte Girault (coord.), dossier « Recherche historique et enseignement secondaire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70^e année, 2015, n° 1, pp. 141-214.

EJ Autour du camp nazi : quelques variations romanesques françaises du dernier quart de siècle

Albert MINGELGRÜN - Professeur émérite en littérature contemporaine (spécificité Shoah),
Université libre de Bruxelles.

Sarah Kofman écrit en 1987 dans *Paroles suffoquées* : « Sur Auschwitz et après Auschwitz, pas de récit possible, si par récit l'on entend : raconter une histoire d'événements faisant sens. »¹ Mais les récits n'ont pas manqué et se sont même multipliés² posant et reposant sans cesse au lecteur deux questions : celle de la légitimité de la représentation de l'extermination et celle de la nature de son fonctionnement scriptural.

On se souviendra ici de Jean Cayrol et de Georges Perec. Le premier, en 1953 déjà, avançant : « Une bonne intrigue concentrationnaire, un bourreau-maison, quelques squelettes, une légère fumée de Krema au-dessus de tout cela et nous pouvons avoir le prochain best-seller qui fera frémir l'Ancien et le Nouveau Monde. Car il se passe quelque chose de significatif

que nous devons signaler. Le camp de concentration est devenu une image, une fiction, une fable. C'en est fini des témoignages d'hommes stupéfaits par ce qu'ils avaient vécu. »³; le second soulignant, dix ans plus tard, chez Robert Antelme à propos de la *création littéraire* dans *L'Espèce humaine* qu'elle articule les traits suivants : « organisation de la matière sensible, invention d'un style, découverte d'un certain type de relations entre les éléments du récit, hiérarchisation, intégration, progression, brisant l'image immédiate et inopérante que l'on se fait de la réalité concentrationnaire. »⁴

Je souhaite donc donner un modeste écho à ce qu'il est advenu de ces prises de position, catégoriques à juste titre, en tentant de mesurer, à travers un corpus d'exemples représentatifs et de qualités contrastées,

1. Galilée, p. 24. Élie Wiesel avait lui aussi souligné qu' « Auschwitz nie toute littérature (...). Un roman sur Auschwitz n'est pas un roman ou n'est pas sur Auschwitz. » In *Un Juif, aujourd'hui*, Seuil, 1977, p. 190.

2. Cf. « L'irreprésentable en question. Entretien avec Jacques Rancière » in *Europe*, 2006, n° 926-927.

3. In « Témoignage et littérature », *Esprit*, avril 1953, p. 575.

4. Cf. « Robert Antelme ou la vérité de la littérature » (1963), in L.G. *Une aventure des années soixante*, Seuil, p. 97.

limité en l'occurrence à des romans français du XX^e siècle finissant et du XXI^e débutant, comment un inhumain littéralement inouï et inédit a pu éventuellement réussir à être mis en relation spécifique et pertinente avec ce qui relèverait d'une compréhension par l'humain.

Je commencerai par des fictions situées, pour l'essentiel, au cœur même du système concentrationnaire et dont elles reprennent nombre d'éléments constitutifs reconnus.

Avec *Kinderzimmer* (Actes Sud, 2013), Valentine Goby donne à lire une évocation d'une tension angoissante car fondée sur la réalité la plus crue et démontant avec une précision implacable les aléas et les paradoxes d'une vie à la fois constamment menacée et compromise et susceptible néanmoins de continuer.

En voici la trame révélatrice.

Mila, jeune résistante française et enceinte de trois mois, arrive en avril 1944 au camp de Ravensbrück où elle découvre l'existence paradoxale d'une pouponnière. Elle est affectée au déchargement des wagons dans lesquels s'entassent les butins des pillages opérés par les Allemands en Europe mais réussit à changer d'activité en se faisant affecter dans un atelier de couture jusqu'à son accouchement d'un petit garçon qu'elle appelle James. Les enfants de la pouponnière qui disparaissent plus rapidement que d'autres permettent à ceux-ci de subsister quelque peu grâce à la récupération de tétées

de mères différentes. James meurt et est remplacé par le petit Sacha. Transférés dans une ferme voisine du camp, Mila et Sacha survivent jusqu'à la libération des lieux par les Russes en 1945. Recueillis par la Croix-Rouge, ils arrivent au Lutetia, Mila pouvant reprendre son vrai nom, Suzanne Langlois, et se trouvant en mesure à présent d'adopter Sacha. Elle ne lui racontera la vraie histoire que vingt ans après⁵.

Ainsi que l'affirme Simone Veil dans la préface qu'elle a donnée à *L'Etoile noire* (Oh! Editions, 2006) de Michelle Maillat, «ce roman (...) réussit à aborder la question de la présence des Noirs dans les camps nazis et à traiter de la Shoah, avec en arrière-plan, la mémoire de l'esclavage, sans tomber pour autant dans le piège d'une rivalité des mémoires qui irait de pair avec une hiérarchisation des souffrances» (p. II).

On peut en effet suivre ce fil significatif à travers le destin de Sidonie, une Noire martiniquaise qui travaille à Bordeaux chez une dame française juive, avec ses deux enfants jumeaux, une fillette, Nicaise et un garçonnet, Désiré raflés un matin et déportés à Auschwitz. Arrivés là, femmes et hommes sont séparés et la petite Nicaise meurt d'épuisement tandis que Sidonie est embarquée pour Ravensbrück dont elle mène l'atroce existence et qu'elle essaye de consigner dans un petit carnet. Elle est envoyée finalement à Mauthausen.

Émile Brami, auteur d'*Histoire de la poupée* (Écriture, 2000), prend

délibérément le parti de remettre en cause son propre livre, disant que l'oubli emportera tout puisqu'il n'est capable de fournir «que la pauvre tautologie d'une réalité effroyable» (p.24). Il y reviendra à plusieurs reprises dans l'ouvrage, scandant et interrompant de la sorte son déroulement tout entier mais, ce faisant et paradoxalement, mettant par là également en évidence le caractère spécifique d'une souffrance dont on ne sort pas et comme rapportée en double.

Cette poupée de bois est celle que le père de la jeune Maria lui avait fabriquée à Kielce, au temps du ghetto, qu'elle avait pu emporter jusqu'au camp et garder sur place, elle avait 13 ans. C'est donc la vie de la jeune fille après son arrivée avec son père, lequel est immédiatement gazé, qui nous est racontée. Cette vie la voit livrée à la prostitution dans le bordel du camp avant d'être libérée par les troupes soviétiques. Elle regagne Kielce en juin 1946 où elle échappe au pogrom, rejoint la France et part pour Tunis dans les années 50 où elle est mal reçue par ailleurs. Elle y rencontre l'auteur enfant et lui fait cadeau de sa poupée avant de se suicider dans le golfe de la ville. La mer rejettera son corps quelques semaines plus tard.

C'est quasiment un récit en prose poétique mais ô combien impressionnante qu'Antoine Choplin présente avec *Une Forêt d'arbres creux* (La Fosse aux ours, 2015) tant le tragique en est sobre et dépouillé. L'intrigue se noue dans le ghetto de Terezin situé au cœur de ladite forêt et où arrive le dessinateur Bedrich Fritta (1906-1944). Il est engagé avec

d'autres, architectes et graphistes, pour aménager les bâtiments du lieu et construire, entre autres, un crematorium. Entre-temps, la nuit, ces hommes essaient de rendre compte par des dessins et des peintures qu'il dissimulent, la vraie réalité de l'endroit pour qu'elle soit (re)connue un jour. Mais la cachette est découverte. Ils sont amenés en train.

Je poursuivrai par trois illustrations de la présence du camp après sa disparition factuelle et historique.

Est-il possible de vivre «normalement» après la guerre lorsqu'on a résisté personnellement comme Allemand au nazisme mais qu'un très proche, en l'occurrence un fils, en est marqué de manière indélébile ? C'est la question dont traite Oriane Jeancourt Galignani dans *Hadamar* (Grasset et Fasquelle, 2017).

À la fin de 1945, le camp de Dachau est libéré. Franz Münz, résistant allemand donc et opposant au III^e Reich en sort, regagnant d'abord sa maison de Lügendorf, sa ville natale, et se mettant à la recherche de son fils Kasper qui fut inscrit un temps aux Jeunesses hitlériennes. C'est à Lügendorf qu'il apprend l'existence de l'hôpital d'Hadamar dans lequel Kasper pourrait travailler ou avoir travaillé. Hadamar est une institution qui regroupait les schizophrènes, les handicapés mentaux et, depuis 1943, des enfants demi-juifs ayant échappé à Nuremberg. C'est, en réalité, «le lieu où l'autre chose a commencé» (p. 127), un centre d'euthanasie dont ceux qui en dépendent sont gazés et incinérés. Un officier des libérateurs américains,

5. V. Goby a préfacé en 2016 l'édition Points du récit *Le Châle* de Cynthia Ozick paru en 1980.

le capitaine Wilson, qui connaît Hadamar et l'adresse de Kasper, promet à Franz de les remettre en présence si ce dernier accepte, en tant qu'Allemand non nazi, de décrire les lieux et les faits avérés dans le détail de leurs épouvantables réalités, les Américains souhaitant organiser le procès des principaux bourreaux d'Hadamar. Deux de ceux-ci sont arrêtés et interrogés sur leurs cruelles pratiques et Franz apprend ainsi au passage ce que son fils a fait. Il refuse dès lors d'écrire le texte promis pour le procès, revoit son fils qui lui raconte les actes commis avec la *Hitlerjugend* et lui apprend qu'il est devenu exclusivement tailleur de bois. Difficile donc, voire impossible, de dédramatiser ou de suspendre, fût-ce un temps et même pour des raisons éthiques, la présence de telles vicissitudes...

Un autre cas de figure douloureux succédant immédiatement aux années dramatiques, mais ici du côté français et non sans analogie cependant avec le récit précédent, est celui qu'Elena Costa expose dans *Daniel Avner a disparu* (Gallimard, 2015). Ce dernier est le seul à ne pas avoir été pris dans la rafle qui a enlevé sa grand-mère, ses parents et sa sœur disparus à Auschwitz. À partir de 1946, il a 13 ans, son grand-père le contraint d'aller les attendre tous les jours à l'hôtel Lutetia que rejoignent les rescapés des camps. Contrainte il y a en effet, le vieil homme n'acceptant pas qu'il ait survécu, le rouant de coups de ceinture et de règle, le traitant aussi de

Sonderkommando. Daniel accepte cette violence au nom du souvenir qu'il veut préserver tout en entrant néanmoins, au fil du temps, dans une existence ordinaire, par exemple se mariant et devenant père. Mais son incapacité à s'accepter comme survivant renaît et la persistance de son sentiment de culpabilité le conduit même à rompre tout contact avec son fils, lequel se trouve ainsi à son tour plongé dans l'obscurité.

L'action de *L'Origine de la violence* (Le Passage Éditions, 2009) de Fabrice Humbert, largement postérieure cette fois à la période-clé, est une incarnation possible de la cruelle « banalité du mal » à travers les liens du sang et la découverte de démesures initiales transmises ensuite en héritage.

Dans le cadre d'une visite au camp de Buchenwald avec ses élèves, un jeune enseignant avise dans une salle d'exposition la photographie d'un prisonnier ressemblant très fort à son père. Il en parle à son retour et entame des recherches qui débouchent sur l'identité du détenu à savoir David Wagner, son grand-père mort sur place et dont il entreprend de faire revivre le nom et le destin. Se trouve ainsi reconstitué l'univers concentrationnaire avec ses tenants et aboutissants servant de références et de toile de fond aux aventures de tous ordres des Fabre-Wagner, berceau et famille du narrateur⁶.

Si les livres signalés jusqu'ici mettent en scène de manière acceptable les thèmes et motifs abordés, des figurations discutables, à des

degrés divers naturellement, existent aussi. J'ai retenu celles qui suivent en ce qu'elles « exploitent » le sujet de plus en plus gratuitement.

Le titre même du roman d'Éric Paradisi, *Blond cendré* (Jean-Claude Lattès, 2014), entend non seulement renvoyer à une réalité concentrationnaire reçue, la chevelure, mais tout aussi précisément au métier de coiffeur qu'exerce dans le ghetto de Rome Maurizio, l'un des principaux protagonistes juifs de l'histoire, ce stéréotype se doublant, me semble-t-il, d'un usage limite du qualifiant *cendré*.

C'est là que Maurizio rencontre Alba, résistante communiste engagée, et qu'ils tombent amoureux. Les nazis ayant succédé aux fascistes, il se retrouve à Auschwitz tandis qu'elle est arrêtée, torturée et tuée. Arrivé au camp et immatriculé, Maurizio y devient barbier, coiffant et récupérant les cheveux dans les entassements de cadavres. Le temps passant, se mettent en place les marches de la mort, la sortie du camp et le retour à Rome où il reprend son métier. Sur place il est amené à recroiser l'un des miliciens qui ont tué Alba et à l'égorger dans un parc public. Justice ainsi rendue, il s'exile à Buenos-Aires où il ouvre un salon réservé aux femmes, se marie et se convertit au catholicisme, au terme donc d'un itinéraire édifiant.

Ravensbrück mon amour (L'Atelier Mosésu, 2015) de Stanislas Petrosky atteint un tel degré de cruauté exacerbée et mécanique que le texte touche à l'invraisemblable, le crayon de son

personnage principal, l'artiste Gunther Frazentich, censé sans doute par ailleurs servir utilement d'alibi à ce déchaînement n'y parvenant pas vraiment, même s'il se montre de bonne foi.

En 1938, le régime nazi décide de construire une sorte de prison, qui constituera plus tard le camp de Ravensbrück destiné particulièrement aux femmes, et, pour ce faire, enrôle des travailleurs de la région. Le jeune Gunther est engagé comme ouvrier et quand le camp se met à « fonctionner », il y devient *Kapo*. Il entreprend alors de dessiner la vie se déroulant dans ces lieux avec, surtout, son lot de violences. Reconnu et apprécié par l'*Oberaufseherin* Mandl, la cheffe des gardiennes, il se métamorphose en illustrateur officiel du camp. Il dresse dès lors un véritable catalogue d'horreurs et de souffrances de tous ordres qu'il va trier et classer lorsqu'il commence à envisager un rôle de témoin. Trois ans s'écoulent ainsi au cours desquels il réussit également à camoufler des séries de dessins dans un mur intérieur en construction. Tombé amoureux d'Edna, une déportée juive française, il connaît des moments heureux tout en continuant à dessiner et à peindre, par exemple Himmler ou les enfants de la *Kinderzimmer*. Son activité faisant des envieux, il est parfois maltraité mais ses réalisations étant indispensables, par exemple celle d'un atlas médical des dissections, il s'en tire malgré tout. En avril 1945, les Russes mettent fin au camp⁷.

6. Je renverrai encore à une dernière version de l'« après ». Dans *L'Oubli* (Gallimard-L'Arpenteur, 2014), Frederika Amalia Finkelstein décrit comment sa jeune héroïne, Alma, se trouve littéralement suspendue entre l'acharnement à supprimer toute trace de la mémoire de l'extermination et les constantes évocations qu'elle ne peut s'empêcher d'en faire surgir.

7. Sur ce camp en particulier, c'est *Ravensbrück, l'Enfer des femmes* (Tallandier, 1945), un recueil de textes rassemblés par Simone Saint-Clair qu'il convient de lire.

Daniel Zimmermann, dans *L'Anus du monde* (Le Cherche-Midi, 1996), fait arpenter à François Katz, héros de son roman, l'espace-type Drancy-Auschwitz-Treblinka. Il s'agit pour lui, frais émoulu de Normale et raflé presque par hasard à Paris, d'y survivre. On voit ainsi se dérouler une manière de *Bildungsroman* puisque le jeune homme du début qui faisait l'impasse sur son appartenance juive, « juif en rien » comme il dit et non circoncis, demande à l'être à la dernière page, à la veille de l'insurrection du camp de Treblinka. Dans l'intervalle s'inscrivent les aventures de cette figure emblématique du bien, résistant aux avanies des forces du mal car doué, outre de compétences intellectuelles extraordinaires, d'un coup d'archet salvateur, circonstance qui transforme en plat lieu commun le paradoxe reçu et reconnu de l'exploitation des musiciens déportés, l'ensemble de ces caractéristiques lui permettant de devenir l'assistant du Dr Mengele. Je pointerai encore l'utilisation qui est faite de *L'Enfer* de Dante, simultanément analogon de la situation fondamentale et facteur de scansion du récit, fournissant ainsi l'occasion de citations et de rencontres cultivées entre le chef de bloc et son prisonnier.

Acide sulfurique (Albin Michel, 2005) d'Amélie Nothomb met en scène un jeu de télé-réalité bénéficiant d'audiences records et qui s'appelle « Concentration » parce que calqué sur les

pratiques des camps. Se retrouvent donc transposées un certain nombre de situations se voulant conformes : transports dans des wagons à bestiaux, kapos hurlants, sélections dans des files différentes, musiques de Schubert et de Saint-Saëns, désappointement indiqué en creux de ce que la télévision ne puisse transmettre les odeurs et le froid. Il reste néanmoins à la narratrice, alors que l'armée encercle finalement le lieu du tournage, la chance et le pouvoir de métamorphoser Primo Levi en Pietro Livi alias le kapo EPJ 327, de surcroît amoureux séducteur et beau parleur⁸...

Pour compléter ce panorama succinct, strictement consacré au camp en tant que tel, je ferai encore référence à deux illustrations apparentées en quelque sorte de biais à notre sujet mais convergeant singulièrement avec lui.

C'est la mémoire du mal à travers celle de la Shoah, même si ce dernier mot n'est jamais prononcé, qui se trouve au centre du récit de Philippe Claudel, *Le Rapport de Brodeck* (Stock, 2007), celle aussi de l'ordinaire humain à travers la vie d'un village situé partout et nulle part, dans une espèce de no man's land que la violence taraude. Brodeck est donc le rapporteur qui raconte l'histoire de l'Autre, de l'*Anderer* qui a suscité curiosité et haine avant que ne s'accomplisse l'Événement, l'*Ereigniës* (sic), à savoir son assassinat par les villageois incapables, par

ailleurs, de s'exprimer mais ne voulant rien oublier. Se livrant à cette tâche, Brodeck revit et retrace en parallèles saisissants la propre histoire du concentrationnaire qu'il fut lorsqu'on l'appelait le Chien Brodeck devant marcher dans le camp à quatre pattes. Il est amené alors à aller présenter à quelques notables du village un premier état de son texte. On le laisse repartir après lecture faite, encouragé à continuer. Ce qu'il fait, poursuivant la narration relative à l'*Anderer* en même temps que la sienne et montrant, par exemple, l'*Anderer* obligé de fuir son espace propre comme lui, Brodeck, a dû le faire lors de la *Kristallnacht*. Ainsi progresse lentement et sûrement le destin des deux hommes jusqu'à la séparation finale : le rapport écrit remis au maire qui le brûle pour, cette fois, imposer l'oubli et le départ de Brodeck du village.

Le second texte est antérieur, Maurice G. Dantec ayant publié en 1995 *Les Racines du mal* (Gallimard) et développant, cette fois sous la forme d'un polar noir, l'imagerie particulière que nous parcourons. Il s'agit ici de remonter aux dites *racines* qui se sont substituées à celles de la *vie* et de la *beauté* afin de pouvoir, en toute certitude, réactualiser ces dernières. L'action se déroule en deux temps, le premier lié à un individu du nom d'Andreas Schaltzmann, le second au groupe

des *Tueurs du Millénaire*. Schaltzmann s'est persuadé que les nazis ont pris le pouvoir en France, y établissant de manière occulte des camps de concentration; il est donc décidé à les combattre à coup d'attentats et de meurtres prétendument ciblés et cela en dépit des risques qu'il court s'il est arrêté. C'est finalement le cas mais il réussit à se suicider par le feu, ouvrant ainsi la voie aux *Tueurs du Millénaire* qui souhaitent expérimenter la « solution finale » en mettant en place chambres à gaz et fours crématoires dans le but de retrouver la pureté de la race aryenne.

Après ces versions plurielles d'un certain nombre d'éléments communs, j'emprunterai à Jorge Semprun un dernier avis critique et nuancé, salubre selon moi puisqu'il nous ramène aux exigeantes démarches des premiers « écrivains » de la matière concentrationnaire : « Pourtant, un doute me vient sur la possibilité de raconter. Non pas que l'expérience vécue soit indicible. elle a été invivable, ce qui est tout autre chose, on le comprendra aisément. Autre chose qui ne concerne pas la forme d'un récit possible, mais sa substance. Non pas son articulation, mais sa densité. Ne parviendront à cette substance, à cette densité transparente que ceux qui sauront faire de leur témoignage un objet artistique, un espace de création. »⁹

8. Une inspiration analogue sous-tend *La Comtesse dalmate et le principe de déplaisir* (Librairie Arthème Fayard, 2005) de Claude Delarue : des vacanciers, déportés volontaires, rejoignent, dans la cale d'un bateau, un camp de concentration reconstitué sur un îlot de l'archipel dalmate auquel ils parviendront après avoir été dûment tatoués à l'aide de décalcomanies et sous les ordres de jeunes SS en uniformes adaptés bien entendu.

9. In *L'Écriture ou la vie*, Gallimard, 1994, p. 23.

COMPTE RENDU

Michel Fabréguet et Danièle Henky, *Mémoires et représentations de la déportation dans l'Europe contemporaine*, Paris, L'Harmattan, Coll. Inter-national, 2016, 240 p.

Si les relations entre histoire et mémoire ne sont jamais été simples, elles deviennent véritablement tendues lorsqu'il s'agit de la question de la déportation. Le colloque organisé en janvier 2013 par l'ancien Centre de recherche FARE (Frontières, acteurs et représentations de l'Europe), alors adossé à l'Institut politique de Strasbourg, s'était donné pour objectif de traiter de ces relations, mêlant approche pluridisciplinaire et perspective internationale. Les intervenants associent en effet différentes matières (histoire, littérature, sciences de l'information et de la communication, arts plastiques, philosophie, théâtre) et présentent un profil universitaire résolument européen : publications et enseignements en France et en Allemagne, mais aussi en Pologne, Italie et Finlande. L'ouvrage tiré de ce colloque est publié avec le concours de l'université de Strasbourg et dirigé par deux de ses enseignants-chercheurs. Michel Fabréguet, professeur d'histoire contemporaine, est spécialiste de l'univers concentrationnaire. Il est notamment l'auteur d'une thèse sur le camp de concentration autrichien de Mauthausen. Danièle Henky, maître de conférences HDR en langue et littérature françaises est spécialiste de littérature française et de littérature de jeunesse. Ils signent l'introduction de l'ouvrage, lequel rassemble en tout

quatorze communications, regroupées en trois parties, et comprend également quelques annexes fort utiles afin de prolonger ou de synthétiser la lecture (biobibliographies, résumés, bibliographie générale très complète). S'y ajoute une notice à la mémoire de Pierre Ayçoberry, historien reconnu de l'Allemagne contemporaine, homme de science également engagé dans le combat contre le négationnisme, sollicité par Michel Fabréguet pour présider la première séance du colloque et décédé peu avant celui-ci.

L'introduction des directeurs de l'ouvrage pose les bases de la réflexion, en commençant par évoquer la relation conflictuelle, voire véritablement passionnelle, entre histoire et mémoire de la déportation en France. Est ainsi notamment rappelée la mésaventure de l'historienne Olga Wormser-Migot, auteur d'une thèse pionnière sur le système concentrationnaire nazi, qui, en 1968, avait contesté à tort l'existence des chambres à gaz des camps de concentration de Mauthausen et de Ravensbrück, suscitant ainsi polémique et rejet en bloc de ses travaux par certains déportés résistants. Mais les nombreuses controverses franco-françaises, notamment alimentées depuis la fin des années 1970 par l'émergence du négationnisme, d'un niveau scientifique très faible, ont longtemps occulté, en France, les avancées de la recherche internationale sur l'histoire de la déportation et plus largement du nazisme.

C'est donc une perspective européenne sur les enjeux mémoriels de la déportation que le présent ouvrage

adopte, délimitant le cadre de sa réflexion à l'Europe des deux ou trois dernières décennies (le lieu où s'est tenu le colloque invitait du reste à opter pour une telle démarche). Conformément à cette approche ouverte, le terme de « déportation » est compris dans une acception large : sanction répressive, persécution et travail forcé.

La première partie de l'ouvrage regroupe cinq contributions qui traitent des « nouveaux enjeux victimaire et mémoriels ». Michel Fabréguet développe ainsi à travers des témoignages de déportés résistants (notamment Jorge Semprun et Pierre Daix), le thème de « l'Europe solidaire et résistante ». L'identité européenne aurait été forgée dans les camps de concentration, par des dynamiques de solidarité, de fraternité et de refus des totalitarismes. L'auteur démontre qu'il s'agit en fait d'un anachronisme téléologique lié à un phénomène commémoratif accentué et au développement de la construction européenne, qui pose de nombreuses questions. On y retrouve aussi, chez les déportés résistants français, le thème de l'appartenance nationale qui, dans le cas de l'identité française, est une forme d'ouverture à l'universalisme. Deux communications s'attachent ensuite à évoquer l'inscription de la mémoire de la déportation dans l'espace. La première, écrite par Marcel Tambarin, développe l'épineuse question de cette inscription dans l'espace public allemand. Passant « de l'occultation à l'ostentation », l'auteur y développe notamment le scandale déclenché en 1998 par l'écrivain Martin Walser qui avait

dénoncé l'invasion de l'espace public par la mémoire de la Seconde Guerre mondiale en critiquant le projet de Mémorial de l'holocauste. La seconde communication, écrite par Nathanaël Watbled et Michèle Farache, traite du cas spécifique d'Auschwitz-Birkenau à travers le Musée-Mémorial, qui pose la question de la pertinence d'une telle structure sur le lieu même de « l'horreur », Auschwitz-Birkenau symbolisant « le mal absolu ». Conformément à la définition large du terme de déportation, la question de la mémoire de la détention des prisonniers politiques dans les pénitenciers (lesquels dépendaient du ministère de la Justice et non de la SS) est également développée par Nadine Willmann. Ces pénitenciers avaient en effet vu croître le nombre de leurs détenus politiques, dont la mémoire est entretenue par des journaux intimes ou des écrits post-concentrationnaires. Enfin, une communication de Gilbert Merlio met en lumière un thème peu connu : celui de la mémoire double des camps de concentration de Buchenwald et de Sachsenhausen, situés dans la zone d'occupation soviétique après 1945 et réutilisés par les occupants qui y internent anciens nazis puis opposants politiques. Se télescopent la mémoire de la déportation sous le III^e Reich et celle du goulag après-guerre.

Dans une seconde partie sont abordés à travers cinq contributions les rapports entre art et déportation. L'art fut (et est encore) un vecteur important des mémoires et de la déportation et ce, dès les premiers moments de la libération des camps. Après une

approche générale sur le rapport entre mémoire, objets et images face à la déportation, signée par Jérôme Moreno, sont traités des sujets plus spécifiques. Régine Atzenhoffer s'est ainsi attachée à l'œuvre-fleuve de Claude Lanzmann, *Shoah* (9h30), montrant toute la spécificité du travail du cinéaste qui prend le parti de montrer l'horreur des crimes nazis « à travers » les survivants et leurs témoignages. Jean-Claude Lescure traite de la représentation des prisonniers et déportés dans les vitraux de guerre en Europe, support artistique souvent financé par des associations ou des particuliers et permettant d'identifier les visions de la guerre dans un espace catholique. Alessandro Carrieri évoque la musique dans les camps de concentration (voix officielle du camp, mais aussi musique « auto-organisée » des prisonniers) et dans les ghettos, notamment ceux de Theresienstadt/Terezin. C'est là en effet que furent composées des œuvres devenues symboliques, comme celle de Viktor Ullmann, mort gazé à Auschwitz-Birkenau peu de temps après. Enfin, Martine Benoit consacre sa contribution à un roman de Peter Edel, traitant ainsi d'un thème méconnu : celui de la représentation de l'extermination des Juifs d'Europe en RDA (Peter Edel s'oppose d'ailleurs à la traditionnelle représentation est-allemande du « juif victime »).

Enfin, une troisième partie regroupant quatre contributions traite de la transmission de cette mémoire aux jeunes générations. Cathy Leblanc s'interroge sur l'efficacité de cette transmission

et l'utilisation de l'émotion auprès des jeunes publics, ainsi sensibilisés à la question de la déportation par ce vecteur. C. Leblanc développe le concept de « non savoir », une part de mystère issue des témoignages des déportés qui, en parallèle à la transmission d'un savoir scientifique et rationnel (celui des historiens), doit aussi être transmis. Sont également traités deux autres vecteurs de la transmission. Maja Saraczynska-Laroche montre, à travers l'analyse des œuvres de différents auteurs de théâtre ou metteurs en scène, comment le théâtre de marionnettes constitue un moyen de « montrer l'immontable ». Danièle Henky quant à elle développe le vecteur de la littérature de jeunesse (notamment la bande dessinée), qui n'hésite plus aujourd'hui à aborder la question de la déportation, dans une perspective éducatrice, l'espoir ne devant pas être réduit à néant. Cette partie se conclut, en même temps que l'ouvrage, par une contribution de Stanislas Hommet et Jan Lofström, qui décryptent une vaste enquête conduite à l'échelle européenne auprès de lycéens âgés de 16 à 18 ans. Depuis 2011, six universités européennes se sont en effet associées pour réfléchir à la manière dont les jeunes générations perçoivent l'histoire de la déportation. De cette histoire tragique, l'enseignement et les valeurs doivent être retenus afin de contribuer à l'édification d'une culture et d'une citoyenneté européennes.

Sans jamais afficher une prétention d'exhaustivité, l'ouvrage permet, par la richesse et la variété des

contributions, de se replacer dans une perspective large et de dépasser les controverses et polémiques. Les sujets abordés, souvent méconnus, montrent l'étendue tant spatiale que thématique du phénomène mémoriel de la déportation. À l'heure où les derniers déportés disparaissent

peu à peu, cette étude sur la pluralité des phénomènes et enjeux mémoriels d'une histoire tragique prend également une dimension pédagogique et edificatrice.

Sébastien BERTRAND

Professeur d'histoire en CPGE
Lycée Janson de Sailly, Paris

VIE ASSOCIATIVE

*Nouvelles du monde associatif
de la déportation*

Fondation pour la mémoire de la déportation

Perspectives et enjeux

Devenir des fondations

Il ne fait plus de mystères qu'une mission interministérielle a été mandatée par le dernier gouvernement pour étudier, entre autres, le devenir des fondations de mémoire liées à Seconde Guerre mondiale : Fondation de la Résistance, Fondation de la France Libre, Fondation pour la Mémoire de la Déportation. Curieusement sont exclues de ce champ d'étude la Fondation pour la Mémoire de la Shoah et la Fondation de Gaulle. Sans doute les questions d'équilibre budgétaire des fondations sont-elles à l'origine de cette étude. Le rapport de la mission interministérielle, confiée aux inspections générales des ministères de l'Intérieur et de la Défense en dira sans doute plus long. Il semble s'orienter vers l'idée de faire créer, par les fondations existantes, une nouvelle fondation qui les regrouperait. La question posée dès lors, bien sûr, est de savoir dans quelle mesure seraient respectés le champ historique et les orientations culturelles et mémorielles propres à chacune des fondations « fondatrices », et quelle serait leur autonomie de travail et de décision dans ce nouvel ensemble. En outre, la perte d'identité qu'entraînerait un changement de dénomination aurait évidemment des conséquences sur les associations filles de ces fondations. Enfin, se poserait également la question du devenir des personnels et du patrimoine immobilier de

chacune des fondations, patrimoine souvent cédé par les associations donatrices sous condition de poursuite du travail mémoriel. Le rapport final de la mission devrait apporter des précisions. La suite qu'il recevra dépendra des conseils d'administration des Fondations concernées ou de décisions politiques imposées par voie administrative par l'État.

Rendez-vous de l'Histoire à Blois, octobre 2017

La Fondation a initié, pour le samedi 7 octobre, un projet de Carte blanche (table ronde) aux prochains rendez-vous de l'histoire qui se dérouleront à Blois du 5 au 8 octobre sur le thème « Euréka, inventions et innovations ». Cette Carte blanche abordera le thème de la revue *En Jeu* (n°8, décembre 2016) traitant des « usages problématiques des mots du mal ». Animée par Serge Wolikow, président du conseil scientifique de la Fondation et professeur émérite des universités, elle accueillera Charles Heimberg, initiateur du projet, professeur de didactique de l'histoire à l'université de Genève, Cécile Vast, docteur en histoire, chercheur associé au Laboratoire de recherches historiques Rhône-Alpes (LARHRA – UMR CNRS 5190) et Sébastien Ledoux, chercheur en histoire contemporaine (Paris 1/Centre d'histoire sociale du XX^e siècle) et enseignant à Sciences Po Paris.

Concours national de la Résistance et de la Déportation (CNRD)

La Fondation est soucieuse de la forme autoritaire et centralisée que

prend désormais, au niveau national, le fonctionnement du Concours national de la Résistance et de la Déportation, avec la mise en application du nouvel arrêté d'organisation paru au printemps dernier. L'inspecteur général Tristan Lecoq, président du collège des correcteurs, vient de remplacer Mme Joëlle Dusseau et de prendre les choses en main.

Qu'un inspecteur général de l'institution éducative nationale soit aux commandes du concours peut se concevoir: ce fut toujours le cas depuis la présidence de Jean Gavard, déporté à Mauthausen-Gusen. Mais la forme adoptée aujourd'hui semble montrer que l'on s'achemine vers la fin d'un partenariat. Car cette « prise en main », sciemment ou pas, marginalise les forces vives qui ont été, pour certaines, à l'origine du concours (les CVR) et, pour d'autres, les animatrices et les promoteurs dudit concours aux côtés des enseignants (Fondation de la Résistance et Fondation pour la Mémoire de la Déportation en particulier, progressivement rejointes par la Fondation de la France Libre, la Fondation de Gaulle et la Fondation pour la Mémoire de la Shoah). La professionnalisation du concours entraînera de facto une démotivation du monde associatif et pourrait bien tarir un bénévolat qui, de toute manière, reste nécessaire pour faire vivre le concours. Si une telle évolution se confirmait, le concours perdrait assurément en substance, en enracinement local, en fraîcheur et en générosité.

Mais surtout, et c'est une cause majeure d'inquiétude, l'inspection générale, forte de sa toute puissance au

sein de l'institution, paraît vouloir imposer sa vision de l'histoire, qui n'est pas exempte de critiques.

L'inspecteur général Lecoq définit sa conception du concours et de son contenu, dans la lettre du Souvenir Français. On eût, au passage, apprécié qu'il s'exprimât d'abord dans les colonnes des Fondations qui portent ce concours presque depuis sa création aux côtés des enseignants, mais le choix du Souvenir Français n'est sans doute pas innocent, ni d'ailleurs l'entrée en force dans les instances du CNRD des représentants de cette association qui, jusque là, n'y prenaient part qu'en raison d'une démarche volontaire, de leur compétence et de leur intérêt pour le sujet, qui est loin d'être le cas général.

A propos de la refondation du CNRD, Tristan Lecoq écrit: « Cette rénovation a trois objectifs : simplifier les épreuves et ouvrir le concours à de nouvelles catégories de participants ; mieux adosser le concours aux programmes d'histoire et d'enseignement moral et civique ; rationaliser et renforcer l'exécutif du concours. »

Simplification d'abord : l'une des premières mesures a été la suppression des travaux de la catégorie audiovisuelle, à laquelle était associé le Conseil supérieur de l'Audiovisuel. S'agit-il d'une simplification ou d'un appauvrissement ? On peut légitimement se poser la question. Les travaux collectifs étant présentés sur des supports différents, il est bien difficile pour un correcteur de choisir lequel doit être primé entre un dossier papier et un dossier numérique comportant

des vidéos, tant les critères d'appréciations diffèrent. Justifier une telle décision en terme de simplification est un peu court.

S'agissant ensuite d'adosser le concours aux programmes, on ne peut que s'en féliciter. Mais l'argument est-il crédible ? En tous cas, il fait débat. Chacun a en tête les limites des programmes définis au sein de l'Éducation nationale, voire l'ambiguïté de leur rédaction, parfois énigmatique ou mutilante (l'exemple de la présentation du « totalitarisme » dans les programmes des collèges, il y a quelques années, en disait long à cet égard). Par ailleurs, un inspecteur général (IG) succédant à un autre, la question de l'adossement peut se révéler aléatoire: ainsi l'IG Jean-Pierre Rioux n'exprimait-il pas, dans les colonnes de la revue *Le Débat* (n° 170), sa satisfaction de voir reléguer la Seconde Guerre mondiale en fin de programme, avec pour conséquence d'en déconnecter l'étude de la préparation du Concours national de la Résistance et de la Déportation, prévu en mars. En termes de déconnexion, on pouvait difficilement imaginer mieux. S'agissait-il de porter un coup décisif à un concours jugé encombrant ? J.-P. Rioux parti, ses mânes ont-elles pour autant quitté l'Inspection générale et peut-on affirmer que Tristan Lecoq parti, l'idée ne resurgira pas ? Une chose demeure : le concours est celui de « la Résistance et de la Déportation », programmes ou pas, et c'est précisément ce qui rend nécessaires certains partenariats.

Tristan Lecoq évoque ensuite sa conception, discutable, des contenus du concours: « Le concours porte sur la résistance à l'occupant, à sa politique et à ses vassaux, sous toutes ses formes, extérieure et intérieure, militaire et politique, du 18 juin 1940 à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il porte sur la déportation et l'extermination des Juifs d'Europe par les nazis, ses étapes et ses espaces, ses processus et ses appareils, ainsi que sur la déportation d'autres minorités, telles que les Tziganes ». L'analyse de cette formulation est éclairante sur les ambiguïtés qui l'entourent, s'agissant de la déportation. Ou bien *la déportation et l'extermination*, mises en tronc commun dans la phrase, sont exclusivement celles des Juifs (associées in extremis et du bout des lèvres à celles *d'autres minorités comme les Tziganes*), tandis que les autres déportés de France, résistants, communistes, otages, etc., sont absents du tableau ; ou bien la déportation se comprend comme un chapitre en soi, distinct de celui de l'extermination des Juifs, et alors il convient d'en définir le contour. Le terme déportation lui-même n'est utilisé par les nazis que pour évoquer la déportation des Juifs vers l'Est, telle que l'expliquait d'ailleurs Eichmann au cours de son procès. Dans les camps il n'y avait que des « détenus » (*Häftlinge*). Mais si ce terme correspond à l'usage qui l'a consacré en France, alors il revêt un autre sens et il faut que le concours et les programmes l'abordent et étudient la déportation « partie de France », dans sa dualité répressive et génocidaire, donnant sa place à chacune, dans les

politiques et les buts visés par l'occupant. Car le concours, sauf changement de nom, n'a pas vocation à être un concours « de la Résistance et de l'extermination des Juifs, ou de la Shoah », mais bien de « la Résistance et de la Déportation ».

L'étude de la déportation, qui n'est en soi qu'un processus, ne peut se concevoir qu'en partant du cas français, de ses modalités et de ses finalités. Or, la tendance générale est de négliger souvent ce préalable indispensable à la compréhension de l'histoire, pour passer d'emblée à l'étape suivante, qui examine le sort des victimes après déportation. Ce devenir des déportés est un autre temps de l'histoire qui a pour objet l'analyse et la compréhension de l'organisation et du fonctionnement des systèmes concentrationnaire et génocidaire dans l'appareillage idéologique et bureaucratique nazi. Il est difficile de comprendre ces phénomènes sans passer par ces deux étapes : qui a été déporté et pourquoi, où et pour quel devenir ? Parler de déportation impose donc de définir précisément les objets historiques, leurs limites et leur champ, sur lesquels la formulation choisie par l'Inspecteur général Lecoq reste d'un flou regrettable.

Que les programmes scolaires comportent l'étude de « l'extermination des Juifs » est une chose, c'est le moins qu'ils puissent faire s'agissant d'un crime hors norme dans l'histoire de l'humanité, mais que ce thème soit l'objet du (voire d'un) concours de la Résistance et de la Déportation en est une autre. Le sujet en soi est bien trop complexe pour être mis

« en concours » en milieu scolaire. Les candidats en effet devraient dès lors maîtriser les subtilités des écoles historiques qui s'affrontent ou se sont affrontées sur la question : intentionalistes, fonctionnalistes, structuralistes, tenants d'enchaînements inéluctables qui auraient frappé la judéité dès les origines dans une mise en perspective historico-biblique, adeptes de l'idée selon laquelle la criminalité de masse serait directement issue des tranchées de 14-18 (Auschwitz était dans Verdun !), etc. , sauf à obliger les élèves à rester cantonnés dans une sorte de sidération quasi mystique devant un phénomène qui échapperait à toute analyse ou examen critique historique. Raul Hilberg considérait que cette page de l'histoire ne pouvait valablement être étudiée qu'au stade des études universitaires. Il n'avait sans doute pas tort. Que dire alors de son éventuelle inscription au concours dès le collège ?

On perçoit donc les limites de l'adossement aux programmes cher à Tristan Lecoq. Le concours, depuis son origine, couvre un champ historique singulier qui en fait l'originalité et l'intérêt, notamment par sa faculté d'accroche territoriale de la Résistance et de la Déportation . Il faut lui conserver cet atout et les fondations sont là pour y aider, tout comme le réseau associatif et des musées pour donner localement les éclairages utiles. Ou alors, ce concours devra changer de nom, de nature et d'objet pour devenir une espèce de concours citoyen professionnalisé, sans ancrage précis et sans consistance réelle. C'est

peut-être l'idée qui chemine derrière cette réforme en trompe l'œil, dont on peut d'ores et déjà prédire qu'elle mutilerait la réflexion et la maturation intellectuelle de la jeunesse française.

Pour ce qui est enfin de rationaliser et renforcer l'exécutif du concours, chacun, en sortant des réunions des comités stratégiques, en avait bien pris la mesure: celle d'une monopolisation, sous couvert de mise en scène théâtrale, par le seul ministère de l'Éducation nationale (c'est-à-dire son ou ses représentants), de tout le processus décisionnel qui fait vivre ce concours et lui confère sa vocation. Les partenaires historiques y sont désormais ravalés au rang d'auxiliaires d'appoint, voire d'exécutants dociles. Le partenariat initial est enterré, ignoré, humilié.

C'est pourquoi la Fondation pour la Mémoire de la Déportation a demandé à son Conseil scientifique, compte tenu de ces enjeux et dérives, d'organiser une journée d'étude qui sera consacrée à la transmission de la mémoire en milieu scolaire, à laquelle seront conviés à s'exprimer les différents acteurs concernés et au cours de laquelle seront interrogés ce concours, son histoire, son contenu, ses objectifs et ses modalités de mise en œuvre. Les conclusions de cette journée feront l'objet d'une publication et d'une communication au ministre de l'Éducation nationale et à la presse.

Yves Lescure

30, bd des Invalides

75007 Paris

fondationmemoiredeportation.com

Tél. : 01 47 05 81 50 ou 01 47 05 81 27

Association des Amis de la Fondation pour la mémoire de la déportation

Mémoire et Vigilance

N° 77, octobre-décembre 2016

L'association, présidée par Françoise Bulfay depuis juin 2016, renforce son implantation départementale et dresse un bilan des actions engagées par les différentes délégations territoriales. Le bulletin présente une carte intitulée « L'AFMD en action », significative de ce qui se fait dans les régions, bien qu'incomplète, comme souvent, faute d'informations remontantes.

La revue présente un rappel historique intéressant sur le camp de Schirmeck (Alsace), signé par Éric Lenormand (chercheur et adhérent de la DT du Bas-Rhin).

Roland Beauelaygue (président de la DT du Rhône) explique dans les lignes qui suivent comment Alfred Benjamin, anti-nazi allemand, qui combattit dans la Résistance clandestine après s'être évadé, mourut en mission en 1942 en Savoie, sans que les circonstances de sa mort aient pu être exactement élucidées, a pu finalement être inhumé au cimetière de Quincieux grâce à l'appui décisif du maire de cette ville.

Mémoire et Vigilance

N° 78, janvier-mars 2017

Ce numéro présente un état des lieux de la Justice pénale internationale, de son évolution dans les dernières décennies et de ses évolutions souhaitables. Sans qu'il soit besoin d'être juriste, il a semblé en effet utile de faire sentir à tout citoyen responsable

combien il est nécessaire de se mobiliser autour de cette question, dans la mesure où c'est le poids de l'opinion publique internationale qui paraît aujourd'hui seul capable de faire bouger les lignes, face à certains blocages de puissances (et pas des moindres) n'ayant pas ratifié le Traité de Rome.

Maryvonne Braunschweig, historienne, membre de la FMD et du Cercle d'étude de la Déportation et de la Shoah, s'est attelée avec passion à l'étude du parcours du Dr Adélaïde Hautval qui, en toutes circonstances, a su tenir tête à l'antisémitisme nazi et à celui du régime de Vichy. Elle retrace dans ces pages les étapes de cette vie exemplaire et décrit les engagements et la déportation de cette femme, inflexible dans ses convictions, quelles que soient les circonstances.

31, bd Saint-Germain

75005 Paris

www.afmd.asso.fr

Tél. : 01 43 25 84 98

FNDIRP

Le Patriote Résistant

N° 917, mars 2017

Serge Wourgaft s'interroge dans son éditorial, sur la politique de Donald Trump, puis exprime sa préoccupation de constater que nombre de pays qui ont ratifié la Charte des Nations-Unies s'en afranchissent de plus en plus avec insouciance, contribuant par cette absence de solidarité à l'impuissance de l'institution. Ce qui entraîne les déçus vers les mouvements nationalistes xénophobes.

La prison de Saindaya (Syrie), lieu de non-droit, de tortures et d'assassinats clandestins de masse perpétrés par le régime syrien, fait l'objet d'un rapport d'Amnesty international que dévoile Hélène Amblart, rédactrice en chef du *PR*.

Deux biographies rappellent les figures emblématiques de Madeleine Odru et Danielle Casanova, déportées à Auschwitz du convoi des 31000.

Jean-Luc Bellanger raconte comment de jeunes Allemands antinazis ont opposé une résistance artistique et culturelle au nazisme, par le biais de la musique swing.

Le Patriote Résistant

N° 918, avril 2017

À signaler dans ce numéro :

Un rappel de « l'Affaire Speidel », général allemand de la Wehrmacht qui sévit en France sous l'Occupation et qui, resté en activité après la guerre, fut nommé au commandement des forces intégrées de l'OTAN. Sa nomination entraîna le refus de jeunes Français, issus de familles de résistants, d'effectuer leur service militaire afin de ne pas se trouver placés sous ses ordres. Certains d'entre eux le payèrent d'une peine de prison avant qu'une clause de conscience leur soit finalement reconnue.

L'hommage à Louis Cortot, compagnon de la Libération, président de l'ANACR (Association nationale des anciens combattants de la Résistance), l'un des derniers membres du Conseil de l'Ordre de la Libération, décédé le 5 mars 2017.

Le texte du manifeste des enfants juifs cachés appelant les pouvoirs publics à

cesser leurs poursuites, procédés d'intimidation et condamnations à l'égard des délinquants de la solidarité qui apportent une aide humanitaire aux réfugiés et aux Roms, comme l'ont fait sous l'Occupation ceux qui les ont sauvés en les cachant.

Une information sur la décision des autorités allemandes de rendre publique l'identité, jusque-là cachée, des victimes de l'euthanasie des « malades mentaux » sous le III^e Reich (opération T4).

10, rue Leroux
75116 Paris
www.fndirp.asso.fr
Tél. : 01 44 17 37 38

UNADIF-FNDIR

Le Déporté N° 591, avril 2017

L'UNADIF-FNDIR a questionné les candidats à l'élection présidentielle et communique leur réponse dans ce numéro du *Déporté*. Chaque association est évidemment libre de ses démarches. On peut toutefois regretter que celle-ci n'ait jamais fait l'objet d'une concertation avec l'ensemble du mouvement associatif, tout se basant comme si l'UNADIF s'exprimait au nom de « toute la déportation », procédé singulier de la part d'une association qui ne représente qu'elle-même. En outre, il eût été intéressant de lire une analyse critique des réponses obtenues par l'association qui a initié cette démarche. Certaines apparaissent effet d'une grande ambiguïté, pour ne pas dire plus...

Poursuivant sa démarche de diffusion d'interviews de déportés témoins, la revue présente un entretien avec Henri

Maître, chef d'un maquis de résistants slovénes en Savoie, arrêté en janvier 1944 et déporté à Mauthausen (Mle 60217).

Dans les lignes qui suivent, on trouvera le récit de la fin d'Alois Brunner, proche collaborateur d'Adolf Eichmann au RSHA, où il organisa entre autres la déportation des Juifs d'Autriche et de Salonique, avant de devenir, en 1943, responsable du camp de Drancy et de la déportation des Juifs de France. À la fin de la guerre, il échappa à la justice et obtint la protection du Syrien Hafez el Hassad qui, vers la fin des années 1990, s'en débarrassa après l'avoir employé comme conseiller, et décida de l'incarcérer. Il mourut en détention à Damas, dans un total oubli, vraisemblablement en 2001.

49, rue du Faubourg du Temple
75010 Paris
Tél. : 01 53 70 47 00
www.unadif.fr

Union des déportés d'Auschwitz (UDA)

Après Auschwitz N° 341, avril 2017

Ce numéro indique que le 18 juin 2017 auront lieu une assemblée générale extraordinaire de l'association motivée par une modification statutaire, puis une assemblée générale ordinaire.

Le bulletin rend compte des manifestations et commémorations qui ont marqué, cette année, la journée mondiale de l'Holocauste (27 janvier), à l'Unesco, où fut rappelé le vœu exprimé aux autorités polonaises par des rescapés d'Auschwitz de voir réaliser un musée de l'Holocauste à Birkenau, puis dans différents sites de

la capitale. Il présente en détail le site « mémoires des déportations » réalisé par l'UDA, désormais accessible au public à l'adresse : memoiresdesdeportations.fr
39, bd Beaumarchais
75003 Paris
Tél. : 01 49 96 48 48
www.uda-France.fr

Association française Buchenwald-Dora et Kommandos

Le Serment N° 365, juin-juillet 2017

Dans son dernier numéro du *Serment*, l'association évoque ses activités en milieu scolaire, ses projets pour les Rendez-vous de l'histoire 2017 à Blois, puis fait le tour des différentes activités mémorielles et culturelles récentes, initiées par elle ou auxquelles elle s'est associée : mars 2017, Printemps des poètes de la Résistance à Paris (mairie du 3^e arrondissement) ; 9 mars 2017, journée d'étude médico-sociale de la Fondation pour la mémoire de la Déportation à Caen ; 21 mars 2017 ; présentation à l'Hôtel de Ville de Paris du site « mémoire des déportations » réalisé par l'UDA ; mai 2017, à Bernwiller près de Mulhouse, conférence débat autour de la mémoire de Hubert Anesetti (Bu 49825).

Parmi les annonces et projets futurs, il est prévu le 20 septembre 2017, à l'auditorium de l'Hôtel de Ville de Paris, une journée de rappel de la création, il y a quatre-vingts ans, du camp de Buchenwald ; en novembre, à l'Institut historique allemand de Paris, une série de conférences sur les procès des commandants et gardiens de camps.

Les différents événements commémoratifs qui ont marqué le premier semestre 2017 sont évoqués et une biographie de Lucien Angelard, déporté à Buchenwald, clôture le numéro, sous la signature de l'historienne Corinne Benestoff.
3-5, rue de Vincennes
93100 Montreuil
Tél. : 01 43 62 62 04
asso-buchenwald-dora.com

Amicale d'Oranienburg-Sachsenhausen

Souvenons-nous N° 221, mars 2017

À l'occasion de son dernier conseil d'administration le 17 mars 2017 à Paris, l'Association fait état de 500 adhérents, dont 60 déportés et annonce son prochain congrès national pour les 22, 23 et 24 septembre 2017 à Besançon.

On trouvera dans ce numéro :

- Un rappel des événements de la grande rafle du Vieux Port à Marseille en janvier 1943 (voir aussi, sur le même sujet, le n° 45 de mars 2005 de la revue *Mémoire Vivante* de la Fondation, téléchargeable sur le site : fondationmemoire-redeportation.com, rubrique « archives *Mémoire Vivante* »).

- Un compte rendu de la présentation à l'Hôtel de Ville de Paris, du site « mémoires des déportations » réalisé par l'UDA.

- Le témoignage de Guy Chataigné (Sachsenhausen, Mle 58067) sur le *Kommando* de Heinkel.

77, av. Jean Jaurès
75019 Paris
Tél. : 01 42 45 74 88
www.campsachsenhausen.org

Amicale de Neuengamme

N'oublions jamais

N° 234, avril 2017

Après un éditorial de Jean-Michel Clère consacré à l'élection présidentielle dénonçant les risques d'un retrait de la France de l'Europe et d'un repli nationaliste, le bulletin communique le calendrier des événements futurs :

- 26 novembre 2017, Assemblée générale annuelle de l'association.
- 27 novembre, réunion des amicales à l'Institut historique allemand pour une série de conférences sur les procès des commandants de camps et des gardiens des camps de concentration.
- Congrès de l'Association en 2018, dans le Jura.

On lira dans ce numéro un compte-rendu de la présentation officielle, le 21 mars à l'Hôtel de Ville, du site réalisé par l'UDA avec l'aide de plusieurs Amicales, « mémoires des déportations ».

**25, rue Marius Lacroix
17000 La Rochelle**

www.campneuengamme.org

Amicale de Ravensbrück

Ravensbrück

N° 195, 2^e trimestre 2017

Marie France Cabeza-Marnet fait, en ouverture de ce numéro, le compte-rendu de l'assemblée générale extraordinaire du 17 mars 2017 à la mairie du XX^e arrondissement, à Paris.

Poursuivant sa rubrique « Parcours de vie », le bulletin consacre plusieurs pages à la biographie de Simone Gournay, ancienne co-présidente de

l'amicale, décédée le 28 mai 2014, puis rend hommage à la figure de Renée Mirande Laval, première présidente de l'amicale.

L'amicale annonce qu'elle entreprend la réalisation d'un Mémorial des femmes déportées de France au camp de Ravensbrück, avec l'aide du groupe de recherche de la FMD implanté à Caen.

**10, rue Leroux
75116 Paris**

Association française Flossenbürg et Kommandos

Message

N° 79, janvier 2017

Ce numéro de la revue de l'amicale rend hommage à l'un de ses derniers dirigeants, François Perrot, qui en était vice-président depuis 2010, et est décédé le 13 octobre 2016. Il en donne une biographie. Rappelons que François Perrot était également président de l'UNADIF et vice-président de la Fondation.

Michel Clisson déplore dans son éditorial la détérioration du site de la carrière de Flossenbürg où tant de détenus ont péri. Cet acte porte atteinte à l'engagement de République fédérale de veiller strictement au respect des sites.

L'assemblée générale statutaire de l'association est prévue le 25 mars 2017 à l'École militaire.

**30, bd des Invalides
75007 Paris**

Commission Dora-Ellrich

Le Dora-Lien

2^e semestre 2016

Quelques initiatives récentes du directeur du Centre historique de la Coupole soulèvent des interrogations quant

à la conception que se font les nouveaux responsables de sites historiques de la période nazie en France, comme parfois ailleurs en Allemagne ou en Europe. Dans un souci qui peut paraître légitime d'optimiser les ressources financières du centre, il est en effet envisagé de reconstituer une V2 grandeur nature, destinée à être exposée à l'entrée du site pour attirer le regard et capter un plus vaste public. D'où une question de fond : faut-il magnifier les innovations spatiales du III^e Reich dans son ultime effort de guerre totale et transformer le site de la Coupole en « Disneyland du nazisme » en vertu de seuls critères de rentabilité économique ?

La Fondation pour la mémoire de la Déportation ne peut évidemment qu'exprimer ses réserves à l'égard d'un tel projet dont le caractère ambigu détournera le public le plus jeune des véritables intentions des dirigeants nazis de l'époque, pour ne retenir que sa filiation avec l'aventure spatiale glorieuse de la seconde moitié du XX^e siècle.

Dans la revue citée, Laurent Thiery, historien à La Coupole, dresse un inventaire des archives à partir desquelles s'élabore le futur dictionnaire biographique des déportés de France vers le complexe Mittelbau-Dora, vaste projet éditorial qui mérite un soutien sans faille.

Un peu plus loin, Jens-Christian Wagner, directeur du mémorial de Bergen-Belsen, retrace l'histoire des mémoriaux de Basse-Saxe et le rôle de la Fondation qui porte aujourd'hui la mémoire des crimes et exactions nazies dans ce Land, où sont encouragés

et soutenues les multiples initiatives citoyennes et associatives d'ordre historique ou pédagogique.

Claude Favre dresse un bilan des rencontres de mai 2016 à La Coupole, qui avaient pour but de réunir les partenaires associés au projet de dictionnaire biographique (évoqué plus haut) et certains établissements scolaires ayant initié des activités liées à ce travail de recherche biographique.

Jean Sellier enfin, évoque la figure de son père André Sellier, diplomate et historien, qui s'installa en Picardie après sa déportation à Dora et rédigea *L'Histoire du camp de Dora*. Il entretint des liens privilégiés avec le Centre historique de la Coupole, où sont désormais déposées ses archives.

**30, bd des Invalides
75007 Paris**

Amicale de Gurs

Gurs souvenez-vous

N° 146, mars 2017

André Laufer, président de l'amicale, se montre optimiste quant au projet de création d'un musée sur le site de l'ancien camp d'internement de Gurs. Après une période de latence, faute de porteurs du projet, l'avenir semble s'éclaircir à nouveau par suite de l'engagement du Mémorial de la Shoah, suivi de celui de l'État, et de la mission confiée par le Secrétaire d'État Todeschini au Préfet de réunir les partenaires potentiels (communes, communautés de communes, département et organismes privés) pour élaborer un projet et étudier son financement.

Le bulletin de l'Amicale de Gurs met l'accent sur ses activités pédagogiques en liaison avec les élèves des lycées et collèges du département. Plusieurs récits se succèdent, donnant la tonalité générale de ces activités, inscrites dans le cadre du réseau des lieux de mémoire de la Shoah. Récits vivants, ponctués d'appels à la vigilance.

Au total, une amicale active, reconnue et bien implantée dans sa région.
www.campgurs.fr

Association nationale pour la Mémoire des Résistants et Patriotes emprisonnés à Eysses

Unis comme à Eysses

N°280, avril 2017

Le 73^e anniversaire du soulèvement des résistants d'Eysses a été marqué pour la première fois par la présence et l'hommage du Consul général

d'Allemagne à l'action des résistants d'Eysses. Pour la première fois aussi, des élèves mineurs ont été autorisés à pénétrer dans la centrale et à participer à la cérémonie devant le mur des fusillés. L'ouverture attendue de ce lieu de mémoire au public semble en bonne voie, de même que celle, prochaine, du pôle de mémoire de la gare de Penne-d'Agennais.

Un article consacré au « Bataillon résistant FFI de la Centrale d'Eysses » est désormais en ligne sur l'Encyclopédie universelle Wikipedia.

L'association a tenu son assemblée générale les 25 et 26 février 2017 à Villeneuve-sur-Lot. Ce fut l'occasion de présenter plusieurs créations artistiques et culturelles récentes, dont on trouvera le détail dans le bulletin.

www.eysses.fr
10, rue Leroux
75116 Paris

Contribuer à la revue

Articles

La revue prendra en compte et pourra publier des articles sur des sujets autres que ceux des dossiers thématiques, à condition qu'ils s'inscrivent dans le champ d'étude des grands conflits contemporains (de la répression et de massacres de masse, notamment) et de leurs enjeux interprétatifs sur le plan historiographique et des sciences sociales.

Pour plus de précisions, vous pouvez vous rapporter à la plateforme éditoriale de la revue publiée dans le premier numéro, paru en juin 2013. La plateforme est consultable sur internet, à l'adresse suivante :

<http://fondationmemoiredeportation.com>

Comptes rendus de lecture

Vous pouvez également nous faire parvenir le compte rendu critique d'un ouvrage (15 000 à 20 000 signes) dont la thématique est en lien avec la plateforme éditoriale. Après expertise, il pourra être intégré dans la rubrique « Comptes rendus » de la revue.

La charte rédactionnelle est également consultable sur internet.

Thématiques et calendrier des numéros à venir

Si vous souhaitez participer à un des numéros à venir, veuillez nous faire parvenir vos propositions par mail (revue.en.jeu@gmail.com). Elles seront expertisées par le comité de rédaction.

N° 10 - à paraître en décembre 2017

Nouvelles recherches sur les déportations et les camps

Thèmes à venir :

Droites extrêmes

Transmission scolaire

Écriture non académique de l'histoire

Associations d'anciens déportés

Varia...

Comment se procurer la revue

ABONNEMENT ANNUEL - 2 NUMÉROS

Prix (frais de port inclus) : **30 €**

Règlement :

- **par virement direct** en indiquant l'objet : «ABONNEMENT REVUE EN JEU »

Compte La Banque Postale

Code IBAN : FR82 2004 1000 0119 5002 3W02 060

Code BIC : PSSTFRPPPAR

ou

- **par chèque**, à l'ordre de la Fondation pour la mémoire de la déportation.

ACHAT À L'UNITÉ

Prix au numéro : **17 €**

La revue *En Jeu* est désormais disponible en librairie.

Diffusion : PUS.

Fondation pour la mémoire de la déportation

30, bd des Invalides - 75007 Paris

email : revue.en.jeu@gmail.com - tél. : 01 47 05 81 50.

<https://fondationmemoiredeportation.com>
