

Réflexions autour d'un colloque

In: Archives de sciences sociales des religions. N. 57/2, 1984. pp. 183-188.

Citer ce document / Cite this document :

Azria Régine. Réflexions autour d'un colloque. In: Archives de sciences sociales des religions. N. 57/2, 1984. pp. 183-188.

doi : 10.3406/assr.1984.2319

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1984_num_57_2_2319

RÉFLEXIONS AUTOUR D'UN COLLOQUE

*Colloque national Judaïsme, judaïcités : Récits, narrations, actes de langage
(Paris, 23-26 janvier 1984)*

Ce colloque de quatre jours qui s'est tenu dans la salle des conférences du C.N.R.S. à Paris, a réuni un nombre considérable (26 communications) de spécialistes français et étrangers du judaïsme contemporain. Il était dû à l'initiative de Doris Bensimon (C.N.R.S. - G.S.R.), responsable de la R.C.P. 501 « Histoire orale des juifs de France » et était organisé sous la double tutelle du C.N.R.S et de l'INALCO.

Les grandes rubriques proposées par le programme donnent à elles seules la mesure de l'étendue des thèmes traités : le *socio-politique, facteurs de socialisation des juifs en France, langues et littératures juives, actes de langage, audiovisuel et médias, mémoires, transmission, identité*. Rendre compte du contenu des interventions placées sous chaque rubrique serait trop long dans le cadre de quelques pages ici imparties, aussi me contenterai-je d'un survol rapide mais aussi fidèle que possible, des principales thématiques rencontrées et des pistes de réflexion qu'elles ont tracées dans leur sillage.

*

* *

Devant les profondes mutations démographiques, sociales, économiques et culturelles qui travaillent la population juive de France et par voie de conséquence qui transforment le visage du judaïsme français depuis une dizaine d'années environ ; devant la levée subite d'un silence de plus de trente ans de la part des témoins et des survivants du génocide ; devant le regain d'intérêt que manifeste la jeunesse juive — à l'instar de la jeunesse d'autres minorités ethniques et culturelles — pour ses origines, et la volonté déployée par une fraction non négligeable des membres de la génération d'après-guerre de retourner à ses sources

religieuses, traditionnelles, linguistiques ou culturelles ; enfin, devant la montée d'un courant d'opinion révisionniste qui cherche à banaliser sinon à nier la réalité de l'entreprise exterminatrice nazie, les chercheurs s'interrogent. Et cette interrogation, sous-jacente ou explicite, qui a constitué l'analyseur ou le point de départ des communications présentées, s'articule autour de l'énoncé des trois termes *identité/mémoire/transmission*.

Comment être juif ou identité-simulacre versus identité-vérité

Au terme de quatre jours de débats, le caractère polymorphe de la notion d'*identité juive* est apparu de façon aussi frappante qu'évidente et j'emprunterai à l'exposé de Gérard Rabinovitch le paradigme *simulacre/vérité* pour en esquisser les contours les plus saillants. Il apparaît en effet que les traits constitutifs de l'identité juive retenus par les intervenants successifs peuvent être rangés à partir de cette double entrée. J'expliquerai ensuite pourquoi.

Simulacre de l'identité, tant pour Chantal Benayoun, « Les juifs et l'imaginaire politique : quelques transmutations sous le regard des hommes politiques et de la presse », que pour Richard Zrehen qui qualifie de paranoïaque la perception par l'« autre » du juif français et de l'israélien ; pour Pierre Taguiev, avec le nouveau concept d'*antijudaïsme* qu'il propose ; ainsi que chez Jacques Tarnero lorsqu'il fait la démonstration du déplacement de la figure du juif à celle du palestinien, du glissement de rôle où la victime devient bourreau dans le processus de déculpabilisation à l'égard des juifs que l'on perçoit dans le discours des médias occidentaux et notamment français ; simulacre d'identité évident chez Marie-José Baudinet-Mondszaïn qui, dans un passionnant exposé au cours duquel elle met à jour et date les indices caractéristiques attribués au visage du juif dans la caricature et l'iconographie antisémites, oppose la face de Dieu (théologie chrétienne de la Sainte Face du Christ) et le profil grec (idéalisation de la belle ligne et de l'harmonie parfaite) au profil juif qui, lui, n'a droit ni au regard de face, ni à l'harmonie ; simulacre d'identité enfin tant pour Guido Fubini, « L'image du juif dans l'opinion italienne en 1982 » que pour Danielle Rozenberg qui en donne l'illustration à partir du cas d'une population chrétienne de souche juive, les Xuetes de Palma de Majorque.

Simulacre donc, parce que tout au long de ces exposés converge l'idée selon laquelle l'identité juive n'est pas une donnée première, mais qu'elle se cherche. Et comment se cherche-t-elle ? Elle se cherche dans l'autre, elle se lit dans son regard en réponse à son jugement, en réaction à sa condamnation. C'est la perspective sartrienne de l'*antisémite qui fait le juif*. Telle est bien l'amère expérience, rappelée par Michel Wieviorka, qu'ont vécue les juifs communistes polonais retournés en Pologne au lendemain de la guerre et qui ont dû la quitter précipitamment après le grand nettoyage de 1968.

Dans ce schéma, le juif se reconnaît par identification à des images, à des types, à des figures qu'on lui impose, plus que par acceptation pure et simple d'une norme — qui serait elle-même à définir et objet de controverse ; il suffit de renvoyer au débat célèbre et qui n'a pas encore trouvé sa réponse : qui est juif ?

Or l'image référentielle est ambivalente et ambiguë. Elle est le produit de stéréotypes que l'étude socio-démographique des juifs de France présentée par Doris Bensimon contribue, entre autres, à mettre à mal. Stéréotypes plaqués de

l'extérieur, mais aussi stéréotypes plaqués de l'intérieur comme le fait remarquer à juste titre Guido Fubini et selon lequel c'est entre une double image d'eux-mêmes que les juifs italiens doivent se choisir une identité : égalité, au prix de la renonciation à la spécificité, ou droit à la différence, au risque de se heurter à l'hostilité. Étant bien entendu que le cas de figure italien est transposable et généralisable à quelques détails conjoncturels près...

Ainsi, l'identité juive qui cherche sa définition en dehors d'elle-même à partir du *simulacre* des identités multiples qui s'offrent à sa perception, est toujours problématique. Mais n'est pas moins problématique l'abord de l'identité qui se donne pour originelle, c'est-à-dire non médiatisée par l'image, le stéréotype, etc.

C'est cette autre approche de l'identité, celle de la *vérité*, qui se fait jour lorsqu'avec Claude Tapia et René Sirat on radioscopie les phénomènes d'émergence d'une nouvelle manière d'exprimer sa *judéité* — principalement rencontrée au sein de la jeunesse — laquelle laisse une large place au politique. Cette identité nouvelle, originale, militante et volontariste, apparaît pour Tapia après le choc collectivement ressenti par la communauté juive au moment de la guerre des Six Jours ; pour Sirat elle se manifeste « par l'affirmation d'une prise de conscience après les attentats de la rue Copernic et de la rue des Rosiers ». Malgré la légère divergence quant à la date de naissance du phénomène, il est clair pour l'un et l'autre qu'il est le produit d'un événement traumatisant.

A cet indicateur d'identité, le politique, s'en ajoute un autre : le retour au judaïsme traditionnel. Mais une fois encore, les choses ne sont pas aussi simples et Jean-Michel Salanskis, dans une démonstration qui emprunte à la logique mathématique, tente de prouver que ce retour, qui se traduit par un intérêt renouvelé pour les textes de la tradition et de la philosophie juive, s'opère davantage en réponse à des besoins d'ordre éthique qu'à une volonté de mise en œuvre des pratiques rituelles.

Les réflexions combinées de Tapia, Sirat et Salanskis amènent à formuler la question suivante : la « sécularisation » supposée des juifs, — si tant est que l'on puisse risquer ce terme dans le contexte juif — n'est-elle pas à chercher précisément au lieu d'articulation du religieux et du politique ? Alexandre Derczansky, quant à lui, répond sans hésitation en affirmant péremptoirement qu'il « s'agit moins d'une sécularisation que de la réinsertion dans *une* tradition » (souligné par nous). Et Danielle Storper-Perez ne le dément certainement pas lorsqu'elle affirme que cette nouvelle vérité de l'identité juive se rencontre également dans la volonté manifestée depuis une dizaine d'années par des femmes, désireuses s'avoir accès aux textes de la tradition, dont l'étude est jusqu'à ce jour encore, exclusivement réservée aux hommes.

Cette identité originelle ou *identité-vérité* se constitue par la réappropriation d'une *supposée* mémoire collective, manière de réassumer un passé coupé du présent — le génocide, dira Haïm Vidal Sephiha, a rendu les juifs orphelins de leur culture —. La guerre et l'extermination, mais aussi le déracinement géoculturel des juifs des pays arabes (principalement) qui institue une rupture dans la linéarité culturelle et identitaire du groupe. Cette réappropriation s'effectue selon des choix dictés par le modèle référentiel retenu : l'apprentissage de la pratique religieuse, comme l'a montré le remarquable film ethnographique de Lilly Scherr et de son équipe « Juifs du temps qui passe : rue des Rosiers » ; le retour à l'étude ; que marque aussi mais d'une façon innovatrice et non-

conforme à l'orthodoxie traditionnelle la revendication radicale de réappropriation par les femmes d'une tradition qui leur a été confisquée.

L'identité se cherche aussi dans ses modes d'expression, devenant réappropriation d'une *identité fantasmée* ou d'une *identité imaginaire*, par la récupération de la langue des générations passées. C'est la démarche à laquelle se livre Haïm Vidal Sephiha qui exhume une langue et une culture, le judéo-espagnol ; c'est celle de Rachel Ertel qui remet au goût du jour la culture et la langue yiddish à travers l'exemple d'un poète yiddish contemporain, Avrom Sutzkever.

L'expression littéraire est elle-même un indice de la direction qu'emprunte la recherche d'identité et la matinée consacrée aux langues et littératures juives a posé de façon différente et originale la question de l'identité juive abordée par le double biais de l'approche littéraire et de son questionnement propre, et par celui du statut de la langue comme élément constitutif privilégié de l'identité.

Ainsi à Albert Cohen, nous dira Madame Denis Goiten-Galperin, le romanesque sert de courroie de transmission entre son « Je » et sa judéité ; Jules Danan nous montre que, chez Amnon Shamosh, romancier et nouvelliste israélien d'origine syrienne, l'itinéraire biographique et la thématique romanesque se rencontrent dans des nouvelles qui ne sont pas sans parenté avec l'ethnopsychologie ; chez le poète lithuanien Sutzkever l'homme et la poétique ne font qu'un. Le courant littéraire auquel se rattache l'écrivain constitue lui aussi un indicateur précieux des modèles de référence, littéraires sans doute, mais aussi modèles de référence culturels, constitutifs d'identité.

Enfin et surtout importe le choix de la langue d'expression. Si chez Albert Cohen l'utilisation du français est conçue comme une *médiatisation* culturelle, pour les jeunes générations l'utilisation du judéo-espagnol ou du yiddish est conçue comme une *réappropriation* culturelle. Chez leurs aînés, ceux de la génération précédente comme Sutzkever, le statut de la langue d'expression ne constitue pas un problème en soi, celle-ci étant la *langue vernaculaire* courante.

Fait problème par contre, mais ce point n'a pas été évoqué lors du colloque, le statut particulier et ambigu de l'hébreu chez les écrivains israéliens d'origine non-hébraophones. Pour ces écrivains, l'hébreu aurait paradoxalement le même statut que le français pour Albert Cohen.

La place occupée par l'État d'Israël dans l'espace politique international et les représentations idéologiques multiples et contradictoires qu'il a suscitées depuis sa création ; les images successives de l'israélien qui ont défilé dans les discours, apologétiques ou inquisitoriaux, des médias, images tantôt confondues avec, tantôt opposées à celles du juif de la diaspora, ont alimenté l'ambiguïté entre les deux termes, ambiguïté que les intéressés eux-mêmes (juifs israéliens et juifs de la diaspora) ne parviennent pas toujours à surmonter. Ces deux éléments n'ont pas été sans influence sur les représentations de l'identité juive. *Identité-simulacre* ou *identité-vérité* ne peuvent ni l'une ni l'autre contourner le fait « Israël » et doivent obligatoirement se situer dans l'orbite d'une réalité historique et politique qu'il ne leur appartient pas de juger mais dont elles ne peuvent faire l'économie dans leur propre définition d'elles-mêmes. Cette question, sans être abordée de front au cours du colloque, était implicite dans nombre des interventions. Il est regrettable qu'elle n'ait pas fait l'objet d'un exposé systématique.

Cela aurait pu contribuer à faire avancer la réflexion sur un problème épineux, générateur de malaise et de malentendus.

Mémoire et transmission ou les voies de l'identité

Au travail sur la mémoire répond la problématique de la *transmission*. Le champ d'élection de cette réflexion, l'histoire orale, s'appuie sur le support des récits de vie. Tel était l'espace épistémologique retenu par les intervenants.

Myriam Pecaud pose d'emblée les termes du débat sur la triple articulation *identité/mémoire/transmission*, par une question brutale et non ambiguë, en substance celle-ci : « qu'est-ce qui reste quand on a tout oublié, quand on a tout perdu ? » – Problème de la possibilité de référer la question de l'identité juive à des faits de mémoire et de transmission, dès lors que cette « mémoire comporte plus d'oubli que de souvenir », « plus d'insu que de savoir ».

Ayant pour premier point commun de travailler à partir d'interviews menées auprès de personnes âgées, Michel Wieviorka et Nicole Benoît-Lapierre chez des juifs originaires de Pologne, Joëlle Allouche-Benayoun chez des femmes juives algériennes, tous trois se rencontrent dans certaines de leurs conclusions en dépit d'écart dans leurs problématiques de départ et de témoignages d'expériences de vies différentes.

– Une première constante se rencontre dans le rapport au temps : le passé qui se raconte aujourd'hui. N. B.-L. le dit fort bien : ce qui émerge du récit, ce sont moins les traces du passé qu'une nouvelle architecture qui prend et donne un sens au présent. C'est la reconstruction d'une expérience vécue dans un discours. Ce que M. W. appelle le « discours de l'excès » ; lequel permet de tenir un discours identitaire en reconstruisant une vie juive mythique autour de la culture yiddish et du shtetl ; symétriquement au discours identitaire de la *yiddishkeit* J. A.-B. retrouve chez les juives algériennes le discours identitaire dont la France est le modèle. La nouvelle architecture tracée par la narration édifie une « France imaginaire idéalisée » qui constitue le modèle de référence.

– La deuxième constante est la valeur que les narrateurs accordent à leur témoignage. Les femmes algériennes ont le sentiment de produire un document historique, de rétablir une vérité qui leur semblait perdue. Le narrateur a explicitement conscience de la valeur de son histoire, nous dit N. B.-L., c'est une manière pour lui de légitimer le fait qu'il est un rescapé, culpabilité qui ne lui laisse aucun répit et dont il paie sa dette de mémoire envers les morts (ce point sera repris par Erika Apfelbaum lors de son exposé sur la mémoire du génocide où elle rejoint la thèse exprimée ci-dessus sur la nécessité de forcer le monde à ne pas oublier).

– Troisième constante : pour la plupart de ces interviewés c'est la première fois qu'on les écoute et ce mouvement de va et vient de la mémoire entre le présent de la narration et le passé restitué est un acte de communication important en ce qu'il restaure, peut-être, la possibilité d'une transmission toujours problématique.

Reconstruction, mythisation ou occultation du passé, telles sont les constantes du récit de vie qu'ont rencontrées tant M. W. que J. A.-B. dans leurs terrains respectifs, de même que ce sentiment éprouvé par les narrateurs de N.B.-L.

de l'impossibilité de transmettre une expérience vécue : « les enfants n'ont pas demandé à connaître ».

Et c'est précisément à ce problème de la transmission que se heurte la réflexion d'Erika Apfelbaum. Après une censure individuelle et sociale de plus de vingt ans, qui s'est traduite par une chape de silence sur le génocide, lui ôtant par là-même sa dimension sociale, collective et politique pour le confiner dans la sphère de l'individuel et de la vie privée, on assiste, à partir des années soixante dix, à un déferlement de publications de toutes sortes, de témoignages et d'études, sur le génocide, « aboutissement de chemins souterrains parallèles ». E.A. n'hésite pas à appeler ce phénomène le « retour du refoulé », achèvement au grand jour d'un travail de deuil impossible. A cette éclipse de vingt ans de la mémoire collective et des mémoires de chacun E.A. cherche des explications psycho-sociologiques liées à la conjoncture de l'après-guerre. Mais la question la plus intéressante est peut-être moins celle qu'elle pose en tant que chercheur, que celle qu'elle se pose en tant que mère : comment transmettre le génocide à son enfant ? Comment faire croire à l'incroyable alors que, parallèlement au déverrouillage des mémoires, on assiste au succès grandissant des thèses révisionnistes qui tendent à nier le génocide en rendant impossible la reconstitution du passé, qui tendent à « voler la mémoire » ?

Si le génocide suscite inévitablement son questionnement propre auquel personne ne prétend apporter de réponse complète ou définitive, il n'épuise pourtant pas à lui seul le problème de la transmission. Pourtant, telle qu'elle vient d'être évoquée, la problématique de la mémoire et de la transmission correspond bien à ce qu'en dit Myriam Pecaud : elle se bornerait à n'être que le résultat d'une succession de soustractions, « *reste* échappé à l'universalisme d'autres religions, *reste* échappé à l'assimilation, à l'oubli, aux persécutions ». Mais il est une autre manière de l'envisager qui s'inscrit dans les pratiques. Ce thème a fourni la matière d'un exposé à Gérard Haddad pour lequel la culture d'un groupe minoritaire ne peut se transmettre que grâce à « des mécanismes robustes et simples » qui se rencontrent dans la vie quotidienne, notamment dans les pratiques alimentaires.

L'importance de ces pratiques est apparue lors de plusieurs exposés : Gérard Namer, en fournissant maints détails sur les spécialités culinaires des juifs de Tantah (Égypte) à l'occasion des préparatifs de la fête de Pâque ; Edgar Morin, qui a évoqué avec nostalgie les *borekas* de son enfance ; Joëlle Allouche-Benayoun qui confirme que le retour aux sources s'affirme dans les pratiques alimentaires, ce qui était apparu de façon vivante dans le film présenté par Lilly Scherr.

Bien d'autres motifs encore ont été développés traçant autant de thèmes de recherche à pousser plus avant, de questionnements à travailler dans des perspectives nouvelles. Seule la parution des Actes de ce colloque, qui, espérons le, verront le jour dans un délai raisonnable, permettra d'avoir un aperçu plus complet de ces quatre journées, dont certains moments ont été particulièrement forts.

Régine AZRIA

Groupe de Sociologie des Religions
C.N.R.S.